

CAPÍTULO V

LA IGLESIA, LOS REGÍMENES DE SEGURIDAD NACIONAL Y EL PROCESO DEMOCRATIZADOR, DE SUCRE A SANTO DOMINGO (1972-1992)

En la década de 1970 el pueblo latinoamericano, y la Iglesia de los pobres, soportó una dura represión militar en todo el continente. También fue el tiempo en que se contrajo la gigantesca deuda externa¹. La década de 1980, en cambio, que ahora se llama la «década perdida» (para el desarrollo), abrirá el proceso de la democracia. Claro que la democracia sin justicia económica es insuficiente:

«Constatamos que la consolidación de la democracia en América Latina está amenazada bajo el signo de una persistente y profunda crisis económica.

¹ Ante la gravísima situación de la deuda internacional de los países latinoamericanos, el 27 de enero de 1987 se daba a conocer en el Vaticano, por la Comisión Justicia y Paz, un documento sobre «Consideraciones éticas sobre la deuda externa». Acerca del tema véase *SIAL* 6/7 (1990), pp. 1-17. Considérense estas cifras de la deuda en 1992:

DEUDA EXTERNA DE AMÉRICA LATINA Y DE ALGUNOS PAÍSES (en miles de millones de dólares)

Países	1979	1980	1981	1982
América Latina	169	207	255	274
México	37	50	73	78
Venezuela	23	26	28	28
Argentina	18	24	30	32
Brasil	48	57	63	71

(Fuente: CEPAL)

Franz Hinkelammert ha dedicado valiosas obras al respecto.

La sola democracia no garantiza el desarrollo. El solo desarrollo no asegura tampoco necesariamente la libertad y la democracia»².

En este último período la Iglesia latinoamericana, a diferencia de la unanimidad del período anterior, se irá internando en tensiones propias de la maduración del proceso que se venía gestando desde la renovación que se había originado en tiempos del Concilio Vaticano II y de Medellín. Es decir, la clave de interpretación de estos veinte años³ pasa por la manera como se relaciona, en primer lugar, la Iglesia jerárquica con el Estado (desarrollista, militarista y autoritario de «seguridad nacional», revolucionario o liberal); en segundo lugar, con el propio pueblo cristiano (sea con la religiosidad popular tradicional, o con los laicos organizados en partidos, sindicatos, comunidades eclesiales de base, etc.); y, en tercer lugar, por la manera en que la Iglesia como totalidad se articulará con la sociedad civil (instituciones

² *SIAL* 20 (1989), p. 9. Se trata de la declaración del 12 de octubre de 1989 de los presidentes de Argentina, Brasil, Colombia, México, Uruguay y Venezuela, en un documento titulado «La sola democracia no garantiza el desarrollo». Es todo el debate de la democracia «formal» o la democracia «real» o «social».

³ Como bibliografía general sobre este período consúltese la obra que hemos editado, *Historia General de la Iglesia en América Latina*, de la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA), en la Editorial Sígueme, Salamanca, cuyos tomos I/1 (Introducción general) (1983), V (México) (1984), VI (América Central) (1986), VII (Colombia y Venezuela) (1979) y VIII (Bolivia, Perú y Ecuador) (1987) ya se han publicado; el tomo X, sobre la historia de los hispanos en Estados Unidos, bajo el título *Fronteras*, en el MCC, San Antonio 1984, en inglés. Tenemos en nuestro poder gran parte de los materiales inéditos de los tomos IV (sobre el Caribe) y IX (el Cono Sur). Para el período 1968-1979 he publicado *De Medellín a Puebla*, CEE-Edicol, México 1979, con bibliografía que no citaremos aquí (en portugués, en Loyola, São Paulo, t. I-II, 1983). Véase esta época tratada por Hans-Jürgen Prien, *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 1978 (en castellano, en Sígueme, Salamanca 1985), y Jean Meyer, *Historia de los cristianos en América Latina*, Vuelta, México 1989. Además, visiones de conjunto en Frederick Pike, «La Iglesia en Latinoamérica», en *Nueva Historia de la Iglesia*, Ediciones Cristiandad, Madrid, t. V., 1977, pp. 316-371; Methol Ferré, «La Iglesia latinoamericana de Río a Puebla 1955-1979», en *Historia de la Iglesia*, ed. Fliche-Martin, EDICEP, Valencia, tomo I complementario, 1981, pp. 697-725; Félix Zubillaga, «Die Kirche in Lateinamerika», en *Handbuch der Kirchengeschichte*, ed. H. Jedin, Herder, Friburgo, t. VII y VIII, 1979-1988 (con el último tomo sobre América Latina en la edición castellana). Obras como las de Daniel Levine, *Churches and Politics in Latin America*, Sage Publications, Beverly Hills 1980; y del mismo, *Religion and Popular Protest in Latin America*, K el long Institute, Notre Dame 1986; Brian Smith, *Church Strategies and Human Rights in Latin America*, Woodstock Theological Center, Georgetown University 1979; Thomas Bruneau, *The Catholic Church and Religion in Latin America*, Developing Area Studies, McGill University 1984; y aunque circunscrito a América Central, de gran utilidad general, véase Phillip Berryman, *The Religious Roots of Rebellion. Christians in Central America Revolutions*, Orbis Books, Nueva York 1984.

de un capitalismo periférico en la mayoría de los casos; socialista sólo en Cuba, y en crisis de modelos, ambos, en la actualidad).

El pueblo de los pobres, como pueblo de Dios, dará nacimiento a un nuevo modelo⁴ eclesial, como la llamada *Iglesia de los pobres*, desde 1973 aproximadamente. Esto se explica si se tiene en cuenta la estructura interna de la Iglesia (jerarquía episcopal, agentes tales como sacerdotes, religiosos, líderes laicos y pueblo cristiano de los pobres) en contacto con la sociedad política (el Estado, la clase militar, etc.) y la sociedad civil (clases burguesas, pequeña burguesía, reciente clase obrera, campesina, marginales, etc.). Cuando un grupo cristiano, parte de la Iglesia (desde cardenales, obispos, hasta simples feligreses), opta, por ejemplo *por los pobres* (como aconteció desde 1968 con Medellín), entrará en conflicto con otros grupos cristianos que tienen firmes relaciones con los estratos conservadores del pasado, con las clases dominantes, con el Estado de «seguridad nacional» o neoliberal. Por ello, desde 1972, una creciente confrontación se dejará ver en la Iglesia.

Desde el contexto internacional, bajo los gobiernos de R. Nixon (1969-1974) y G. Ford (hasta 1976), con la dirección del Departamento de Estado en manos de Henry Kissinger, América Latina vivió las horas del terror⁵. Con James Carter (1976-1980) se vivió una cierta distensión, bajo la ideología de la Comisión Trilateral. Por el contrario, con Ronald Reagan (1980-1988) se volvió a la política del «garrote», que cambia, sin embargo, después con George Bush (desde 1988). La invasión norteamericana, del 23 de octubre de 1983, de Granada, como respuesta al golpe de Estado que depuso y asesinó a Maurice Bishop (dirigente del New Jewel Movement), mostrará una voluntad agresiva que se repite en la invasión de Panamá, dirigida por el general Maxwell Thurman, a fines de 1989 (el 3 de enero Manuel A. Noriega entraba en la nunciatura de Panamá), imponiéndose al presidente auillermo Endara -en un gesto semejante al de Irak al invadir Kuwait-. Por ello, la Conferencia episcopal panameña publica un documento titulado: «Construyamos juntos el futuro de Panamá», el 25 de mayo de 1990. Los obispos expresan que «la dictadura, la crisis prolongada y la invasión norteamericana han disgregado la estructura de la nación». Dicha invasión es considerada como «una verdadera tragedia en los anales de nuestra historia». Además, se «han agudizado los problemas de la desocupación, el hambre y el déficit habitual». Los obispos defienden «los derechos de Panamá de reparación por los daños causados por la

⁴ Un «modelo» no es una Iglesia, sino una «manera» de ver y vivir *la misma* Iglesia.

⁵ Cf. mi obra citada *De Medellín a Puebla*, pp. 245-295.

invasión y el deber moral de los Estados Unidos de dar ayuda necesaria para reconstruir el país»⁶.

En el interior de la misma Iglesia, será la Asamblea del CELAM en Sucre (1972) la que cambiará de orientación la pastoral de la Iglesia latinoamericana. La gran represión que sufre el pueblo latinoamericano desde esa época llega hasta 1979, momento en el que la Revolución sandinista da una cierta esperanza a los movimientos de base. De todas maneras, aproximadamente desde 1984, que coincide con la «apertura» democrática de la sociedad política, comienza una mayor atención en el nivel ideológico en la Iglesia, ahora desde el Vaticano. Poco a poco, todas las personas o instituciones creadas en el espíritu del Concilio y Medellín son controladas por un modelo de Iglesia de «arriba hacia abajo», una «Iglesia de la restauración». Con motivo de la IV Conferencia General del Episcopado, en 1992, en Santo Domingo, se comienza un movimiento de «nueva evangelización» que parecería indicar que esta «restauración» de la Iglesia sigue su camino, en un como retorno a posiciones semejantes a las de medio siglo atrás.

1. Evolución de la Iglesia en su conjunto

Hemos indicado que, en su XIV Asamblea ordinaria de 1972 en Sucre (Bolivia), el CELAM cambió de orientación y autoridades⁷. Se trata de la irrupción de un movimiento profundo que se venía organizando desde diez años antes (desde comienzos del Concilio en 1962). Los grupos conservadores tradicionalistas, conducidos por monseñor Alfonso López Trujillo, por mediación del padre Roger Vakemans, se orientarán en los años sucesivos a posiciones críticas con respecto a las opiniones adoptadas especialmente desde Medellín. Los institutos del CELAM, la teología de la liberación -como reflexión teórica que puede reproducir la acción de los agentes de pastoral-, la opción por los pobres, serán objeto de sistemática oposición. En el plano político los gobiernos de «seguridad nacional» (en Brasil desde 1964 y en Chile desde 1973) serán el respaldo de este repliegue a posiciones más conservadoras de la Iglesia jerárquica en muchos países y del CELAM.

Lo cierto es que en un primer momento (1972-1976)⁸, tiempos finales del pontificado de Pablo VI, se produce en la Iglesia Latinoamericana un

⁶ *SIAL* 8, 1991, p. 3.

⁷ Véase Penny Lernoux, *Cry of the People*, Doubleday, Nueva York 1980; y mi obra *De Medellín a Puebla*, pp. 245ss.

⁸ Véase *De Medellín a Puebla*, pp. 245-295.

movimiento interno de gran represión. Los Sínodos romanos de 1974, 1977 y 1980 no tuvieron ya la presencia profética de obispos latinoamericanos. Al contrario, en ellos se dejaban oír voces de crítica a las opciones proféticas de sacerdotes y laicos, por demasiado radicales. De todas maneras, la encíclica *Evangelii nuntiandi* del 8 de diciembre de 1975, deja todavía oír una voz progresista. Por otra parte, la XXXII Congregación General de los jesuitas en Roma se concluía en el sentido de indicar que «la Compañía debe estar al servicio de la Iglesia en este período de cambio rápido del mundo y debe responder al desafío que nos lanza dicho mundo». Su opción por la justicia fue una prioridad decidida en aquel 1973.

Desde 1976 comienza la «apertura» democratizante en el Caribe (con la elección de Luis Guzmán en Santo Domingo) y la caída de algunas dictaduras de «seguridad nacional» (fenómeno que ocupará la década de 1980), lo que hará cambiar la posición de la Iglesia, que de haber convivido con dichas dictaduras -apoyándolas por sus obispos o criticándolas, según los casos- deberá readaptarse para afrontar nuevamente la vida de los partidos políticos tradicionales o nuevos. Pero, por otra parte, con el triunfo de la revolución sandinista en julio de 1979, y con la III Conferencia Episcopal de Puebla al comienzo de ese año, se dibuja una nueva etapa. Si a esto agregamos la elección de Ronald Reagan, con clara voluntad de incluir los problemas religiosos en su estilo de gobierno (recuérdese la «Declaración de Santa Fe», de 1979, o la fundación del Instituto de Religión y Democracia, bajo la coordinación de Michael Novak)⁹, las tensiones intraeclesiales subirán al máximo.

Juan Pablo II, por otra parte, interviene activamente en la vida de la Iglesia latinoamericana como ningún Papa anterior. Su presencia en México en 1979, su encíclica *Laborem exercens* (1981) -que da al trabajo el lugar clave en la doctrina social de la Iglesia-, y la crítica a la revolución sandinista adoptada el 4 de marzo de 1983 en su visita a Managua (Nicaragua), a lo que deberíamos agregar la «Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación» (del 3 de septiembre de 1984) y la segunda Instrucción (de 1986), significarán un factor antes desconocido en la Iglesia latinoamericana. Es decir, los conflictos y tensiones de la Iglesia en América Latina habrán cobrado dimensión mundial, con repercusiones en África y Asia. Se trata entonces de una maduración insospechada en pocos años.

⁹ El catolicismo conservador norteamericano se ha mostrado sumamente activo. Cf. el *Documento de Santa Fe*, en *DIAL* (París) 757 (1981). El «Instituto de Religión y Democracia» nació en Washington en abril de 1981 (Cf. *DIAL* 38 (1982), pp. 1ss).

En efecto, en estos años Juan Pablo II visita muchas veces América Latina: desde su presencia en Argentina en mayo de 1982, en un momento tormentoso después de la guerra de las Malvinas, hasta su viaje en enero y febrero de 1985 a Venezuela, Ecuador, Perú y Trinidad y Tobago. En Lima, el 5 de febrero, Víctor Chero, de las comunidades de base de Lima-Sud, dijo al Papa:

«Santo Padre: tenemos hambre, sufrimos la miseria, la falta de trabajo, estamos enfermos. Con el corazón roto de dolor vemos a nuestras esposas gestar en la tuberculosis, a nuestros niños morir, a nuestros hijos crecer débiles y sin futuro. Sin embargo, creemos en el Dios de la Vida, la Vida plena de la naturaleza humana y de la gracia, Vivir en los tugurios de las colinas y sus rocas no disminuye nuestra fe, bien por el contrario, luchamos por esta Vida, contra la muerte»¹⁰.

Estuvo en Colombia en julio de 1986. Posteriormente, en marzo y abril de 1987, en Uruguay, Chile y Argentina -esta vez para reparar un poco la actitud en el momento de la guerra de las Malvinas-. El 2 de abril estará en Santiago de Chile, fortaleciendo la posición del cardenal Fresno ante Pinochet, ya que continúan las violaciones de los derechos humanos en Chile, según Amnistía Internacional.

El 7 de diciembre de 1990, en la encíclica *Redemptoris missio*, se recuerda la función misionera de la Iglesia, cuestión que ha sido objeto de atención especial por la Iglesia latinoamericana. Por ejemplo, ya en septiembre de 1977 se realizó el I Congreso Misionero Latinoamericano, en Ciudad Obregón (México); el II Congreso, en Tlaxcala, del 21 al 25 de diciembre de 1982; el tercero, en Bogotá, en 1987; el cuarto, en Lima, del 3 al 8 de febrero de 1991, el COMLA-4. Se trata de una urgencia de partir como latinoamericanos hacia una misión «ad gentes» desde nuestra propia experiencia. En 1991, la encíclica *Sollicitudo rei socialis* indica la distancia recorrida desde el tiempo de la *Rerum novarum*, y aun de la *Laborem exercens*.

Mientras tanto, la Iglesia latinoamericana afrontaba retos nuevos. Su presencia en los movimientos populares (por muchos de sus miembros más avanzados en opciones sociales y políticas) entran en conflicto, como hemos indicado más arriba, con las posturas más conservadoras (de los miembros más articulados a las clases dominantes de la sociedad burguesa dependiente). La Iglesia vive así en su propia vida las contradicciones de un continente en continua transformación. En el interior de la misma Iglesia, desde 1984, se acentúa un mayor control doctrinal, y se lanza una campaña

¹⁰ *DIAL* 4 (1985), p. 2.

cada vez más explícita, como hemos indicado, contra la teología de la liberación, contra las comunidades eclesiales de base, contra la Confederación de Religiosos (CLAR, que se interviene definitivamente en 1991, en su Asamblea de México), contra la obra realizada por obispos en la tradición del Concilio Vaticano y Medellín¹¹, etc. Todo parecería indicar la «restauración» de la Iglesia.

El proceso de «restauración» se acentúa; la crisis de los regímenes de «socialismo real» se extiende desde noviembre de 1989, con la caída del muro de Berlín; el sandinismo pierde las elecciones en 1990; la Iglesia entra al final de esta época en una cierta involución que se manifiesta en los documentos preparatorios para la IV Conferencia de Santo Domingo en 1992, que cae en un «culturalismo» ambiguo.

2. Colegialidad episcopal¹²

Los sectores conservadores y tradicionalistas, ya desorganizados por el Concilio, seguirán en retirada por un tiempo (hasta 1972). Los grupos más avanzados, desde la opción por los pobres, se abrirán camino durante cuatro años casi sin oposición (al menos en las estructuras del CELAM y entre los sectores más dinámicos de la Iglesia). Por otra parte, el desencanto reformista del desarrollismo sin frutos permitirá a muchos radicalizar sus posiciones. Entre ellos, en 1972, un grupo de jóvenes cristianos -como tantos otros en todo el continente- ingresarán en el Frente Sandinista de Liberación Nacional (Luis Carrión, Mirtha Baltodano, etc.), y entrarán triunfantes en Managua en julio de 1979.

Es un momento entonces divisorio. En 1969 el «Informe Rockefeller» indicará la presencia en la Iglesia de sectores revolucionarios. Pero, sin embargo, no es esto lo esencial. Lo fundamental es que la Iglesia vuelve a converger con la religiosidad popular, con los movimientos marginales de campesinos, indígenas, negros, obreros, mujeres. Lentamente se reconstituyen estructuras de comunicación con una masa católica que se había alejado de una Iglesia más entregada al trabajo entre las elites conservadoras o la pequeña burguesía.

¹¹ Por ejemplo, la carta del secretario de la Congregación de Seminarios del Vaticano, del 18 de agosto de 1989, clausurando el seminario que Mons. Helder Câmara había alentado durante años en Olinda-REcife (SERENE 2) y también el ITER. Habían sido fundados en 1968, y tenían unos 700 estudiantes (seminaristas, religiosos y laicos). Son el tipo de medidas represivas que se han generalizado en las diócesis de los grandes profetas.

¹² Cf. mi obra *De Medellín a Puebla*, pp. 54-82, 258-295, etc.

De todas maneras, los grupos tradicionales conservadores se reorganizan, apoyados por la política general de algunos sectores en el Vaticano, donde la posición de un cardenal Casaroli nunca tuvo hegemonía. La figura del cardenal Sebastiano Baggio en la Congregación de obispos y en la Comisión para América Latina (CAL) tendrá importancia en todo lo relacionado con el CELAM, y logrará -por el nombramiento de un nuevo secretario ejecutivo en la persona de monseñor López Trujillo, obispo auxiliar de Bogotá, hacer cambiar el rumbo del CELAM en Sucre, en 1972.

2.1. La Asamblea del CELAM en Sucre (1972)

La XIV Asamblea ordinaria del CELAM se reunió en Sucre del 15 al 23 de noviembre de 1972. Se trataban cuatro puntos principales en el orden del día: «La reestructuración general del CELAM, la renovación del personal dirigente, el futuro de los institutos especializados y la financiación de sus actividades, las líneas directrices de una pastoral en el continente»¹³.

En la prensa de estos días se leía que «el CELAM, a partir de la Asamblea de Sucre, será un organismo que circulará por carriles más conservadores. Tiénese en cuenta para formular el vaticinio que varios episcopados latinoamericanos han cuestionado las actividades y la línea pastoral seguida por algunos departamentos del CELAM. Obispos de Colombia y de nuestro país (Argentina), entre otros, no han ocultado el desagrado por algunas iniciativas auspiciadas desde el organismo»¹⁴.

El periodista e intelectual cristiano Héctor Borrat escribía igualmente: «Los últimos ataques contra Segundo Galilea, el IPLA y CEHILA, tenían que descargarse con toda contundencia en una arremetida final: del 15 al 23 de noviembre el CELAM se reúne en Sucre. No era una reunión, sino la ocasión más esperada y preparada por la derecha para derrotar a los hombres de Medellín. ¿Se lograría a través de la elección de las autoridades consumir por fin el tan buscado viraje que arrancara el episcopado latinoamericano de la gran ruta abierta en 1968?»¹⁵.

Estos comentarios, escritos antes y durante la XIV Asamblea del CELAM, muestran bien el espíritu que se vivirá en Sucre. En efecto, fue elegido como secretario general del CELAM monseñor Alfonso López Trujillo; como presidente del Departamento de Acción Social, monseñor Luciano

¹³ *ICI* 428 (1973), p. 12.

¹⁴ *La Nación* (Buenos Aires), 15 noviembre 1972, p. 9.

¹⁵ *Marcha* 1620 (1972), p. 20.

Duarte; en Laicos, monseñor Antonio Quarracino, etcétera. El cambio se había producido y comenzaba una nueva época del CELAM y de la Iglesia latinoamericana.

Un *Memorandum* de decenas de teólogos alemanes habla de la campaña contra la teología de la liberación, que en realidad se comenzó como trasfondo del clima creado para Sucre. Los teólogos alemanes dicen que «una fuerza propulsora de esta campaña es Roger Vekemans». En otra parte escriben que «por parte del episcopado latinoamericano, la campaña contra la teología de la liberación es apoyada ante todo por los obispos auxiliares colombianos A. López Trujillo y D. Castrillón». Finalmente, «por la parte alemana, destaca en esta campaña contra la teología de la liberación el obispo Hengsbach, de Essen»¹⁶. Teólogos como los profesores Weber, Rauscher y Bolster, conocidos en su país por sus posiciones conservadoras, constituyeron con los nombrados el grupo «Iglesia y liberación», contra la teología de la liberación latinoamericana, a la que uno de estos autores llega a denominar «un oscurantismo irracional».

Lo único que puede agregarse es que, al menos, estas críticas a la corriente eclesial surgida en Medellín, a la teología de la liberación ya la opción por los pobres, beneficiaban de hecho a los Estados de «seguridad nacional» y a los planes represivos del Departamento de Estado, que cambiará la fisonomía del continente con violentos golpes de Estado contra los procesos de liberación. La Iglesia se quedaba sin voz crítica, en silencio, ante tantos horrores que se cometerán en nombre de la «civilización occidental y cristiana».

El fondo teológico de toda la discusión queda bien expresado por los cristianos Galat y Ordóñez:

«De lo dicho se desprende que no se puede confundir la pobreza material con la pobreza espiritual. Puede haber pobres en bienes económicos sin que lo sean en el espíritu. Es el caso de quienes endiosan el dinero y codician las riquezas que no tienen. Por el contrario, no es descartable el caso de ricos en cosas materiales que sean auténticos *anavim* o pobres de espíritu»¹⁷.

De tal manera que cuando un obrero pide más salario, o un campesino sus tierras para trabajarlas -porque se las roba el latifundista- son uno de esos pobres que codician la riqueza y por ello se pierden. En cambio, el millonario propietario que se siente libre de sus riquezas es ahora el pobre de espíritu. La inversión es completa, el Evangelio ha sido vaciado...para

¹⁶ Texto castellano, *Uno más uno* (México), 26 diciembre 1972, p. 9.

¹⁷ *Liberación de la liberación*, Paulinos, Bogotá 1976, p. 38.

poder ser llenado con la ideología capitalista dependiente. En la Iglesia latinoamericana, desde 1972, se juega la legitimación o la crítica del proyecto capitalista para el continente. En Sucre, por la crítica a la teología de la liberación, al Instituto de Pastoral (de donde fueron alumnos santos y mártires, como Rutilio Grande y tantos otros), a la opción por los pobres, se quitó a la Iglesia su voz crítica -en el nivel continental, aunque no en el nivel nacional o local.

Desde ese momento, por una parte, el CELAM recibirá apoyo de grupos de centro y conservadores; por otra, se tenderá a excluir a los protagonistas de Medellín. Por último se intentará, muy pronto, convocar otra Conferencia General para definir con nueva inspiración los trabajos del CELAM. Se pensó realizar dicha III Conferencia a los cinco años de Medellín, en 1973. Pasará el tiempo, y sólo en 1979 se llevará a cabo la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla (México).

2.2. La III Conferencia General del Episcopado en Puebla¹⁸

El 17 de junio de 1972 fueron sorprendidos cinco hombres en el edificio Watergate, comienzo del escándalo que terminará con la carrera política del presidente Nixon. Esta crisis moral, a la que hay que agregar la derrota en Vietnam y la crisis del sistema capitalista, crea un caos de consenso, difícil de llenar; por esto, el capital financiero de los Rockefeller funda la Comisión Trilateral en 1973, con algunos miembros del grupo Bilderberger y con otros nuevos. Los expertos anuncian que «el orden internacional creado después de la Segunda Guerra Mundial ya no es adecuado frente a las nuevas condiciones»¹⁹. Ante esto, se anuncia la doctrina o ideología central del nuevo modelo imperialista:

«La característica más penetrante de la situación actual es la expansión constante y el ajuste de la trama de *interdependencia*. El manejo de *la interdependencia* se ha tornado esencial para el orden mundial»²⁰.

La *Trilateral Commission* inventa a James Carter y lo coloca en el poder en 1976. Con respecto a la tensión Norte-Sur, y muy especialmente con respecto a América Latina, los Estados Unidos encuentran al subcontinente del sur casi totalmente gobernado por militares. Estas dictaduras, que

¹⁸ Cf. mi trabajo *De Medellín a Puebla*, pp. 469-615.

¹⁹ R. Cooper-K. Kaiser-M. Kosaka, «Towards a renovated international system», proyecto de informe presentado en Tokio (de 19 a 111 de enero de 1977), en *Estados Unidos*, CIDE, México 1978, p. 94.

²⁰ *Ibid.*, p. 91.

fueron adecuadas para cumplir la misión de gendarmes para la expansión de las multinacionales ante la crisis del desarrollismo «cepalino», se han vuelto demasiado nacionalistas, han sumido a los pueblos en una pobreza tal que ya no son ni mercados potenciales. El proyecto trilateral (el «desarrollismo trilateral» o el nuevo modelo de expansión del capitalismo para controlar la crisis, ya que no puede evitarla) tiene ideas claras sobre ciertos aspectos del futuro latinoamericano.

En el aspecto político se potenciarían las socialdemocracias. Y puede verse cómo en Santo Domingo se impide que se perpetúe Balaguer y se obliga a respetar las reglas democráticas, en junio de 1978, para que ascienda Guzmán. En Ecuador se promueven elecciones. En Perú, el mismo FMI cambia por primera vez su reglas de juego -en marzo de 1979-, y el APRA logra una mayoría relativa. En Bolivia, Pereda Asbún es derrocado por un gobierno más nacionalista que llama en 1979 nuevamente a elecciones. En Nicaragua se intenta cambiar a Somoza por socialdemócratas. Se habla de una apertura de Chile hacia la Democracia Cristiana. El mismo Uruguay se piensa que está maduro para volver a la democracia. Brasil siente cada vez más la presión de la oposición. Todo esto es auspiciado por el Departamento de Estado desde una campaña por la defensa de los derechos humanos.

Económicamente significaría relanzar el sistema capitalista en un nuevo proceso expansivo, creando mercados nacionales más profundos, permitiendo así salir de la crisis -aunque sea momentáneamente-. El 15 de marzo de 1976 dijo James Carter en su campaña electoral en Chicago:

«Es por ello por lo que debemos reemplazar la política del equilibrio del poder -de Kissinger- por una política de orden mundial».

El proceso de la II Conferencia de Puebla podemos decir que se inició ya en 1973. Al comienzo de ese año se dijo ya que «por el momento no habría una III Conferencia. Los observadores han tomado en este sentido algunas declaraciones emitidas a principio de año en esta ciudad de Río de Janeiro por el nuevo secretario general del CELAM»²¹. Desde un principio, igualmente, ciertos grupos comentaban que había interpretaciones falsas y verdaderas de Medellín. Un obispo mexicano llegó a declarar:

«De Medellín es más lo que se dice que lo que pasó en realidad. Si leen con cuidado, los compromisos de Medellín no exigen a la Iglesia tomar partido por los pobres»²².

²¹ *Noticias Aliadas* 26 (1973), pp. 2 y 9.

²² *Proceso* (México) 86, 26 junio 1978, p. 13.

Era necesario instalar una nueva plataforma ideológica para no tener ya que contar con Medellín. Lo cierto es que el 30 de noviembre de 1976 se encomendaba al CELAM la organización de la III Conferencia. Se iniciaba así un largo camino que terminaría el 13 de febrero de 1979. Más de dos años de preparación permitieron tomar conciencia a la Iglesia latinoamericana, y después a la europea y aun a la de África y Asia, de la importancia de Puebla. Ese tiempo podría ser dividido en cuatro etapas: del anuncio de su realización hasta la aparición del Documento de Consulta (noviembre de 1976 a noviembre de 1977); del Documento de Consulta a la aparición del Documento de Trabajo (septiembre de 1978); desde el conocimiento de dicho documento al inicio de la III Conferencia (27 de enero de 1979); y del inicio de dicha Conferencia hasta su fin (13 de febrero). La primera etapa duró un año, la segunda diez meses, la tercera cuatro meses -etapa no prevista, debida a la muerte del papa Pablo VI, el 6 de agosto de 1978, y, algo más de un mes después, al inesperado fallecimiento de Juan Pablo I y la elección de Juan Pablo II. Todo esto permitió que el desarrollo de la misma Conferencia tuviera muchos más elementos conocidos y estudiados -que de no haber mediado la tercera etapa es posible que la Conferencia hubiera tenido otras conclusiones.

Sin ningún lugar a dudas, la Secretaría General del CELAM estableció un plan, contaba con sus peritos y esperaba llevar a buen término sus finalidades. En la primera etapa, sin embargo, para el resto de la Iglesia nada estaba todavía claro. Había algunas señales, tales como el documento de los obispos colombianos sobre la «Identidad cristiana» de noviembre de 1976, o las conclusiones de una reunión de laicos en Buenos Aires del 2 al 8 de julio de 1977. Se pudo ver que el marco teórico de fondo era la idea del paso de una sociedad rural a otra urbano-industrial. Con esto se tenía el comienzo del hilo de Ariadna. Las bases comenzaron a organizarse, a concienciarse, a esperar el Documento de Consulta.

La segunda etapa se inicia en diciembre de 1977, cuando aparece el largo Documento de Consulta con 1159 párrafos. Las sospechas que se tenían fueron largamente confirmadas: los ataques a Medellín, el marco teórico desarrollista y hasta trilateralista, la falta de claridad en la condenación de la violación de los derechos humanos, en la condena de las multinacionales, de los regímenes de «seguridad nacional». Se inició así, desde enero de 1978, la reacción teológica más importante que haya habido en la historia de la teología latinoamericana. Pero no sólo los teólogos escribieron. Escribieron obispos, grupos de prelados, sacerdotes, religiosos, comunidades de base, campesinos, indígenas. Fue toda una reacción no planificada sino espontánea de disconformidad. Dos documentos cortos alterna-

tivos fueron conocidos. El de los obispos del Nordeste brasileño, «Aportaciones para la reflexión» -de un equipo dirigido por monseñor Marcelo Pinto Carvalheira-, y el de un grupo de Venezuela, titulado «Una buena noticia: la Iglesia nace del pueblo latinoamericano».

Pero, por primera vez también en la historia de la teología, un grupo importante de teólogos, pastores y cristianos de Europa, América, África y Asia apoyaron la senda abierta por Medellín y condenaron que Puebla se saliera de dicha tradición. Abrió el frente el famoso *Memorandum* de los teólogos alemanes, de noviembre de 1977. Le siguieron los teólogos franceses, españoles, italianos, norteamericanos (también los obispos chicanos), canadienses y, por último, aún, más de setenta teólogos de Asia y África reunidos en Colombo (Sri Lanka), algo antes de la reunión de la III Conferencia. Puebla adquiriría significación universal, porque en la Conferencia se jugaban los intereses de los miembros de la Iglesia de otros continentes. Se debilitarían o fortalecerían posiciones que atañían a todos los cristianos del mundo -de manera directa o indirecta-, siendo que en América Latina en pocos años habitaría el 50 por ciento del catolicismo mundial. En 1975 América superaba a Europa en número de cristianos, y con ello el peso del catolicismo pasaba al otro lado del Atlántico.

No es éste el lugar donde detallar todos los acontecimientos²³. Las reacciones ante el Documento de Consulta tuvieron su fruto. El cardenal Aloisio Lorscheider tomó bajo su personal responsabilidad la redacción del Documento de Trabajo, fruto de múltiples consultas. De todas maneras es necesario no olvidar que los teólogos de la liberación fueron excluidos de todas las consultas oficiales y de trabajos redaccionales. Es como si en el Concilio Vaticano II hubieran sido excluidos Rahner, Congar, y todos los grandes teólogos europeos -aunque, como se recuerda, hubo la intención en ciertos grupos de excluirlos, pero la profética decisión de Juan XXIII protegió la libertad de la Iglesia Europea...cosa que no aconteció en América latina.

La muerte de dos Papas y la elección de Juan Pablo II, primer Pontífice no italiano después de cuatro siglos, postergó la realización de la III Conferencia. Se cobró entonces mejor conciencia de la constitución de la conferencia, de la inclusión de nuevas listas, de la exclusión de otras. Todo esto permitió preparar mejor la realización misma de la Conferencia.

Unos pretendían la condenación de la teología de la liberación, de lo que ellos entendían por «Iglesia popular», del «magisterio paralelo», del

²³ Véase mi obra *De Medellín a Puebla*.

análisis marxista, etc. Otros, en cambio, intentaban defender las experiencias de la Iglesia en la base, con los pobres, condenando la violación de los derechos humanos, la existencia de regímenes de «seguridad nacional», la expansión de las multinacionales, etc. El enfrentamiento era inevitable, había opciones de intereses de clases, de ideologías diferentes y hasta posturas nacionales. Las Iglesias argentina, colombiana, mexicana, a las que se agregó después Venezuela, parecía que tenían una postura. La Iglesia brasileña y grupos de obispos y participantes de las Iglesias de Perú, Centroamérica, el Caribe, Ecuador, Chile y muchas otras, defenderían los compromisos eclesiales con el pueblo duramente reprimido.

La llegada del papa Juan Pablo II a Santo Domingo el 25 de enero atrajo la atención mundial, y la Conferencia, que se reuniría dos días después, pudo comenzar sus trabajos con mayor tranquilidad. De todas maneras, las palabras del Papa -en un total de más de cuarenta alocuciones, desde su salida de Roma hasta su regreso- motivaron encendidos comentarios y exigían a la III Conferencia meditarlos con calma y asumir lo que le era dable.

De inmediato se hizo sentir la presencia de los teólogos de la liberación, no invitados para ser participantes internos, pero invitados por diversos obispos para asesorarlos. En la tarde misma del 28 de enero se hacía llegar a los obispos que lo pedían un texto teológico donde se comentaban las palabras del Papa que inauguraban la Conferencia: «Discurso de Juan Pablo II en la inauguración de la III Conferencia. Breve comentario de un grupo de teólogos» (16 páginas).

En la estructura esencial de los discursos del Papa no había un apoyo al modelo de cristiandad. No se proponía nada que hiciera pensar que la Iglesia se debía situar en la sociedad política, que hiciera alianzas con las clases dominantes, y que fuera el Estado el que ayudara a la Iglesia a cumplir su función pastoral. Por el contrario, el Papa exigía libertad religiosa, no entrar en el plano de la sociedad política. Por supuesto que el sistema, los bancos, la burguesía mexicana -un tanto admirada y hasta asustada por el poder de convocación popular del Papa- traía el agua a su molino, e interpretaba las palabras del Pontífice en la línea del modelo de «nueva cristiandad». Pero al pasar de los días se pudo ir entendiendo que el Papa no apoyaba al capitalismo, que no condenaba al socialismo, que exigía en uno y otro sistema la libertad de la Iglesia y la trascendencia de su misión. Su lenguaje y su manera de desarrollar su discurso era difícil de entender rápidamente, pero si se considera cuáles fueron las palabras del Papa que pasaron al documento final de Puebla, podrá verse que son aquellas en las que más claramente opta por los pobres; son aquellos textos más pastorales.

En Puebla, la polarización de la Iglesia era evidente. El grupo que hegemonizaba el CELAM -de posiciones conservadoras o tradicionalistas, junto a desarrollistas- tendió a excluir a todos los que desde Medellín habían optado por los pobres.

En el episcopado había liderazgos internos. Por un lado, el de los obispos brasileños, de enorme experiencia pastoral y valiente actitud ante la dictadura de su país; por otra parte, el del episcopado colombiano o el argentino.

Se lanzó primeramente en 1978 un «Documento preparatorio», que recibió nutrida crítica por parte de aquellos que apoyaban la línea de Medellín. En Brasil se redactó un documento alternativo, «Aportaciones para la reflexión»:

«De manera humanamente inesperada, pero divinamente previsible, los mártires están hablando de nuevo en América Latina; están evangelizando. La evangelización hoy día, se sitúa en la línea de esos mártires y del martirio permanente de todas las comunidades pobres que sufren por el testimonio que ofrecen al mundo desde sus países»²⁴.

En efecto, gran parte de América Latina sufría la represión de dictaduras militares de «seguridad nacional», y especialmente en Brasil la situación había sido sumamente grave -pero lo mismo acontecía en Argentina, Chile, Uruguay, El Salvador, etc.-. El mismo monseñor áscar A. Romero pedirá a los obispos en Puebla que le ayudaran, porque su vida corría peligro (y por ello 32 obispos le escribieron una carta pública, que sin embargo no evitó su posterior martirio).

El 27 de enero de 1979 se inició la III Conferencia General de Puebla. Desde Santo Domingo, Juan Pablo II llegaba a México e inauguraba la Conferencia -como Pablo VI lo había hecho en Medellín-. Desde el inicio hubo fuertes tensiones. Por ejemplo, por 140 votos a favor y 30 en contra, se aprobó el esquema de temas que presentó el obispo brasileño Luciano Méndez, rechazándose el preparado por los responsables del CELAM. Se organizaron 23 comisiones de trabajo. Cuando la tercera redacción se dio a conocer el 9 de febrero entre los miembros de la Conferencia, se pudo ver que el texto había cobrado una extrema ambigüedad, ya que había frecuentemente posiciones contrarias, y esto se debió al sistema imaginado para proponer correcciones. El 11 de febrero se publicaría el texto definitivo -que todavía sería corregido posteriormente, lo que despertaría muchas sospechas-. Significará en muchos puntos un avance con respecto

²⁴Ediciones Paulinas, Río 1978, p. 8.

a Medellín, como por ejemplo la clara «opción preferencial por los pobres», mientras que en otros manifestará una toma de distancia con respecto a decisiones más firmes en favor de los oprimidos.

No describiremos aquí los acontecimientos día por día, ni la constitución y el sentido de las comisiones, ni las diversas cuatro redacciones del documento, ni los momentos de mayor tensión (como cuando se publicó la carta de monseñor Alfonso López Trujillo dirigida a monseñor Luciano Duarte, que causó profunda sensación, ya que su autenticidad nunca pudo ser puesta en duda), etcétera. Atengámonos a algunas reflexiones sobre el texto final.

Ante el documento final se pueden sacar ciertas conclusiones, lo mismo que del desarrollo de la Conferencia. Los grupos que pretendieron condenar los movimientos populares cristianos, las comunidades de base o la «Iglesia popular», la teología latinoamericana de la liberación, el llamado «magisterio paralelo» -que nunca se supo claramente a quiénes se atribuía- no lograron su objetivo, fueron derrotados -por lo menos en la Conferencia-. Los que pretendieron «bajar la voz» a la Iglesia latinoamericana para que no incomodara con sus denuncias, lograron sus fines, porque en Puebla, al fin, se dijo poco y con poca fuerza, porque se llegó a un texto en gran parte «de compromiso», a coincidencias mínimas y unánimes. En esto se diferencia de Medellín, donde aunque hubo muchos documentos no tan claros, nunca fueron débiles, pobres, inarticulados. Perú, y en tercer lugar, los seguros perdedores, los grupos populares, las comunidades de base, la teología de la liberación, y tantos obispos profetas, lograron controlar la situación, mostrarse fieles a la Iglesia, y por ello salieron fortalecidos. Pudo verse entonces que al fin Medellín fue tomado como punto de partida e inspiración, y Puebla puede situarse en su tradición, no tan original como en la II Conferencia, pero en su mismo camino, lo cual ya es mucho y en cierta manera inesperado. Las puertas han quedado abiertas para que los cristianos puedan seguir optando por los intereses populares, de los pobres y oprimidos.

Leamos algunos textos del documento definitivo. El material de las 22 Comisiones, más el mensaje inicial se divide ahora de la siguiente manera:
Mensaje a los pueblos de América Latina.

Primera parte. Visión pastoral de la realidad latinoamericana (Comisión 1) (números: 1-94).

Segunda parte. Diseño de Dios sobre la realidad de América Latina (95-896).

Capítulo 1. Contenido de la evangelización (Comisiones 2 a 4) (95-235).

Capítulo 2. ¿Qué es evangelizar? (Comisiones 5 a 8) (236-416).

Tercera parte. Evangelización en la Iglesia de América Latina: comunión y participación (417-896).

Capítulo 1. Centros de comunión y participación (Comisiones 9 y 10) (417-506).

Capítulo 2. Agentes de comunión y participación (Comisiones 11 a 14) (507- 706).

Capítulo 3. Medios de comunión y participación (Comisiones 15 y 16) (707-863).

Capítulo 4. Diálogo para la comunión y participación (Comisión 17) (869-896).

Cuarta parte. Iglesia misionera al servicio de la evangelización en América Latina (897-1058).

Capítulo 1. Opción preferencial por los pobres (Comisión 18) (897-930).

Capítulo 2. Opción por los jóvenes (Comisión 19) (931-966).

Capítulo 3. Acción con los constructores de la sociedad pluralista en América Latina (Comisión 20) (967-1014).

Capítulo 4. Acción por la persona en la sociedad nacional e internacional (Comisión 21) (1015-1058).

Quinta parte. Bajo el dinamismo del Espíritu: opciones pastoral es (Comisión de tendencias ó 22) (1059-1069).

El *Mensaje* inicial muestra ya la continuidad «de Medellín a Puebla», y de inmediato -como todo documento- subraya claramente el sujeto del quehacer eclesial: «el pueblo de Dios en América Latina». La palabra «pueblo» es la más usada en todo el documento, como los «pueblos latino-americanos» o el «pueblo de Dios» -categoría de la *Lumen gentium* del Vaticano II-. Raramente se usa la categoría «nación» y en menor grado «Estado». Porque el amor, el amor a los más pobres, es la originalidad del cristianismo, la Iglesia comienza por un acto de arrepentimiento:

«Por todas nuestras faltas y limitaciones, pedimos perdón, también nosotros pastores, a Dios ya nuestros hermanos en la fe y en la humanidad [...] Los valores de nuestra cultura están amenazados. Se están violando los derechos fundamentales del hombre [...] Invitamos a todos, sin distinción de clases, a aceptar y asumir la causa de los pobres, como si estuviesen aceptando y asumiendo su propia causa, la causa misma de Cristo. "Todo lo que hicieres a uno de estos mis hermanos, por humildes que sean, es como si a mí mismo se hiciera" (Mt 25,40)»²⁵.

²⁵ Texto en offset, p. VIII. Citamos los números de los párrafos y según la redacción del «primitivo» texto escrito por los mismos obispos de Puebla.

Se puede observar que los obispos subrayan la *posición* de clase, como el tomar la causa de los oprimidos, por encima de toda *situación* de clase, cuando dicen «sin distinción de clases». Termina el *Mensaje* como con un himno a la «civilización del amor» -expresión de Pablo VI-, civilización que marca las sombras de toda civilización histórica, utopía escatológica de la comunidad sin fisuras ni contradicciones. Proposición esencialmente cristiana, dentro de la tradición utópica de los profetas y Jesús, que se levanta como un látigo contra los cristianos anti-utópicos, reformistas, que colocan su esperanza en los «remiendos» de sistemas vigentes:

«Dios está presente, vivo, en *Jesucristo liberador*, en el corazón de América Latina».

En el texto introductorio de historia, el triunfalismo de la segunda redacción ha dejado lugar a una visión un poco más matizada:

«Intrépidos luchadores por la justicia, evangelizadores de la paz, como Antonio de Montesinos, Bartolomé de las Casas, Juan de Zumárraga, Vasco de Quiroga, Juan del Valle, Julián Garcés, José de Anchieta, Manuel Nóbrega y otros tantos que defendieron a los indios ante encomenderos y conquistadores, incluso hasta la muerte, como el obispo Antonio Valdivieso...» (n. 2).

Es ya una nueva visión de nuestra historia. El tan repudiado Bartolomé de las Casas ha sido definitivamente consagrado, no sólo por Puebla, sino antes por el Papa. ¡Al fin se ha hecho justicia! Pero era necesario antes perder perdón por la legitimación que la Iglesia realizó del proceso de conquista. Luego de verse ésta como pecado era posible exaltar a los héroes y santos.

Por vez primera se habla de la mujer en la historia de la Iglesia (n. 3). No faltan, por supuesto, formulaciones ambiguas, como aquello de «nuestro radical substrato católico» (n. 2). Cuando se habla de la realidad latinoamericana actual se constata que «descubrimos que esta pobreza no es una etapa transitoria, sino que es el producto de situaciones y estructuras económicas, sociales y políticas que originan ese estado de pobreza... (n. 19). Se habla, también por primera vez, no sólo de los indígenas, sino de los «afroamericanos»... que pueden ser considerados los pobres entre los pobres» (n. 20c). Se formula la situación con novedosa fórmula, que viene a completar la de Medellín: «la injusticia institucionalizada» (n. 25).

Por supuesto, no puede faltar la posición tercerista: ni economía de

libre mercado ni «ideologías marxistas»²⁶. Se condena la ideología de la «seguridad nacional» (n. 26) en repetidas ocasiones. Pero no deja de advertirse «el hecho de la *dependencia* (subraya el texto) económica, tecnológica, política y cultural» (n. 36).

Es interesante cómo la cuestión del pecado personal y social y los mecanismos y estructuras es tratada muchas veces y ahora de manera precisa:

«Vemos que en lo más profundo de ellas (las raíces de las injusticias) existe un misterio de pecado» (n. 38). «Son muchas las *causas* (subraya el texto) de esta situación de injusticia, pero en la raíz de todas se encuentra el pecado tanto en su aspecto personal como en las estructuras injustas» (n. 1019). «Las angustias y frustraciones han sido causadas, si las miramos a la luz de la fe, por el pecado, que tiene dimensiones personales y dimensiones sociales gigantescas» (n. 40).

Por su parte, los obispos hacen una llamada a la Iglesia para que deje de ser un aparato del Estado o parte de la sociedad política, para comprometerse con los pobres como parte de la sociedad civil:

«Ella (la Iglesia) requiere ser cada vez más independiente de los poderes del mundo, para así disponer de un amplio espacio de libertad que le permita cumplir su labor apostólica sin interferencias» (n. 81).

En este caso se impondría el «modelo» de la Iglesia brasileña contra la colombiana o argentina, por ejemplo.

Por supuesto, esta independencia sólo se puede lograr con «el valor evangélico de la pobreza que nos hace disponibles a todos los miembros del pueblo de Dios» (n. 84), y que permite comprometerse así con «los sectores desposeídos» (*ibíd.*).

Los obispos condenan ciertas cristologías simplistas que hubieran identificado a Cristo con un líder revolucionario, político, relecturas teóricas e hipotéticas (nn. 99ss). En esto la teología de la liberación está no sólo de acuerdo sino que es lo que fundamentalmente ha enseñado. Es una lástima, sin embargo, que no se hubiera mostrado la «función política» de la acción profética y sacerdotal de Cristo. Pero como esta parte es bastante superficial, no se penetró en lo mejor de la cristología latinoamericana. Se

²⁶ Véanse los números 26, 29; el texto clave se encuentra en los números 403-406. Se refiere a la cuestión marxismo de manera ambigua y se muestra «el riesgo» (número 406) de ideologización. En realidad, no hay condenación concreta, sino muy abstracta y general. Pero esto debería relativizarse ante formulaciones tales como: «El temor del marxismo impide a muchos afrontar la realidad opresiva del capitalismo liberal» (número 51).

retoman, sin embargo, temas como los de «la liberación del pueblo de la esclavitud de Egipto...» (n. 102), y en especial se anota el texto de Lucas 4,18 y otros, que son centrales en la teología latinoamericana de la liberación (cf. n. 105).

Tampoco se condena la cuestión de la «Iglesia popular», como hicieron ciertos teólogos que redujeron previamente su significado. En el número 162 se hacen precisiones interesantes:

«El problema de la *Iglesia popular*, que nace del pueblo o del Espíritu Santo, presenta diversos aspectos. Si se entiende como una Iglesia que busca encarnarse en los medios populares del continente -como siempre lo entendió la teología de la liberación y la experiencia de las CEB- y que por lo mismo surge de la respuesta de fe que esos grupos dan al Señor...»

La «Iglesia popular» tiene ahora luz verde. Si se la entiende como encarnación en los medios populares. Se la debería condenar si pretende ser una Iglesia distinta de la oficial, institucional, como otra Iglesia. Pero en este segundo sentido nunca la entendieron los que están comprometidos con los pobres en Brasil, Perú, México. Fue una innoble acusación de los que quisieron condenar esa «encarnación en los medios populares». Paradójicamente, ellos han resultado condenados. Fueron por lana, dice el dicho, y salieron trasquilados.

Lo mismo puede decirse de la teología de la liberación. En la tercera redacción se llegó a escribir:

«Nos alegra también que la evangelización se venga beneficiando de los aspectos constructivos de una reflexión teológica sobre la liberación, tal como surgió en Medellín»²⁷.

Aunque fue eliminado este texto del n. 539 del documento definitivo, sin embargo quedó otro igualmente positivo:

«Los teólogos ofrecen un servicio importante a la Iglesia: sistematizan la doctrina y las orientaciones del magisterio en una síntesis de más amplio contexto, vertiéndola en un lenguaje adaptado al tiempo; someten a una nueva investigación los hechos y las palabras reveladas por Dios, para referirlas a nuevas situaciones socioculturales... El juicio de su autenticidad y la regulación de su ejercicio corresponde a la autoridad en la Iglesia, a los cuales compete *ante todo no sofocar* al Espíritu, sino probarlo todo y retener lo que es bueno (cf. *Lumen gentium* 12)».

Esto no es sólo una condenación, sino una verdadera consagración de la teología latinoamericana. y por si fuera poco, el mismo papa Juan Pablo II,

²⁷ Texto de la Comisión 6, número 16, p. 4.

en su predicación de los miércoles expresó, el 21 de febrero de ese año, en Roma, que «debemos llamar por su nombre a cualquier injusticia social, cualquier discriminación, cualquier violencia infligida al hombre en su cuerpo, espíritu, conciencia, dignidad humana y su vida. Debemos llamar por su nombre a la injusticia, la explotación del hombre por el hombre y la explotación del hombre por parte del Estado y los sistemas económicos», añadió el Papa, y continuó luego:

«La teología de la liberación habla no sólo de que el hombre debe ser instruido en la palabra de Dios, sino también acerca de sus derechos sociales, políticos y económicos. La teología de la liberación está profundamente referida, a veces, exclusivamente, a América Latina, pero nosotros debemos reconocer también...las demandas de una teología de la liberación para todo el mundo»²⁸.

Nosotros esperábamos estas palabras del Papa. Los medios de comunicación habían tergiversado su pensamiento, y sobre todo la derecha, fuera y dentro de la Iglesia. Es que el Papa tiene una extraordinaria sensibilidad por los pobres y no podía sino comprender, tarde o temprano, el *pathos* profundamente espiritual de esta teología nuestra. Nos dice el obispo de Oaxaca, monseñor Bartolomé Carrasco, contando la visita del Papa a su diócesis:

«En la comida privada que hubo en el seminario, participaron solamente los obispos de la región y la comitiva papal. Yo estuve junto a él, a su derecha. Estuvimos platicando los problemas de la región, como caciquismo, explotación, pobreza... Luego me preguntó que si estaba contento con mi trabajo pastoral. Le dije que sí. Mi gente, que cómo la veía yo. Le dije que sufría mucho. [En estos momentos el arzobispo Carrasco se emocionó mucho, sus ojos se llenaron de lágrimas y todos nos quedamos en silencio -dice el periodista de CENCOS-.] Cuando el Pontífice se estaba vistiendo para celebrar la Santa Misa, Mons. Samuel Ruiz, obispo de San Cristóbal (uno de los ausentes de Puebla y constructor de Medellín), me dijo que quería entregarle una Biblia en *chol*... Al llegar con el Papa, le dije: el señor obispo de San Cristóbal le viene a obsequiar con una Biblia escrita en chol... Al terminar la Santa Misa, ya nos íbamos...ya nos estábamos retirando, cuando dice: "La Biblia, la Biblia en lengua indígena, ¿dónde está?"»²⁹.

El Papa el confesó al arzobispo: «Este día, en Oaxaca, ha sido maravilloso, nunca lo olvidaré; quedé profundamente conmovido, porque había sentido una comunión espiritual con los pobres, con los indígenas, con los

²⁸ *Uno más uno*, 22 febrero 1979, p. 11.

²⁹ *CENCOS*. 7-79, p. 10.

campesinos, con el pueblo sencillo de Dios»³⁰. Con el tiempo el Papa seguirá...aprendiendo de su pueblo humilde, pobre, oprimido...en América Latina.

Lo mismo puede decirse de la cuestión del «magisterio paralelo» -que en realidad nunca se definió claramente-. Al fin quedó como una irrelevante cuestión entre paréntesis en el número 532, como realidad a «evitar», pero junto a la obligación de los obispos que deben promover «la colaboración de los teólogos que ejercitan su carisma específico dentro de la Iglesia». Con lo cual, en cierta manera, se recuerda a los ministros que no todo es ministerio, y que el Espíritu origina en el pueblo de Dios acciones carismáticas -como la teología innovadora- que no necesariamente parten del ministerio episcopal. Esto no quiere decir que la acción carismática sea falsa por no tener su origen en el obispo. El texto, nuevamente, confirma a la teología latinoamericana en su sana autonomía relativa eclesial.

Texto totalmente central es el de la «opción preferencial por los pobres». Se habla de los pobres que carecen de «los más elementales bienes materiales» (n. 898). Se evita hablar de pobreza «espiritual», y en cambio se habla más adecuadamente de pobreza «evangélica» o «cristiana» (números 912-917). Y ante el mundo capitalista se levanta la pobreza de los profetas como crítica:

«En el mundo de hoy, esta pobreza es un reto al materialismo, y abre las puertas a soluciones alternativas a la sociedad de consumo» (n. 917).

¿Cuáles serán las alternativas a la sociedad de consumo? Nada dice el texto, pero al menos hay un rechazo al capitalismo y una esperanzada apertura a alternativas históricas no-capitalistas. La cuestión es de fondo.

El texto muestra el sano *universalismo* de la opción por los pobres:

«De la misma manera el testimonio de una Iglesia pobre puede evangelizar a los ricos que tienen su corazón apegado a las riquezas» (n. 921).

En fin, es un texto en la más estricta línea de Medellín. Ya sólo él salva a toda la Conferencia de Puebla. Es el nuevo texto de «Paz», e históricamente, tuvo en su formulación la lucidez, el amor a la Iglesia y a los pobres del padre de la teología de la liberación. Gustavo Gutiérrez fue excluido de Puebla -no queremos aquí buscar las causas ni los culpables-, pero al fin estuvo presente mucho más que otros...

³⁰ *Ibid.*

Desentona en el texto de la Comisión 20 la referencia a los militares (n. 1009), tema muy querido por uno de los redactores, pero de todas maneras se avanza con respecto a los Documentos de Consulta y de Trabajo.

De la Comisión 21 es también un texto sumamente positivo. Se habla de que «son evidentes las contradicciones existentes entre el orden social injusto y las exigencias del Evangelio» (n. 1018), que «han hecho fracasar las amplias esperanzas del desarrollo» (n. 1021), se critica el dominio de «las naciones ricas sobre las pobres» (n. 1025), «el poderío de las empresas multinacionales» (*ibíd.*), la lamentable situación de los «exiliados, los refugiados y los desterrados...» (1026).

«Frente a la situación de pecado surge el deber de denuncia de la Iglesia, que debe ser objetiva, valiente y evangélica» (n. 1029).

Para terminar, no deben olvidarse las cartas que decenas de obispos enviaron a sus hermanos que viven la persecución y el peligro. Santiago Benítez, Cándido Padín, Helder Câmara, Fernando Aristía, Ovidio Pérez, Gerardo Flores, Paulo E. Arns, Moacyr Grechi, Jorge Manrique, Manuel Talamás, Adriano Hipólito, Luciano Metzinger, Luis Bambarén, Leónidas Proaño, Carlos Palmes, Luis Patiño, y muchos más escribieron a monseñor Óscar Romero:

«Sabemos que el Señor colocó sobre tus hombros la carga pastoral de la archidiócesis de San Salvador en momentos en que comenzaba un hostigamiento, una verdadera persecución... En medio de todo esto, acusado y difamado junto con todos los que buscan caminos de justicia, te has mantenido firme, sabiendo que hay que obedecer a Dios antes que a los hombres...»³¹.

Los mismos obispos escribieron otra carta a monseñor Manuel Salazar, obispo de León, presente en Puebla, con evidente intención de apoyar al arzobispo de managua, moseñor Obando -otro de los ausentes-, en términos de igual tenor:

«En estos días de convivencia aquí en Puebla, hemos escuchado el clamor de las angustias y esperanzas del pueblo nicaragüense... Recordamos todavía con profunda tristeza y santa ira el dolor, los atropellos y la muerte de tantos hombres, mujeres, niños y jóvenes humildes y generosos, víctimas inocentes unos, ofrendas por la justicia y la libertad todos... Pero en medio de esta gran pena e indignación por la injusticia y el dolor que viven, nos consuela el verlos a ustedes y, a su alrededor, a la Iglesia de Nicaragua, solidaria con su pueblo, como buenos pastores que no abandonan a sus ovejas;

³¹ Carta manuscrita, pp. 1-2, con firmas.

verlos denunciar con valentía profética los horrores infligidos a ese mismo pueblo, como antes lo hiciera Jesús y los profetas...» -firmada en Puebla, 10 de febrero de 1979.

Puebla en realidad no ha terminado, sólo ha comenzado. Puebla será lo que se haga de la Conferencia. Si el pueblo cristiano se apropia de Puebla, si la purifica, si se queda con lo bueno, Puebla será un nuevo Medellín... A nosotros nos toca hacer lo que será Puebla...

Desde entonces el CELAM irá perdiendo fuerza y presencia en América Latina -que quizá fue esto lo que se intentaba desde la Congregación romana de obispos para debilitar la «descentralización» de la Iglesia-. Y esto porque el CELAM dejó de ser representativo de toda la Iglesia latinoamericana al permitir la presencia sólo de los sectores que apoyaban la posición de sus nuevos dirigentes. El 9 de marzo de 1987, en la XXI Asamblea del CELAM en Ypacaraí, se cierra el ciclo 1979-1987, abierto por el Papa en Puebla y Haití. Deja la presidencia Mons. Antonio Quarracino, de Argentina, con fuertes vinculaciones con la dictadura militar, y es nombrado como nuevo presidente Mons. Darío Castrillón Hoyos de Pereira; vicepresidente, Mons. Nicolás de Jesús López Rodríguez, de Santo Domingo; secretario general, Mons. Óscar Andrés Rodríguez, auxiliar de Tegucigalpa.

Desde Puebla, la tensión interna en la Iglesia aumentará. Por una parte, el CELAM producirá un endurecimiento de las posiciones, que llevarán rápidamente a un enfrentamiento con el FSLN en Nicaragua, y que determinará la actitud del Papa en su visita a Managua en 1983. Por otra parte, la Conferencia Nacional de Obispos de Brasil se manifestará -con sus casi 400 obispos- como un modelo de Iglesia comprometida con las comunidades eclesiales de base, con los grupos de oposición a los militares, y con una gran autoridad espiritual ante el pueblo de los pobres -campesinos, indígenas, marginales, obreros-, en oposición con el modelo de Iglesia de los grupos conservadores y en favor de la «restauración». De todas maneras, el nombramiento sistemático por parte de la Congregación de obispos en Roma, en donde se tiene en cuenta el juicio *exclusivo* de los nuncios (sin participación del episcopado local ni del pueblo cristiano), de prelados conservadores en su mayoría, indica que la Iglesia, en su nivel jerárquico, vivirá en la década de los noventa un espíritu de involución contrario al instaurado en Medellín. Los obispos participantes del Concilio Vaticano II y de la II Conferencia General de Medellín, por otra parte, van renunciando a sus diócesis por edad o van falleciendo. Una etapa de profunda renovación y profetismo está terminando entonces, y se vislumbra una

«normalización» de esta función pastoral intraeclesial. La IV Conferencia General de los Obispos Latinoamericanos en Santo Domingo (1992) mostrará esta nueva actitud de la Iglesia en general.

Por su parte, el profetismo de los religiosos, que inspirándose en los carismas de sus fundadores, y por su organización frecuentemente democrática (como, por ejemplo, los franciscanos, que desde finales del siglo XII «eligen» *democráticamente* a sus guardianes, provinciales y general) puede presentar en la CLAR (Confederación Latinoamericana de Religiosos) una dura lucha por la autonomía ante la Congregación romana, que pretendía su completa sumisión. Monseñor Pironio guardó una cierta distancia, no así monseñor Hamer. La CLAR nació el 2 de marzo de 1959; festejó por ello en 1984 su veinticinco aniversario. En la VIII Asamblea General de Paraguay la CLAR reafirmó su llamada a cumplir con el pueblo latinoamericano «que comienza a tener conciencia de su proyecto histórico» y de la «posibilidad de caminar hacia una liberación integral». Allí fue elegido el padre Mateo Perdia, pasionista argentino, como presidente; Hermengarda Alvez, de Brasil, como secretaria general. En 1985, la CLAR podía todavía expresar, en el documento «La vida religiosa en América Latina a los 20 años del Concilio Vaticano II», lo siguiente:

«Todos coinciden en decir que la opción evangélica preferencial por los pobres fue el factor que, más que ningún otro, ha influido en el cambio y en la orientación de la acción apostólica de la vida religiosa en América Latina»³².

Por ello es de lamentar la intervención contra la voluntad de la Asamblea de la CLAR en México en 1991, donde la Congregación romana nombró todas las autoridades por imposición pura y simple desde la cúpula vaticana. Es el fin de una larga experiencia de treinta y dos años de labor profética.

3. Las comunidades eclesiales de base

La crisis del desarrollismo, la presencia creciente de Estados de «seguridad nacional» (desde 1964 en Brasil), gestará en el interior de la Iglesia latinoamericana en su conjunto, y sin previa acción de la jerarquía institucional, como espontánea creación del mismo pueblo cristiano, un movimiento de trascendental importancia: Comunidades Eclesiales de Base.

Como hemos dicho, las masas populares, que tienen en su religiosidad católica un popular elemento cultural esencial de resistencia contra los

³² *SIAL* 13 (1986), p. 18.

grupos en el poder, no habían encontrado un lugar dentro de la institucionalidad oficial y tradicional eclesial desde el siglo XIX. La misma Acción Católica se dirigía más bien a la pequeña burguesía: la JUC o JOC a minorías progresistas o radicalizadas; la Democracia Cristiana adoptaba una opción reformista. El pueblo mismo, pasivamente, era el «fiel» masivo de Congresos Eucarísticos, rítos litúrgicos incomprensibles para ellos (ya que se celebraban en latín). En Brasil principalmente, desde el Movimiento de Educación de Base (MEB) del Nordeste brasileño, a comienzos de la década de los sesenta, y por la represión sin piedad de la dictadura militar, las comunidades cristianas se mimetizaron y adoptaron una nueva metodología. Reuniones pequeñas en casas de familia, lectura y comentario de la Biblia, revisión de la vida cotidiana a la luz de la fe. Así surgió un movimiento histórico que articula, por primera vez desde la cristiandad colonial (desde el comienzo del siglo XIX), la Iglesia institucional y el pueblo cristiano mismo, desde su cotidianidad sufriente. Las 120.000 CEB existentes en Brasil, las 7.000 en México, y su presencia en todos los países latinoamericanos, indican la viabilidad de un modelo eclesial: *La Iglesia de los pobres*. En torno a su organización, articulación y control se juega buena parte de la política eclesial de las dos últimas décadas, no sólo en cada país y desde el episcopado, sino incluso desde las Congregaciones romanas³³.

La CEB es un lugar donde el simple pueblo, el pueblo cotidiano, logra articular su propia voz, donde aprende a pensar proféticamente, donde realiza una crítica de la religiosidad, de la política, de la economía. Como indicaba el teólogo protestante Míguez Bonino en un conocido libro, las comunidades de base son «un lugar para ser pueblo». Así, por ejemplo, de las CEBs de El Salvador, fundadas por el padre Rutilio Grande en su parroquia de Aguilares (donde serán asesinados más de 270 líderes cristianos posteriormente, por la conciencia cristiana de dichos militantes), nacerá el sindicalismo campesino (FECAS); y en dichos sindicatos y militantes el Frente Farabundo Martí de Liberación Nacional (FMLN) encontrará la posibilidad de articularse popularmente. Son dichas CEBs organismos que articulan cristianamente la sociedad civil; presencia de la Iglesia en el tejido

³³ Véase mi artículo «La base en la teología de la liberación», en *Concilium* 104 (1975), pp. 76-89; y también «Die kirchlichen Basisgemeinden», en *Die Basisgemeinden*. Echter, Wurzburg 1984, pp. 11-31. Considerése, por ejemplo, que en la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla (1979), cuatro de los representantes romanos presentes se inscribieron en la Comisión 10, que trataba la cuestión de las «Comunidades eclesiales de base»; lo que muestra el significado de las comunidades eclesiales para la reforma de la Iglesia.

social de una manera inmediata. La novedad institucional de estas CEBs en la historia general de América Latina no puede ser exagerada.

Por otra parte, la distancia entre la Iglesia oficial «romanizada», desde la segunda mitad del siglo XIX, y la religiosidad popular queda profundamente acortada. Sería éste el lugar de describir el redescubrimiento, por parte de la Iglesia y gracias a las CEBs, de dicha religiosidad popular, siempre existente pero anteriormente despreciada -por un juicio de valor negativo procedente de una teología europeizada y de la pequeña burguesía «ilustrada» católica.

La religiosidad del pueblo³⁴ será valorizada desde Medellín por la denominada «pastoral popular» -*Documento 6* de la II Conferencia de 1968-: pastoral de santuarios, de fiestas y celebraciones, etc. La religiosidad popular será ahora respetada como un lugar de resistencia popular, lugar de creatividad -religiosa y cultural-, de identidad del bloque social de los oprimidos.

Se descubrirá por ello la importancia de las religiones afroamericanas como el vudú o la macumba³⁵, la presencia inmensa de los primitivos pueblos amerindios con una pastoral indígena apropiada³⁶. Desde el CELAM se fundará el Departamento de pastoral indígena, centros de formación (como CENAMI en México), y ciertos pastores sobresaldrán por su acción radical en favor del indígena: Mons. Leónidas Proaño, en Riobamba; Mons. Samuel Ruiz, en Chiapas; Mons. José Llaguno, entre los tarahumaras; o, como presidente durante años del CIMI en Brasil, Mons. Tomás Balduino. El renacimiento de los pueblos amerindios desde la década de los sesenta es un hecho eclesial mayor.

Todo este mundo popular de marginales, oprimidos, pobres, justifica las posiciones adoptadas en Medellín y Puebla como la «opción preferencial por los pobres». Una *Iglesia de los pobres* nace en tensión con miembros de la institución eclesial que tienden a adoptar una posición más conservadora, de alianza con el poder establecido, de fortalecimiento de

³⁴ Véase mi artículo «Volkreligiosität in Lateinamerika», en *Verbum* (Nettetal) 1 (1986), pp. 21-34 (para una visión de conjunto); el simposio sobre «Religiosidad popular» de CEHILA en Bahía (1976), publicado en *Vozes* (Petrópolis) 4 (1979), íntegro. Véase mi obra *El catolicismo popular en Argentina*, Bonum, Buenos Aires 1969; etc.

³⁵ Cf. Roger Bastide, *Las Américas negras*, Alianza Editorial, Madrid 1969; A. Métroux, *Le voodoo haitien*, París 1958; R. Italiander, *Terra dolorosa*, Wandlungen in Lateinamerika, Wiesbaden 1969; B. Kloppenburg, *A umbanda no Brasil*, *Vozes*, Petrópolis 1961; H.-J. Frien, *op. cit.*, pp. 842ss.

³⁶ El CIMI en Brasil y CENAMI en México vienen realizando una labor esencial en este aspecto, y han publicado material pastoral al respecto.

algunos miembros de la Iglesia jerárquica -en pleno control del aparato eclesial, bajo una firme conducción romana-. Esta tensión ocupará todo el final de la década de los ochenta y concluirá, en una etapa de «restauración» de los movimientos eclesiales de clase media (como los diversos grupos carismáticos católicos, e instituciones como «Comunione e liberazione», Opus Dei, que colocan a la figura del Papa en el centro de unidad de toda la Iglesia).

Recordemos algunos momentos mayores en la historia de las comunidades eclesiales de base. Comencemos por Brasil, donde los encuentros de las CEBs deben considerarse verdaderos «concilios» del pueblo de Dios entre los pobres. En julio de 1975, en Vitoria (Espíritu Santo) se realiza el I Encuentro Intereclesial de las CEBs. Fueron sólo 80 representantes, bajo la convocatoria de Mons. Luiz Gonzaga Fernandes, obispo de Vitoria. El lema fue: «La Iglesia que nace del pueblo por obra del Espíritu de Dios». El II Encuentro se efectuó en la misma diócesis, del 29 de julio al 1 de agosto de 1976. Ahora eran 100 representantes: «La Iglesia, pueblo en camino». El III Encuentro se celebró del 19 al 22 de julio de 1978 en Jofo Pessoa (Paraíba), con 150 participantes: «Iglesia, pueblo que se libera». El IV Encuentro fue en Itaiçí (São Paulo), del 20 al 24 de abril de 1981, con 300 participantes, de 18 estados y 71 diócesis: «Iglesia, pueblo oprimido que organiza para la liberación». El V Encuentro trabajó del 4 al 8 de julio de 1983, en Canindé (Ceará): «La Comunidad Eclesial de Base: pueblo unido, semilla de nueva sociedad», fueron 489 participantes. Del 21 al 25 de julio de 1986, con 1.500 participantes y bajo el lema «El pueblo de Dios a la búsqueda de la Tierra Prometida», se realizó el VI Encuentro Intereclesial de las Comunidades de Base, en Trinidad (Goias). El obispo de Goiania, Antonio Riberio de Oliveira, escribió un opúsculo *sobre La Iglesia de los Pobres, Iglesia de todos*. Se ofreció el Encuentro a los mártires Margarida Alvez y Santo Diaz da Silva, sindicalistas asesinados, y al padre Josimo, un sacerdote también mártir. Eran 50 obispos, de 204 diócesis y procedentes de todos los países latinoamericanos, salvo Paraguay, Honduras y Belice, con además 56 observadores:

«En el primer día hemos intercambiado ideas sobre el nuevo modo de ser Iglesia. Hemos visto la fuerza que viene de la Palabra de Dios en nuestro camino y voluntad por transformar la sociedad. La Palabra de Dios, leída en la situación concreta de la gente y celebrada en comunidad, es alimento que sostiene el servicio del amor y el empeño de la fe en nuestro caminar con toda la gente»³⁷.

³⁷ *SIAL* 17 (1986), p. 5.

El 14 de julio de 1989 finalizaba el VII Encuentro de las CEBs en Duque de Caxias (Río). El movimiento se había internacionalizado; había representantes de 19 países, 120 delegados, 30 representantes indígenas, 225 de las (252) diócesis de Brasil: «Las CEBs son Iglesia, no movimientos eclesiales». Las Comunidades tienen sus santos y mártires, como Santo Dias da Silva, dirigente asesinado de una CEB en Villa Remo, São Paulo.

Por su parte, en México, por tomar otro país, parece que ya en 1965 hubo las primeras CEBs. El movimiento se afirma desde 1978 en un Encuentro en Guadalajara. Como preparación para la Conferencia de Puebla (1979) las comunidades se vitalizan enormemente. Mons. Sergio Méndez Arceo, Arturo Lona Reyes y Samuel Ruiz son protagonistas episcopales. De Puebla a Nogales (1980) las CEBs crecen. De Nogales a noviembre de 1982 se desarrolla la organización. Por vez primera hay participación importante de obispos. Mons. Lona, Llaguno, Samuel Ruiz García y Mons. Obeso (presidente de la Conferencia de los obispos mexicanos) estuvieron presentes. De noviembre de 1982 a Oaxaca (1986) fue el tiempo de la consolidación. En 1984 las CEBs tienen ya una comisión teológica. En Oaxaca asistieron más obispos: además de los nombrados, Mons. Serafín Vásquez, Robles, Bello, Ranzahuer y el arzobispo Mons. Carrasco. Fueron 6.000 participantes delegados. El 7 de abril de 1989, quince obispos mexicanos se dirigen a la Iglesia recordando el XIII Congreso mexicano y el III Encuentro latinoamericano de las CEBs, encabezados por Mons. Sergio Rivera Obeso, arzobispo de Xalapa, y Mons. Bartolomé Carrasco, arzobispo de Oaxaca: «Las CEBs están llamadas a ser la Iglesia de Jesús que renace, gracias a la fuerza del Espíritu, en el pueblo»³⁸.

No podemos olvidar, tampoco, el I Congreso Andino de las Comunidades Eclesiales de Base, celebrado en Bolivia del 17 al 21 de octubre de 1986, donde estuvieron presentes representantes de 11 países 39, y 250 participantes, bajo el lema: «En el mundo injusto, la Iglesia que nace del Espíritu construye el Reino de Dios». Concluyeron con la siguiente «Profesión de Fe»:

«Creemos en Dios Padre Omnipotente que da Vida, que quiere la Justicia e Igualdad, que ama y opta por los pobres, que reúne a su pueblo, que quiere la conversión y que camina con nosotros en la búsqueda de la Tierra Prometida.

Creemos en Jesús, nuestro hermano, Palabra de Dios, encarnado en el pueblo simple y sufriente que porta la cruz de la opresión [...].

³⁸ *SIAL* 15/16 (1989), p. 10.

³⁹ Bolivia, Belice, Brasil, Argentina, Chile, Colombia, Ecuador, México, Paraguay, Perú y Venezuela.

Creemos en el Espíritu de Jesús que está presente y que guía la Comunidad Eclesial de Base, semilla del Reino para construir un nuevo modelo de Iglesia, Comunidad de Jesús, profética, misionera, liberadora y empeñada en la causa del pueblo [...].

Creemos en la Comunidad Eclesial de Base guiada por María, mujer simple de pueblo y modelo de nuestra relación con la mujer, donde los pobres son los sujetos de su propia liberación. AMÉN»⁴⁰.

Cabe hacer constar que la Iglesia, desde el Vaticano hasta los obispos o el CELAM ⁴¹, indican el «peligro» de las sectas. Sin embargo, se produce una contradicción, porque, por una parte, se restringe a las CEBs, y, por otra, se combate a las sectas, sin ver que hay relación directa entre ambos fenómenos. Si la Iglesia apoyara masivamente la pastoral popular impulsando las CEBs, las sectas no encontrarían un «vacío» de espiritualidad, vida, comunidad que la propia Iglesia produce al no apoyar a las CEBs. El Vaticano y el episcopado deben comprender que si el pueblo no ingresa en las CEBs, lo hará en las sectas.

4. La teología de la liberación

La historia de la teología latinoamericana está todavía por escribirse⁴². Desde 1920, una teología implícita de la Acción Católica definía una visión de los «dos reinos» (el temporal o el Estado, y el espiritual o la Iglesia, y

⁴⁰ *SIAL* 24 (1986), p. 10.

⁴¹ En la XX Asamblea del CELAM en San José de Costa Rica, del 11 a 125 de mayo de 1985, se llama la atención sobre las sectas: «Nos preocupa seriamente la acción proselitista de las sectas, de distinto carácter y matriz ideológica. Cuentan con abundantes medios y, por otra parte, con fuerte apoyo político».

⁴² Véase mi obra *Hipótesis para una historia de la teología latinoamericana*, Indo-American Press, Bogotá 1986 (trad. al alemán bajo el título *Prophetie und Kritik. Entwurf einer Geschichte der Theologie in Lateinamerika*, Exodus, Friburgo 1989); Pablo Richard, *Materiales para una historia de la teología latinoamericana*, DEI-CEHILA, San José 1984; Samuel Silva Gotay, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe*, Sígueme, Salamanca 1981; y ed. Alfred Hennelly, *Liberation Theology. A Documentary History*, Orbis Books, Nueva York 1990. Puede ser útil Deane W. Ferm, *Profiles in Liberation. 36 Portraits of Third World Theologians*, Twenty-Third Publications, Connecticut 1988; como introducciones, Leonardo y Clodovis Boff, *Introducing Liberation Theology*, Orbis Books, Nueva York 1987, y Philip Berryman, *Liberation Theology*, Pantheon Books, Nueva York 1987; excelente bibliografía en José Ramos Regidor, *Gesu e il Risveglio degli Oppressi*, Mondadori, Roma 1981. Además acaban de aparecer las obras de Christian Smith, *The emergence of Liberation Theology*, University of Chicago Press, 1991, y Paulo Fernando Cameiro, *Fé e eficácia. O uso da Sociologia na Teologia da Libertação*, Loyola, São Paulo 1991.

ambas instituciones como «sociedades perfectas», lo que indicaba su posible coexistencia burguesa). Desde 1955 aproximadamente, comienza a reflexionarse sobre la importancia del desarrollo; surge así una «teología del desarrollo»⁴³. Como crítica a la teología del desarrollo, y como profundización de la teología de la revolución⁴⁴, se inicia la llamada «teología de la liberación». Toda ella quedará definida por el descubrimiento histórico de la función del «pobre», del «pueblo» -como bloque social de los oprimidos- en la historia y en la vida de la Iglesia -como institución profética de evangelización e instauración del «Reino de Dios»-. Pensamos que, sobre esta intuición fundamental, la teología de la liberación ha recorrido cuatro etapas. De 1959 a 1968, el período de incubación; de 1968 a 1972, su momento creativo y hegemónico (hasta la XIV Asamblea ordinaria del CELAM en Sucre); de 1972 a 1984, tiempo de confrontaciones en el interior del continente latinoamericano; desde 1984, su universalización -ya comenzada desde 1976 con la fundación de los Teólogos del Tercer Mundo en Dar es-Salaam (EATWOT).

Desde 1959, entonces, hay diversas experiencias originales. La revolución cubana muestra la inadaptación del pensamiento cristiano latinoamericano a los procesos revolucionarios. El comienzo del Concilio llama a una renovación teológica. Una pequeña comunidad cristiana en Nazaret (Israel) -donde personalmente participaba- plantea el problema del «pobre» desde la experiencia del trabajo manual (en una cooperativa de obreros de la construcción árabes y cristianos) y bíblica (releyendo el texto de Isaías 61,1 y Lucas 4,18 que Jesús leyó en Nazaret: «El Espíritu del Señor me ha consagrado para evangelizar a los *pobres*»)⁴⁵. Este movimiento llega hasta Juan XXIII, que habla en 1963 de la «Iglesia de los pobres». Al mismo tiempo, los movimientos juveniles (la JUC en Brasil, Argentina y Perú) se radicalizan, optan por el socialismo lentamente; es necesario, entonces,

⁴³ Cf. F. Houtart-O. Vertrano, *Hacia una teología del desarrollo*, Buenos Aires 1970; Y. Cosmao, *Signification et théologie du développement*, París 1967; R. Alver, «Apuntes para una teología del desarrollo», en *Cristianismo y Sociedad* 21 (1969).

⁴⁴ Cf. Hugo Assmann, «Die Situation der unterentwickelten Lander als Ort einer Theologie der Revolution», en *Diskussion zur Theologie der Revolution*, Münster 1969.

⁴⁵ Cf. Paul Gauthier, *Jésus, l'Église et les pauvres*, Ed. Universitaires, Tour-nai 1963. Allí, en Nazaret, en 1959, pensé escribir *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina* (Estela, Barcelona 1967), obra que situó a la teología en el contexto histórico, y no sólo formal o sociológico, de América Latina (cf. G. Gutiérrez, *La pastoral de la Iglesia en América Latina*, Montevideo 1968).

clarificar la cuestión de «fe y política». Juan Luis Segundo, en el Cono Sur, desde 1961; Gustavo Gutiérrez, en Perú, desde la Reunión de Chimbote en 1964; Richard Shaull, desde la experiencia protestante en 1968, y lo mismo Rubem Alves, van a coincidir en la elaboración de lo que se llamará muy pronto «teología de la liberación».

Contra el desarrollismo surge la «teología de la dependencia». En Perú, Augusto Salazar Bondy escribe «Cultura de dominación»⁴⁶. André Gunder Frank, por su parte, habla del «desarrollo del subdesarrollo»⁴⁷ -posición criticada en las ciencias sociales pero definitiva en cuanto al descubrimiento del problema de la transferencia de plusvalía de la periferia mundial del capitalismo al centro o países ricos.

Richard Shaull, en el nivel ecuménico, con su artículo «Consideraciones teológicas sobre la liberación del hombre», lo mismo que Rubem Alves con su libro *Towards a theology of liberation*⁴⁸, y Gustavo Gutiérrez con su artículo «Hacia una teología de la liberación»⁴⁹, inician explícitamente el movimiento. Habrá que esperar, sin embargo, a las clarificaciones epistemológicas de Hugo Assmann para que la teología de la liberación se distinga claramente de la teología de la revolución, de la teología política de J. B. Metz y de la teología de la esperanza de J. Moltmann⁵⁰. Desde ese momento esta tradición teológica cobra consistencia. En encuentros, congresos o simposios se expande y crece por toda América Latina. Cabe recordar el Congreso nacional mexicano de «Fe y desarrollo» -que terminó siendo «Fe y teología de la liberación» -del 24 al 28 de noviembre de 1968; el de Bogotá, del 6 al 18 de marzo de 1970; el del 2 al 19 de diciembre de 1970 en Oruro (Bolivia), etcétera. Ciertamente, el Encuentro de El Escorial (en julio de 1972) tuvo relevancia especial, porque el movimiento se presentó en Europa -con más de 500 participantes no sólo

⁴⁶ Véase su obra *¿Existe una filosofía en nuestra América?*, Siglo XXI, México 1968.

⁴⁷ Sobre este tema hay otro capítulo en esta obra de Cambridge. Sólo queremos aquí destacar que la llamada «teoría de la dependencia, al permitir descubrir la causa de la pobreza estructural latinoamericana, fue uno de los originantes teóricos o científicos de la teología de la liberación.» Es un hecho innegable.

⁴⁸ Del primero: «Consideraciones teológicas sobre la liberación del hombre», en *IDOC* (Bogotá) 43 (1968), pp. 242-248; ídem, «La liberación humana desde una perspectiva teológica», en *Mensaje* 168 (1968), pp. 175-179; del segundo: *Toward a theology of Liberation*, Princeton 1968; ídem, *Tomorrow's child*, Nueva York 1972.

⁴⁹ Montevideo 1969.

⁵⁰ Cf. «Teología de la Liberación», JEC, Montevideo 1970.

españoles, sino de muchos países europeos⁵¹. Revistas tales como *Víspera* (Montevideo), *Fichas ISAL*, *Cristianismo y Sociedad*, *Servicio de Documentación* (JEC), *Pastoral Popular* (Santiago de Chile), *Diálogo* (Panamá), *Servir* (México), *Sic* (Caracas), y posteriormente *Páginas* (Lima) o *Puebla* (Petrópolis), serán órganos del movimiento teológico.

En este momento la teología de la liberación era algo así como la reflexión oficial del CELAM, de sus encuentros e institutos, de los grupos hegemónicos de la Iglesia latinoamericana. Es por ello por lo que desde 1972 en Sucre, con la presencia del nuevo secretario ejecutivo en el CELAM, comienza la crítica a la teología de la liberación. Los teólogos que sustentan sus tesis son excluidos de los institutos del CELAM, por política clara emanada de ciertos grupos de la Curia romana, período que culminará en 1984 con el juicio de Leonardo Boff ante la Congregación de la Doctrina de la Fe en Roma, por decisión del cardenal J. Ratzinger, y con la «Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación», del 6 de agosto de ese año.

En esos doce años (1972-1984), la teología de la liberación no dejó de crecer, ni por el número de sus teólogos, ni por el de sus obras, ni por su influencia. Se trataba de un movimiento intelectual arraigado en el pueblo de los pobres a lo largo de todo el continente, que sufre la persecución de las dictaduras de «seguridad nacional», y la cólera de muchos prelados conservadores. La crítica a la teología de la liberación se dejó ver en encuentros tales como los realizados en Bogotá en 1973⁵² o en Toledo en 1974⁵³. Por su parte, la teología de la liberación arraigaba en Estados Unidos desde el Encuentro de Detroit (1975)⁵⁴; se aseguraba en todo el continente por el I Encuentro Latinoamericano en México (1975)⁵⁵; crecía en el Tercer Mundo con la fundación de la Asociación Ecuménica de Teólogos del

⁵¹ Véase *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, Instituto de Fe y Secularidad, Sígueme, Salamanca 1973; en dicho encuentro se proyectó el número especial sobre teología de la liberación publicado en *Concilium*, revista internacional de teología, 96 (1974).

⁵² Cf. *Liberación: diálogos en el CELAM*, Bogotá 1974, donde cabe destacarse la contribución de B. Kloppenburg, «Las tentaciones de la teología de la liberación» (pp. 401-515), de J. Mejía, «La liberación, aspectos bíblicos» (pp. 271-307).

⁵³ Con el título de *Teología de la liberación. Conversaciones de Toledo*, Burgos 1970.

⁵⁴ *Theology in the Americas*, Orbis, Nueva York 1976.

⁵⁵ Cf. *Cautiverio y Liberación*, México 1976, editado por Enrique Ruiz Maldonado; cf. *Christus* 479 (1975), pp. 62-70.

Tercer Mundo (EATWOT) en Tanzania (1976)⁵⁶, y sus restantes encuentros⁵⁷. Hubo entonces maduración en profundidad⁵⁸.

Por su parte, las críticas contra la teología de la liberación aumentaban desde ciertos sectores. El grupo «Iglesias y liberación» se reúne en Roma del 2 al 7 de marzo de 1976⁵⁹. B. Kloppenburg escribe el folleto *Iglesia popular*⁶⁰. Este grupo se expresa en revistas tales como *Medellín y Tierra Nueva* (Bogotá).

La teología de la liberación, mientras tanto, se desarrolla en muchas de sus dimensiones. En la cuestión de la cultura afroamericana y en referencia a la discriminación racista⁶¹; sobre la teología de la liberación femenina⁶² en la situación del indígena latinoamericano⁶³; en la problemática de la religiosidad popular⁶⁴; en la historia de la Iglesia -que no sólo crece y se

⁵⁶ Publicado en *The emergent Gospel*. Orbis, Nueva York 1976 (también en francés, en Harmattan, París 1977, en portugués, etc.).

⁵⁷ Los Encuentros fueron: el primero, del 5 al 12 de Agosto de 1976, en Dar es-Salaam (Tanzania), como hemos dicho; el segundo, del 17 al 23 de diciembre de 1977, en Accra (Ghana); el tercero, en enero de 1979, en Wennspuwa (Sri Lanka); el cuarto, del 20 de febrero al 2 de marzo de 1980, en São Paulo; el quinto, del 17 al 29 de agosto de 1981, en Nueva Delhi; el sexto, del 5 al 13 de enero de 1983, en Ginebra; el séptimo, del 7 al 14 de diciembre de 1986, en Oaxtepec (México). Cf. E. Dussel, «Teología de la Periferia y del Centro, ¿encuentro o confrontación?», en *Concilium* 191 (1984), pp. 141-154; ídem, *Hipótesis para una historia de la teología en América Latina*, pp. 62-63.

⁵⁸ Cf. mi obra *Hipótesis para una Historia de la Teología en América Latina*, pp. 55ss. Son obras de esta época, por ejemplo: *Capitalismo, violencia y antívida*. ed. E. Tamez-S. Trinidad, DEI, San José 1978, t. I-II; de Franz Hinkelammert, *Las armas ideológicas de la muerte*, DEI, San José 1977; del mismo autor, *Ideología del sometimiento*, DEI, San José 1977; Leonardo Boff, *Eclesiogénesis*. Vozes, Petrópolis 1977; Clodovis Boff, *Comunidade Eclesial. comunidade politica*, Vozes, Petrópolis 1978; Gustavo Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*. CEP, Lima 1979; ed. colectiva, *Cruz y resurrección*. CRT-Servir, México 1978.

⁵⁹ *Kirche und Befreiung*. Pattloch, Aschaffenburg 1975, del Encuentro del 12 al 13 de octubre de 1973; del mismo grupo, *Utopie und Befreiung*, ídem 1976; etcétera.

⁶⁰ Ed. Paulinas, Bogotá 1977.

⁶¹ Cf. E. Dussel, «Racismo, América Latina negra y teología de la liberación», en *Servir* 86 (1980), pp. 163-210; CIMI, *¿Cómo enfrentar el racismo de la década del 80?* CELADEC, Lima 1980.

⁶² Cf. CEHILA, *A mulher pobre na História da Igreja Latinoamericana*. Paulinas, São Paulo 1984. Se han celebrado reuniones de teólogas, estudiando la cuestión en México (1979), en Buenos Aires (1985) y en Oaxtepec (1986). Véase el tema en *SIAL* 18 (1985), pp. 26-29.

⁶³ Se han realizado simposios tales como «Movimiento indígena y teología de la liberación», del 3 al 8 de septiembre de 1979 (Chiapas). Cf. CEHILA. *Das reduções latino-americanas as lutas indígenas autais*. Paulinas, São Paulo 1982.

⁶⁴ Cf. E. Dussel, «Religiosidad popular latinoamericana», en *Cristianismo y Sociedad* 88 (1986), pp. 103-112.

desarrolla la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA)⁶⁵, sino que se funda una Comisión de Trabajo para la Historia de la Iglesia en el Tercer Mundo⁶⁶.

Quizá el aspecto más estratégico, en cuanto a una posible teología, es la redefinición de la función de la religión en los procesos de cambio social. El Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) declaraba el 7 de octubre de 1980, en clara consonancia con la teología de la liberación:

«Los sandinistas afirmamos que nuestra experiencia demuestra que cuando los cristianos, apoyándose en su fe, son capaces de responder a las necesidades del pueblo y de la historia, sus mismas creencias los impulsan a la militancia revolucionaria»⁶⁷.

Después de la aparición del «Documento de Consulta» en 1978, con vistas a la II Conferencia de Puebla, que significó una polémica teológica nunca vista en el continente en toda su historia⁶⁸, todavía la teología de la liberación no había alcanzado el nivel de la opinión pública cotidiana mundial.

En 1984, los obispos de Perú deciden al final de abril no emitir ningún juicio sobre la obra teológica de Gustavo Gutiérrez, juicio pedido por la Congregación de la Doctrina de la Fe (por el cardenal Josef Ratzinger), y todo esto después de cuatro asambleas generales dedicadas al debate del tema. El cardenal de Lima fue atacado por publicaciones del Opus Dei. La cuestión debió entonces centrarse en Roma misma.

⁶⁵ La Comisión, fundada en Quito en 1973, ha realizado simposios de estudios anualmente y ha publicado numerosas obras de historia de la Iglesia latinoamericana. Además de la *Historia General de la Iglesia en América Latina*, publica materiales de historia de la teología en América Latina, sobre las comunidades y Ordenes religiosas, una *Historia mínima* de la Iglesia por países (en la que han aparecido ya las «historias mínimas» de Chile, Paraguay, Costa Rica, Nicaragua, Brasil, Perú, y la obra de Jean Bastian sobre el protestantismo), historia de la Iglesia a nivel popular (apoyada con audiovisuales de historia de la Iglesia editados en Bogotá); ciclos de estudios mensuales y cuatrimestrales en São Paulo y México y en otros lugares de América Latina. Se intenta organizar una Maestría universitaria de Historia de la Iglesia en América Latina.

⁶⁶ La Asociación de Teólogos para el Tercer Mundo fundó una *Working Commission for Church History in the Third World* (desde 1983), la que ha organizado por su parte la *African Association of Church History* (Nairobi, 1986), y en 1987 inició los trabajos de la *Asian Association of Church History*.

⁶⁷ Véase la declaración del FSLN, Managua, párrafo 2.

⁶⁸ Véase mi *De Medellín a Puebla*, pp. 447-497. La obra de Leonardo Boff *Iglesia: carisma o poder*, Vozes, Petrópolis 1981, marcará una época. Hay que destacar todavía *La lucha de los dioses*, ed. P. Richard-S. Croatto, etc., DEI, San José 1980; Franz Hinkelammert, *La crítica de la razón utópica*, DEI, San José 1984, indica una nueva etapa en la teología de la liberación.

La «Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación (*Libertatis nuntius*)», que es firmada el 6 de agosto y dada a conocer el 3 de septiembre de 1984, lanzó contra su voluntad a la luz mundial la teología latinoamericana. Los teólogos de *Concilium* advirtieron sobre la inoportunidad de dicho documento⁶⁹, donde firmaba ahora Yves Congar. Poco después Karl Rahner escribirá al cardenal de Lima:

«La teología de la liberación es del todo ortodoxa. Es consciente de su significado limitado dentro de la globalidad de la teología católica. Además es consciente -y con razón- de que la voz de los pobres debe ser escuchada en la teología en el contexto de la Iglesia latinoamericana»⁷⁰.

Apareció entonces la «Instrucción» y Leonardo Boff fue llamado a Roma a responder algunas preguntas ante la Congregación de la Fe. La prensa mundial atendió por primera vez el cuestionamiento de la teología de la liberación. El Santo Oficio se enfrentaba a la «opinión pública». La «Instrucción», paradójicamente, muestra demasiada debilidad argumentativa. Por lo que Juan Luis Segundo, el único que tuvo la paciencia de estudiar la cuestión en profundidad, concluye:

«A mi parecer, y después del análisis más cuidadoso de que soy capaz, el documento emanado de ella [la Congregación de la Doctrina de la Fe] no ha presentado aún la prueba de que la teología de la liberación, en sus líneas más básicas y fundamentales conocidas universalmente, sea una *grave desviación de la fe cristiana* y, menos aún, *una negación práctica de la misma* [...]»⁷¹.

Mientras tanto el nuevo general de los jesuitas, el P. Peter Hans Kolvenbach, sucesor del P. Arrope, en una visita a América Latina, se expresa sobre la situación de la Iglesia el 13 de octubre de 1984 en Caracas:

«América Latina ha abierto a los jesuitas los ojos por el amor preferencial por los pobres y a la verdadera liberación integral del hombre, como prospectiva prioritaria de la misión actual de la Compañía»⁷².

El 29 de septiembre del mismo año, un documento de la Conferencia Episcopal peruana sobre la teología de la liberación vuelve a repetir que

⁶⁹ Véase el documento en Cayetano De Lella, *Cristianismo y liberación*, Nuevo Mar, México 1986, p. 225.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 254.

⁷¹ *Teología de la liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1985, p. 95. El teólogo concluye que la teología subyacente en la «Instrucción» contradice la teología del Concilio Vaticano II; es decir, «no hay una continuidad visible entre diferentes expresiones del magisterio ordinario» (*ibid.*, p. 94). Libro valiente y necesario.

⁷² *SIAL* 1 (1985), p. 12.

«aquí no se ha condenado a nadie», por el portavoz Mons. Augusto Vargas Almazora, secretario general de la Conferencia. El documento fue dado a conocer después de la visita de los obispos peruanos a Roma.

Mientras tanto, en enero de 1985, Mons. López Trujillo intenta lanzar contra la teología de la liberación un nuevo proyecto teológico. Con ese fin realiza en Arequipa un encuentro teológico sobre la «teología de la reconciliación», para cumplir con la exhortación de Juan Pablo II. El Congreso reúne, según informes de prensa, a unos 500 participantes, entre los que hay muchos simpatizantes del Opus Dei y de Comunión y Liberación.

El proceso contra Leonardo Boff continuaba. Así, el 20 de marzo de 1985 se notifica oficialmente desde la congregación de la Doctrina de la Fe que su obra *Iglesia: carisma y poder* ha sido censurada, noticia que aparece en *L' Osservatore Romano*.

En Brasil, la CNBB, reunida en Itaiçí el 19 de abril de 1985, publica una «Carta a los agentes pastorales y de las comunidades», sobre *Libertad cristiana y liberalismo*. En cierta manera es una respuesta a la «Instrucción» de la Congregación de la Doctrina de la Fe y una defensa de la teología de la liberación. Los obispos escriben:

«Es necesario evitar, en la reflexión teológica como en la acción pastoral, el unilateralismo o reduccionismo que niegan aspectos esenciales del misterio cristiano. Debe buscarse una síntesis integrativa de los diversos aspectos necesarios en una liberación integral: no sólo pecado individual, ni sólo pecado social; ni sólo ortodoxia, ni sólo ortopraxia; ni sólo dimensión espiritual, ni sólo dimensión sociopolítica; ni sólo conversión del corazón, ni sólo transformación de estructuras [...] Ser fiel a la verdad de Cristo, a la Iglesia y al hombre, al mismo tiempo a la llamada de Dios presente en la realidad histórica»⁷³.

Por último, apareció en 1986 la «Instrucción sobre la libertad cristiana y la liberación (*Libertatis conscientia*). En realidad se refiere más a la necesidad de la libertad religiosa (por ejemplo, como la necesitaba Polonia) que a la liberación de la miseria y la pobreza (que es la situación latinoamericana).

De todas maneras, el 9 de abril de 1986, Juan Pablo II expresa a los obispos de Brasil:

«La teología de la liberación no es sólo oportuna, sino útil y necesaria. Ella debe constituir una nueva etapa, estrechamente conexas con las precedentes, de la cual reflexión iniciada con la Tradición apostólica y continuada

⁷³ *SIAL* 14 (1985), p. 9.

con los Padres y doctores, con el magisterio ordinario y extraordinario y, en época más reciente, con el rico patrimonio de la Doctrina Social de la Iglesia en los documentos que van desde *Rerum novarum* hasta *Laborem exercens*».

En ese momento, los teólogos de la liberación comenzaban a redactar la colección «Teología y Liberación», proyectada en cincuenta tomos. De ellos han ido apareciendo en los últimos años los siguientes: de Jorge Pixley y Clodovis Boff, *Opción por los pobres*; de Eduardo Hoornaert, *La memoria del pueblo cristiano*; de Ronaldo Muñoz, *Dios de los cristianos*; de Leonardo Boff, *La Trinidad: la sociedad y la liberación*; de José Comblin, *El Espíritu Santo*; de Enrique Dussel, *Ética comunitaria*; de Yvonne Gebara y M. Bingemer, *María, Madre de Dios y Madre de los pobres*; de J. de Santa Ana, *Ecumenismo y liberación*; de Marcelo Barros y José L. Caravias, *Teología de la tierra*, y muchos otros. Representan una visión de conjunto sobre los problemas teológicos latinoamericanos. Hay además dos voluminosos tomos titulados *Mysterium Liberationis*, editados por Ignacio Ellacuría (*post mortem*) y Jon Sobrino⁷⁴, que ofrecen en un reducido número de artículos los temas fundamentales.

Por su parte, en septiembre de 1986, los dominicos, en Bogotá, reunieron a veinticinco teólogos de la Orden, de América y Europa, y dieron a conocer una pieza teológica muy importante sobre «Buena nueva para los pobres», cuyos capítulos son: «1. Situación de dominación, agresión y muerte en América Latina; 2. Conflicto, servicio y comunión; 3. Presencia de la Iglesia en América Latina; 4. La Iglesia de los pobres». La importancia de este notable documento estriba en su precisión teológica y en su opción decidida por los pobres. Así, en el capítulo IV, sobre «La Iglesia de los pobres», se distingue entre «Iglesia de los pobres, Iglesia del pueblo e Iglesia popular», y se concluye la opción de «la Orden Dominicana por la Iglesia de los pobres». Documento realmente valiente, claro, teológico.

Mientras tanto, desde el 6 de diciembre de ese año, EATWOT celebraba su Asamblea ordinaria en Oaxtepec (México). Al mismo tiempo, en el III Encuentro Internacional de Mujeres Teólogas, se concluye:

«Entre los esfuerzos por la liberación de la opresión, el quehacer teológico es para la mujer un modo particular de lucha por el derecho a la vida" Su manera de hacer teología nace de la experiencia de la discriminación por el hecho de ser mujer y por ser parte del Tercer Mundo»⁷⁵.

⁷⁴ Editorial Trotta, Madrid.

⁷⁵ CENCOS, *Iglesia* 37 (1986), p. 87.

En Cuba se celebraba del 25 al 30 de mayo una conferencia sobre «La relación de la teología de la liberación con la lucha por la paz», en La Habana.

Por presión romana, el arzobispo de Lima llama la atención sobre correcciones que deben incorporarse al texto de la *Teología de la Liberación* de Gustavo Gutiérrez, el 17 de septiembre de 1990.

Desde noviembre de 1989 existe un nuevo reto: la crisis del socialismo real, tanto en Europa del Este como en la misma Unión Soviética⁷⁶. Algunos teólogos, como J. Tischner en Polonia, han creído que la crisis del socialismo, y del marxismo como teoría, sería igualmente la crisis de la teología de la liberación. Sin embargo, y esto se verá claramente en los próximos decenios, la teología de la liberación no depende del marxismo como su inspiración principal, ni mucho menos. Tiene, por el contrario, la capacidad de revitalizarlo, si fuera necesario y con vistas al proyecto histórico de liberación de los pobres, de los oprimidos en el continente latinoamericano⁷⁷.

Y, por último, ante el proceso gigantesco de «empobrecimiento» de América Latina, dentro de un modelo de capitalismo periférico recesivo -exigido por el FMI y el BM-, la teología deberá permanecer fiel en saber expresar el grito de los oprimidos. Es insoslayable, y es una responsabilidad histórica.

En noviembre de 1989 un teólogo de la liberación fue martirizado (el padre Ignacio Ellacuría) en El Salvador; el 7 de febrero de 1991 otro teólogo, líder de las Comunidades de Base y sacerdote salesiano (Jean Bertrand Aristide), era investido de la presidencia de la República de Haití. ¡Dos signos de los tiempos!

En la teología de la liberación, el «pueblo cristiano» latinoamericano encuentra una explicación y justificación de sus movimientos de liberación histórica.

Para concluir este tema, Mons. José Dammert, presidente de la Conferencia episcopal de Perú, se expresaba así en 1991:

«La Iglesia busca la unidad. Es verdad, de todos modos, que ha habido problemas con la teología de la liberación, pero esta cuestión ha sido resuelta».

⁷⁶ Excelente documento de Clodovis Boff: «La crisis del socialismo y la Iglesia de la liberación» (*SIAL* 3 [1991], pp. 26-31).

⁷⁷ Por nuestra parte hemos terminado un volumen tercero sobre la obra madura de Marx [*El último Marx* (1863-1882), ya citado], que abre la puerta a una reinterpretación completa de la obra de Marx.

A lo que el periodista le lanza la pregunta «¿Quiere decir que esta corriente ha perdido toda validez en Perú?». Y el obispo replica:

«No, no, no, mantiene todavía todo su valor. Justamente la teología de la liberación recoge la fuerza de la opción por los pobres y esto significa que hay que obrar a partir de ellos. Quizá hayamos sido demasiado verticalistas; mientras que esta teología parte de lo que el pueblo siente y desde allí se puede orientar el trabajo»⁷⁸.

5. La Iglesia y los Estados de «seguridad nacional»

El movimiento conservador católico en América Latina tiene larga historia. En el siglo XX no puede olvidarse que la reacción antiliberal y antipositivista fue, al mismo tiempo, anticomunista militante, franquista y hasta fascista en muchas ocasiones, desde 1920 en adelante. Un Jackson de Figueiredo, fundador de *A Ordem*, que en su origen significaba una renovación católica, años después justificará cruzadas antisocialistas en Brasil. En la década de los años treinta, Acción Católica tenía un ideal nacionalista, hasta populista (acorde con la burguesía nacional naciente). El triunfo del franquismo en 1939 inclinará la balanza de muchos católicos hacia los movimientos derechistas de la época. Después de la guerra, en la década de los cincuenta, movimientos como *Fiducia* o *Tradición, Familia y Propiedad* (en Chile, Brasil, Argentina, etc.) liderarán grupos de jóvenes con ideales fascistas. Obispos como Proença Sigaud, Vicente Scherer o Angelo Rossi en Brasil, lanzarán campañas que al presentarse como anticomunistas apoyarán al capitalismo de manera militante. Gustavo Corção, que en una etapa anterior significó una posición progresista, desde 1960, por el contrario, afirma un conservadurismo intransigente. Todo esto influenciará las posiciones ideológicas de las fuerzas armadas en el Cono Sur que, además del adiestramiento en las escuelas militares norteamericanas, producirán una ideología católica neoconservadora generada en el propio ambiente de la Iglesia de cada país. En Argentina, el movimiento nacionalista católico tuvo mucha importancia en la Escuela Militar. Todo esto permitirá la elaboración de la doctrina de la «seguridad nacional», que en el Cono sur adquiere matices propiamente católicos. Posición, por otra parte, apoyada por obispos, arzobispos y cardenales de conocida autoridad.

Otra línea, que pudiera denominarse liberal democrática (que surge desde 1939 con la Falange chilena, futura Democracia Cristiana), el reformismo sindicalista confesional (como la Confederación Latinoamericana de

⁷⁸ *SIAL* 8 (1981), p. 13.

Sindicatos Cristianos, CLASC) o el desarrollismo eclesial (cuyo mejor ejemplo sería el P. Roger Vekemans, originariamente en Chile con la Democracia Cristiana, y posteriormente, desde 1970, en Bogotá, y que tanta importancia tendrá en relación con el presbítero Alfonso López Trujillo, de Bogotá), significan tradiciones que no deben ser confundidas con las del conservadurismo tradicionalista o derechista, y que por ello tendrán la hegemonía a partir de 1972 -firmemente apoyadas desde Roma por posiciones tales como las del cardenal Sebastino Baggio desde la congregación de obispos-. Por último, y ya en la década de los ochenta, movimientos como el ya nombrado «Comunione e Liberazione» (de origen italiano), los catecumenados, grupos carismáticos, que se unen al Opus Dei (que se origina en España en 1928 y se expande desde la década de los sesenta por toda América Latina), coincidirán en una opción que se opondrá al movimiento de las comunidades eclesiales de base o a la teología de la liberación. El cardenal romano Josef Ratzinger, con su obra *Rapporto sulla fede* (1984), apoya estos procesos de «restauración» católica en América Latina.

Lo peor es que esta etapa, desde 1972 en adelante, será la de la década del terror desatada por los gobiernos militaristas, las bandas paramilitares, los grupos de extrema derecha. Las fechas a recordar son: 31 de marzo de 1964, golpe de Estado en Brasil; 21 de agosto de 1971, golpe de Estado en Bolivia; 27 de junio de 1973, disolución del Congreso en Uruguay; 11 de septiembre de 1973, golpe de Estado en Chile; 28 de agosto de 1975, Francisco Morales Bermúdez se inclina hacia la derecha en Perú; 13 de enero de 1976, derechización del Gobierno en Ecuador; 24 de marzo de 1976, golpe de Estado en Argentina. Si a esto debiéramos agregarle la continuidad de Stroessner en Paraguay, Duvalier en Haití, Balaguer en Santo Domingo, Somoza en Nicaragua, y otras dictaduras en Guatemala, Honduras y El Salvador, la realidad latinoamericana había adquirido un sombrío aspecto. La expansión del capital internacional y la nueva dominación exigía una ideología coherente. Lo expresa Augusto Pinochet en la VI Asamblea de la OEA, en 1976, en Santiago:

«La *civilización occidental y cristiana*, de la que formamos parte de modo irrenunciable, está interiormente debilitada y exteriormente agredida. La guerra ideológica, que compromete la soberanía de los Estados libres y la dignidad esencial del hombre, no deja lugar para neutralismos cómodos. Mientras en la acción política interna diversos países comprobamos la agresión ideológica y social de una doctrina que, bajo el disfraz de una supuesta redención proletaria, esconde su objetivo de implantar la tiranía comunista».

Ante este hecho surge una doctrina integral de la «guerra total», en el nivel de la estrategia política, económica neoliberal, psicosocial y militar. La doctrina de la «seguridad nacional» aparecida en Estados Unidos desde la Segunda Guerra Mundial, expandida por la CIA, la aplican los militares latinoamericanos para dar estructuralmente la posibilidad política de la expansión del capital del centro.

La represión sistemática del pueblo era la finalidad política. El mantener la tasa de ganancia de los capitales extranjeros era la finalidad económica. Los mártires de la Iglesia serán centenares, millares en estos años tétricos de las «guerras sucias» que la Historia no puede olvidar.

Muchos miembros de la Iglesia se jugaron sus vidas en la defensa de los derechos humanos. Veamos algunos ejemplos de esa defensa. El 17 de abril de 1981, el obispo de Cuernavaca, don Sergio Méndez Arceo, excomulga a los que hayan torturado en el estado de Morelos a campesinos y opositores al Gobierno. Este tipo de excomunión la había practicado don Carlos González en la diócesis de Talca (Chile)⁷⁹. Entre decenas de ellos, la Comisión archidiocesana de Pastoral de Montevideo da a conocer un documento sobre «La violación de los derechos humanos. Elementos para la reflexión de la comunidad cristiana»⁸⁰. En él se trata la cuestión de la violación de los derechos humanos «en los años de gobierno *de facto*»:

«Estamos hoy conscientes de que tenemos necesidad de una profunda reconstrucción ética de los valores que guían nuestra existencia. Sólo así cumpliremos un paso importante en la pacificación de los espíritus y hacia la deseada reconciliación»⁸¹.

En Argentina, en 1986, Adolfo Pérez Esquivel todavía declaraba que:

«Difícilmente podrá consolidarse la democracia, y sobrevivir, si todos los responsables de los crímenes contra la humanidad cometidos en mi país no son juzgados y condenados. Es necesario reformar las fuerzas armadas y otras instituciones: no basta con unas elecciones para construir la democracia»⁸².

En América Central se dice que la «Iglesia guatemalteca ha pagado duramente esta situación de violación de los derechos humanos: 20 sacerdotes o religiosos han sido asesinados desde 1976 a 1985; algunos centenares de catequistas o agentes pastorales laicos fueron asesinados en

⁷⁹ *SIAL* 11 (1981), p. 9.

⁸⁰ *SIAL* 22 (1986), pp. 45ss.

⁸¹ *Ibid.*, p.5.

⁸² *Ibid.*, p.7.

cumplimiento de su ministerio: portar una Biblia es en Guatemala una potencial condena de muerte»⁸³.

En su ayuno como testimonio de espiritualidad, Miguel D'Escoto concibió la idea de realizar una «Semana Internacional por la Paz». Se organizó del 8 al 15 de septiembre de 1985. Se trataba de una reunión por la «Insurrección evangélica» convocada por el ministro D'Escoto, con asistencia, entre otros, de Frei Betto, Mons. Pedro Casaldáliga⁸⁴, Clodovis y Leonardo Boff, Giulio Girardi, etc. Allí se meditó la relación entre la paz y el amor, la guerra y el pecado.

En efecto, la industria bélica es la que crea los instrumentos de la muerte. En el cuadro comparativo de Argentina y Brasil puede observarse cómo en los países de mayor tonura y represión se compraban y producían igualmente más armas:

IMPORTACIONES DE ARMAS
(en millones de dólares)

	1972	1977	1979	1982
Brasil	60	100	210	30
Argentina	60	40	490	300

Esto demostraría que Brasil desde 1979 comenzó a autoabastecerse de armas, no así Argentina.

EXPORTACIÓN DE ARMAS
(en millones de dólares)

	1972	1977	1979	1982
Brasil	-	20	120	625

(Fuente: *Latin American News Letters*, 11 de marzo de 1984)

⁸³ *SIAL* 18 (1985), p. 1.

⁸⁴ Véanse las hermosas palabras de Mons. Casaldáliga, en *SIAL* 20 (1985), página 21.

La presencia norteamericana tanto por la instrucción de los militares latinoamericanos en sus escuelas de guerra como por la venta de armas, fue claramente criticada en octubre de 1983 en una carta dirigida a Ronald Reagan desde Puerto Rico por la Conferencia de Religiosos condenando la militarización de este país, especialmente la isla de Vieques:

«La invasión de Granada fue preparada dos años antes en las aguas y sobre las playas de la isla Vieques; las tropas invasoras partieron de la base Roosevelt Roads en Puerto Rico; la Guardia Nacional de Puerto Rico es utilizada actualmente para instruir a tropas de Honduras, El Salvador y otros países de América Central. Se intensifica el reclutamiento de jóvenes portorriqueños en las fuerzas armadas norteamericanas para ser utilizados eventualmente en actividades militares en Centroamérica»⁸⁵.

Consideremos algunos países del Cono Sur donde la Iglesia ha vivido de una manera más apremiante la experiencias de la persecución y el martirio por parte de los gobiernos de «seguridad nacional».

En *Brasil*⁸⁵, el golpe militar de 1964 produce durante cuatro años un profundo ataque a la Iglesia. Helder Câmara deja la secretaría de la CNMM y es nombrado arzobispo de Olinda-Recife. El cardenal A. Rossi es elegido presidente de la CNBB. La Conferencia no tiene liderazgo ni voluntad de conducción. Comienza la persecución de los dirigentes de AC, JOC, JUC y Acción Popular. El MEB es desarticulado. Es la primera experiencia de un gobierno militar de «seguridad nacional».

Sólo en 1968 comienza una nueva época, y la Iglesia brasileña desde ese año tomará el liderazgo de la Iglesia latinoamericana -reemplazando a la Iglesia chilena, que desde la muerte de Mons. Larráin en 1966 y por el ascenso de la Democracia Cristiana, pierde claridad e impulso renovador-. Al mismo tiempo que es lanzada una persecución en regla contra los cristianos -las torturas del padre Tito de Alencar OP de São Paulo y Frei Betto son de los primeros casos de tortura a religiosos-. El padre Rodolfo Lunkenbein fue asesinado el 15 de julio de 1976, y João Bosco Penido Burnier el 11 de octubre del mismo año. El 22 de junio de 1982 se condena

⁸⁵ Servir 2 (1984).

⁸⁶ Cf. José Oscar Beozzo, «La Iglesia en Brasil (1930-1939)», en *Historia General de la Iglesia en América Latina*, tomo III/1 (inédito); Thomas Bruneau, *O catolicismo brasileiro em época de transição*, Loyola, São Paulo 1974; y del mismo, *The Church in Brazil; the Politics of Religion*, University of Texas Press, Austin 1982; Ralph Della Cava, *Short-term Politics and Long-term Religion in Brazil*, Wilson Center, Washington 1978.

a Aristides Camio y François Gouriou a 15 y 10 años de prisión respectivamente, por sus compromisos en favor de los campesinos de São Geraldo do Araguaia.

Desde 1968, año de la elección como presidente de la CNBB de Aloisio Lorscheider, todo había cambiado de orientación. En medio del enfrentamiento de la Iglesia contra el Estado militarista, nace la experiencia de las comunidades eclesiales de base, que llegan muy pronto a ser varios miles. El I Encuentro Nacional se celebra en la diócesis de Vitoria en 1975; el II Encuentro será en João Pessoa en 1978; el IV en Itaici en 1981, como hemos visto.

El mismo A. Lorscheider era elegido ahora presidente del CELAM, y Mons. Ivo Lorscheider ocupaba el lugar de presidente de la CNBB. El 6 de mayo de 1973 los obispos del Nordeste, en el documento denominado «He oído el clamor de mi pueblo», proponen un claro modelo de Iglesia.

«Solamente él, el pueblo de los sertãos y de las ciudades, en la unión y en el trabajo, en la fe y en la esperanza, puede ser esa Iglesia de Cristo que invita, esa Iglesia que obra por la liberación. Y es solamente en la medida en que entramos en las aguas del Evangelio que nos volvemos Iglesia, *Iglesia-pueblo*, Pueblo de Dios»⁸⁷.

En el frente obrero, el cardenal Evaristo Arns, en São Paulo, apoya la huelga de los metalúrgicos de su área; y en 1984 apoya todavía a 3.000 profesores de la enseñanza pública, no católica, por ataques de la prensa de derecha. En el frente campesino, Mons. Pedro Casaldáliga trabaja en el *sertão* pobre y en medio de la crisis. En el V Encuentro Nacional de la CEB, del 4 al 8 de julio de 1983, en Canindé, declaraban:

«El hambre generalizada en nuestro pueblo nunca fue mayor en nuestra historia»⁸⁸.

Mons. Tomás Balduino, en el frente indígena, presidente del CIMI (Consejo Indígena de Misiones), alienta y defiende a los primitivos habitantes del Brasil, transformando a la Iglesia en la única fuerza que evita un genocidio total.

Del 28 al 31 de agosto de 1984, se reúne la XXII Asamblea General de la CNBB y dio a conocer un documento sobre «Nordeste. Desafío a la misión de la Iglesia en el Brasil», largo documento con 132 apartados. De 36 millones de habitantes del Nordeste, 27 fueron víctimas del hambre

⁸⁷ *Brasil ¿Milagro o Engaño?*, CEP, Lima 1973, p. 110.

⁸⁸ *SIAL* 111 (1983), p. 2.

en 1983, entre los cuales el 45% están por debajo de los 25 dólares de PIB «por año» (uno de los más bajos del planeta, y muy por debajo de la pobreza absoluta; números 2-9 del documento). Con una mortalidad del 107 por 1000 (en Brasil es del 68 por 1000), la esperanza de vida de un niño es de 52 años. La causa de esta miseria consiste en la concentración de la tierra en muy pocas manos (10.000 propietarios poseen 29 millones de hectáreas, mientras que 1,6 millones de campesinos pobres poseen sólo 4,5 millones de hectáreas). y declara en el número 104:

«El sistema vigente capitalista -salvaje, dependiente, es causa de marginación- recibe cada vez más ayuda por parte de la política oficial del Gobierno, a través de incentivos al latifundio y al monocultivo de la región, favoreciendo a la oligarquía dominante, la opresión política y la esclavitud económica, y propiciando, a causa de la impunidad, la práctica de todos los tipos de corrupción. La consecuencia de todo esto es la desocupación y la subocupación crecientes, la emigración forzada, el aumento desenfrenado del costo de la vida, la subalimentación y el hambre, la creciente violencia, la desunión de la familia, la destrucción de la cultura del pueblo, la subversión de los valores, el debilitamiento de la fe y la muerte de la esperanza, de la juventud»⁸⁹.

Se había producido un proceso de abandono del campo y una marginalización creciente en las ciudades.

MIGRACIÓN URBANA EN BRASIL
(en millones de habitantes)

	Población rural	Población urbana
1940	28	12
1960	38	31
1970	41	52
1980	38	80

Desde la época del general Geisel (1974-1979) había comenzado una cierta distensión política, «retorno a los cuarteles», de los militares, lo que permitirá pasar a una nueva etapa de la historia de Brasil -y de América

⁸⁹ *SIAL* 3 (1985), p. 19.

Latina. La Iglesia Brasileña, enfrentada al Estado de «seguridad nacional» pudo abrirse a la situación de democracia formal, al final de la dictadura, con una enorme autoridad moral en medio del pueblo.

Las comunidades eclesiales de base, de todas maneras, deberán afrontar una nueva crisis: la de su compromiso político pluralista. Aunque el *Partido Trabalhista* de Lula atraerá a muchos militantes de las CEBs, sin embargo, hay una libertad política que debe madurar.

En *Argentina*, en cambio, la situación será muy diferente⁹⁰. En una etapa intermedia (1955-1973) la Iglesia se escinde en dos posiciones: una opta por una alianza con las clases dominantes (primero desarrollista bajo Frondizi, después militarista con Onganía), y la otra se compromete con las clases populares (cuyo exponente más conocido serán los Sacerdotes del Tercer Mundo). Ante una jerarquía conservadora, cuidadosamente elegida por los nuncios de turno (cuya cabeza fue el cardenal Antonio Caggiano, obispo de las Fuerzas Armadas igualmente), el clero joven sobrellevó el peso de la renovación eclesial desde el Concilio a Medellín, sufriendo además la represión que se inicia desde 1973 con la derecha peronista.

La matanza de Ezeiza, el 20 de junio de 1973, muestra ya el rostro de una realidad que durará hasta hoy. «La nueva derecha, en la cual la diferencia entre peronistas y no peronistas se atenúa y va siendo reemplazada por un embrión de nueva coalición en el poder, se afirma, logra el control del Gobierno y del Estado, y lo consolida aún más después de la muerte de Perón el 1 de julio de 1974»⁹¹. En efecto, desde la renuncia de Cámpora el 13 de julio de 1973, hasta las elecciones nacionales del 23 de septiembre que llevan a Juan Domingo Perón a la presidencia por tercera vez, poder que asume el 12 de octubre hasta su muerte, se ha ido produciendo un proceso de represión creciente de los grupos populares. Cuando asciende al poder Isabel Martínez de Perón, el 19 de julio, en realidad el control queda en manos de López Rega, vinculado a la CIA y jefe indiscutido de las AAA (tristemente célebre «Escuadrón de la Muerte» argentino), proceso que

⁹⁰ Cf. Gerardo Farrell, *Iglesia y pueblo en Argentina (1960-1974)*, Patria Grande, Buenos Aires 1976; Antonio Quarracino, «La Iglesia en Argentina en los últimos cincuenta años», en *Criterio* 1777 (1977), pp. 724ss; Juan Carlos Zuretti, *Nueva Historia eclesiástica argentina*, Buenos Aires 1972; L. Gera-G. Rodríguez M., «Apuntes para una interpretación de la Iglesia argentina», en *Vispera* 4,15 (1970), pp. 59-88; H. J. Frien, *op. cit.* p. 584-592. En el mismo tomo, Fortunato Mallimaci coordina un equipo que ha escrito la «Historia de la Iglesia en Argentina» -todavía inédita-. Además John J. Kennedy, *Catholicism. Nationalism and Democracy in Argentina*, University of Notre Dame Press, 1958.

⁹¹ *América Latina: Historia de medio siglo*, p. 68.

simplemente se agotará en el golpe del 24 de marzo de 1976 para permitir a Jorge Videla⁹² tomar el gobierno por la fuerza.

Poco antes de su muerte, Perón se dirigió a los Sacerdotes para el Tercer Mundo expresándoles: «Hoy hay mucha gente que se asombra de la idea de un sacerdote socialista. Pero yo digo: ¿por qué no? Para cambiar el sistema actual es necesario situarse en el interior de la evolución hacia el socialismo»⁹³.

En el momento de su muerte los miembros del Movimiento declararon: «Perón ha hecho real entre nosotros parte de la esencia del Evangelio, el anuncio y la realización del mensaje de liberación»⁹⁴.

El mismo nuncio apostólico Pío Laghi, declaró que «la muerte del teniente general Perón es una gran pérdida para el cristianismo y el continente americano»⁹⁵. El cardenal Primatesta alabó su misión, y monseñor Pironio expresó que «pocas veces el pueblo sentía tan hondamente una partida»⁹⁶.

La vuelta del peronismo significó una crisis para el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Su revista *Enlace* no apareció más. De hecho, desde agosto de 1973, el Movimiento tenía dos grupos principales: uno vinculado a la corriente de «pastoral popular» -de la región del Litoral y que rechaza a los sacerdotes casados-, más en la línea peronista «ortodoxa», verticalista, que condena toda violencia en su comunicado del 29 de abril de 1974 cuando expresa que «en la legalidad es absurda la violencia si el Gobierno es popular»⁹⁷, aunque el 7 de octubre rechaza la violencia cuando procede del Gobierno mismo; y el otro grupo, del «interior» -de Córdoba, Mendoza (con la obra de Rolando Concatti, *Nuestra opción por el peronismo*, Mendoza 1972) y Santa Fe principalmente-, con una orientación más crítica y una acentuación más socializante. La línea más populista se enfrenta así a la más revolucionaria. Esta escisión táctica indica un resquebrajamiento estratégico.

Entre muchos otros, eran arrestados los padres Joaquín Núñez y Juan Testa, en Sáez Peña (Chaco), que apoyaban a las Ligas Agrarias⁹⁸, acusados

⁹² Cf. *Mensaje* 227 (1974), pp. 114-117; 231 (1974), pp. 338-339 *ICI* 494 (1975), pp. 9-17; etc.

⁹³ *ICI* 447 (1974), p. 28.

⁹⁴ *ICI* 461 (1974), p. 30.

⁹⁵ *Mensaje* 231 (1974), p. 338.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 339.

⁹⁷ *ICI* 474 (1975), p. 11. Cf. *Noticias Aliadas* 9, 28 febrero 1974, p. 8.

⁹⁸ *ICI* 455 (1974), p. 28; 474 (1975), p. 17.

de subversión y de portar armas (las que previamente habían sido depositadas por la policía).

En Buenos Aires se había comenzado una pastoral popular en barrios marginales denominada la «Acción Pastoral en las Villas de Emergencia»⁹⁹. El mismo Mons. Juan Carlos Aramburu alentaba esta acción debido a «las necesidades actuales». El equipo pastoral de las Villas de Emergencia hizo una declaración mostrando que se trata de una cuestión estructural. La marginalidad no es, como piensa Roger Vekemans, «un exceso de población que no se relaciona con ningún sistema»¹⁰⁰. Por el contrario, es un efecto de sistemas inadecuados de modernización del campo y de la imposibilidad estructural del momento industrial del modo de producción capitalista de absorber la mano de obra sobrante proveniente del desestructurado mundo rural. Los firmantes de aquella declaración eran, entre otros, los padres Héctor Botán, Jorge Vemazza, Manuel Pérez Vila, Rodolfo Ricciardelli, Jorge Goñi, José M. Meisegeier y Carlos Múgica. Hablemos un poco de este último.

Carlos Múgica, hijo del Barrio Norte -zona de la oligarquía terrateniente argentina-, nació en 1930 en Buenos Aires. Seminarista excelente, poco después de ser ordenado fue el secretario privado del cardenal Caggiano. Sin embargo, muy pronto se comenzó a ocupar de los marginales. En 1968 era uno de los «curas» que en Clergyman se manifestaron ante la Casa Rosada, ante Onganía, para defender a las «villas-miserias». Miembro fundador del Movimiento de los Sacerdotes para el Tercer Mundo, comprendió pronto la importancia del compromiso político. Fue uno de los que en un avión especial fueron a España a buscar a Perón. Lo hemos visto ya preso en 1970 por celebrar misas por dos guerrilleros montoneros asesinados. En abril de 1971 había declarado que «nadie me impedirá servir a Jesucristo ya su Iglesia luchando junto a los pobres para su liberación, y si el Señor me acuerda el privilegio, que no merezco, *de perder la vida en esta empresa*, estoy a su disposición»¹⁰¹. En 1970 decía que «del Evangelio no se puede sacar en conclusión que hoy, ante el desorden establecido, el cristiano debe usar la fuerza. Pero tampoco podemos sacar en conclusión que no deba usársela»¹⁰². Como perteneciente al grupo más «ortodoxo» de los Sacerdotes para el Tercer Mundo, se fue cada vez

⁹⁹ Cf. *Criterio* 1583 (1969), pp. 781-782.

¹⁰⁰ *Teología de la liberación...*, ed. cit, p. 47.

¹⁰¹ *ICI* 474 (1975), p. 17.

¹⁰² *Noticias Aliadas* 12 (1970), 9, 11.

poniendo más al uso de la violencia, y por ello se fue enfrentando a la línea Firmenich. En sus últimos días escribió una obrita que se editará después de su muerte: *Valores cristianos del peronismo* (CIAS, Buenos Aires, agosto de 1974)¹⁰³.

La coyuntura de esta división interna entre peronistas comprometidos con el pueblo dio oportunidad para que los grupos parapoliciales de López Rega -que serán después las AAA y los del Ejército-lo asesinaran. El día anterior a su muerte había rezado el responso sobre el cadáver de un «villero» que había sido muerto en una manifestación de los grupos marginales. Saliendo de decir su Misa en su parroquia marginal de San Francisco Solano, de Buenos Aires, a las 19.40 horas, un grupo descendió de un auto y lo ametralló en presencia de su pueblo. Ya en el hospital, antes de morir, dijo al padre Vernazza, líder de los Sacerdotes para el Tercer Mundo: «Ahora más que nunca voy a estar junto al pueblo»¹⁰⁴. El 11 de mayo de 1974 cerraba sus ojos, «víctima del amor», llegaba a decir con justicia el mismo *L' Osservatore Romano*, «una vida pura y sin compromisos»¹⁰⁵. En efecto, se había negado a ensuciar sus manos cuando se le ofrecieron altos cargos en el Ministerio de Bienestar Social que dirigía López Rega.

En una oración que él mismo había escrito se puede leer:

«Señor,
yo puedo hacer huelga de hambre
y ellos no:
porque nadie hace huelga con su hambre
.
Señor,
quiero quererlos por ellos,
y no por mí.
Ayúdame.
Señor,
sueño con morir por ellos:
Ayúdame a vivir por ellos.
Señor,
quiero estar con ellos a la hora de la luz.
Ayúdame»

¹⁰³ *ICI* 474 (1975), p. 11.

¹⁰⁴ Héctor Borrat, «Lección y muerte de Carlos Múgica», en *Marcha* 1672 (1974), p. 23. Véase Gregorio Selser, «Una muerte sin adjudicatario», en *ibid.*, p. 22. Cf. *Noticias Aliadas* 18 (1975), p. 8.

¹⁰⁵ *ICI* 457 (1975), p. 26.

Carlos fue un santo. Su sangre lo ha santificado. Es el signo y el símbolo de todo el intento de liberación popular a fines de los años sesenta y comienzo de los setenta. Su testimonio no será olvidado. El pueblo lo comprendió, y por ello «fueron miles los hombres, mujeres y niños que se ensuciaron con el agua y el barro de la villa en que fueron velados sus restos, y no pocos los chicos que lloraban desconsoladamente, apretando contra sí alguna estampa religiosa regalada alguna vez por el *padre Carlos*. Ya ha entrado en la memoria imperecedera de la masa de villeros a quienes dedicó su vida joven y enérgica. Para muchos ya es un santo aunque no lo hayan canonizado»¹⁰⁶. Él había dicho que era necesario estar atentos a los acontecimientos, «con una oreja puesta en el Evangelio que nos traza un programa de vida duro, exigente, heroico, y con la otra puesta en el pueblo, en los *grasas y descamisados*»¹⁰⁷.

La corrupción, la violencia y debilidad de Isabel Perón, quien al fin debió abandonar a López Rega por presión popular, aumenta la acción terrorista de la triple A. Desde enero de 1975 se había asesinado en sólo siete meses a más de 450 personas, por grupos de derecha, y eran más de 2.000 los desaparecidos. El mismo Mons. Pironio, obispo de Mar del Plata, resalta «la inseguridad, el temor, la desesperación del pueblo». En Mar del Plata fue secuestrada la decana de la Facultad de Psicología de la Universidad Católica y poco tiempo después el mismo obispo fue intimidado. Su alejamiento del país no carece de relación con estos hechos¹⁰⁸.

Pero volvamos a un hecho mayor. En La Rioja, se había decidido en 1968 que «toda acción pastoral deberá partir desde los pobres». Hay sabotajes y agresiones a miembros de la Iglesia. En 1969, el vicario de aquella diócesis renuncia. En 1972 aumentan las provocaciones y ataques, los sacerdotes presos. En 1973 se le impide a Mons. Enrique Angelelli celebrar la Misa en Anillaco, en la región de Castro Barros, y se le fuerza físicamente a dejar el lugar. El obispo excomulga a los autores de los hechos. Un comando de extrema derecha destruye el local de Acción Católica rural. El 21 de septiembre de 1973 el obispo recurre a la Santa Sede y pide al cardenal Villot que visite su diócesis para observar su acción pastoral. El 13 de octubre lo visita por Roma Mons. Zazpe, como «inspector o visitador apostólico». El 11 de noviembre, el obispo Angelelli publica una pastoral: «Para nosotros el camino a seguir es a partir del pueblo».

¹⁰⁶ Artículo de Selser, citado arriba.

¹⁰⁷ Artículo de H. Borrat, citado arriba.

¹⁰⁸ *ICI* 489 (1975), p. 27; cf. *ICI* 483 (1975), p. 27.

Por último, el 23 de noviembre, el visitador declara que en La Rioja hay una ejemplar acción pastoral¹⁰⁹.

Mons. Angelelli siempre defendía a los campesinos contra los propietarios. Por ello, por ejemplo, el párroco de Famatina fue golpeado por «matones» de un terrateniente. El padre Pucheta relata que después que lo dejaron medio muerto, le dijeron: «Andas hablando del asunto de las nueces (porque allí hay producción de nueces) y de prestar apoyo a los campesinos»¹¹⁰. Cuando el peronismo empieza la represión contra sus propios miembros comprometidos en la liberación popular, aparecen listas en todo el país de aquellos que serán ajusticiados por las AAA. Entre ellos están Silvio Frondizi, Mario Roberto Santucho, Miguel Gaggero, Roberto Quieto y Mons. Enrique Angelelli -todo esto en 1974-¹¹¹. Monseñor no se asusta y continúa su diaria labor: protesta todavía contra «la violación de domicilios y detenciones»¹¹², y se oponía a la ley de represión nacional que significó la renuncia de los ocho diputados nacionales de la Juventud Peronista y el asesinato de su líder.

El 21 de julio de 1976 fueron asesinados dos colaboradores de Mons. Angelelli en la localidad de El Chamental. El mismo obispo se encaminó al lugar de los hechos para obtener datos. Cuando regresaba a su domicilio, el 4 de agosto de 1976, su vehículo falló en alguno de los ejes y el obispo se precipitó y se mató. Los hechos son relatados así por el vicario episcopal Arturo Pinto, que acompañaba al obispo y que, herido, logró salvarse:

«Un auto Peugeot que nos seguía de lejos desde el inicio del viaje, nos alcanzó y se cerró a la camioneta que manejaba monseñor Angelelli, quien se vio obligado a desviar su vehículo a un costado. Al frenar, el guayín se clava en seco, como si hubiera perdido una rueda, da un salto y cae, rebota y vuelve a saltar. El obispo es expulsado a través del parabrisas, se desnuda contra el asfalto y muere en el acto. La noche anterior notaron movimientos raros detrás de la casa, en donde en un terreno baldío guardábamos la camioneta. Inmediatamente, un vehículo se aleja por una calle lateral. No se descarta el sabotaje en el tren delantero de la camioneta, ya que es muy fácil realizarlo [...] una comisión de la policía fue a la Curia diocesana con el objeto de allanar la habitación privada del obispo después de su muerte»¹¹³.

¹⁰⁹ICI 474 (1975), p. 22; cf. ICI 447 (1975), p. 28.

¹¹⁰Noticias Aliadas 23 (1972), p. 4.

¹¹¹ICI 451 (1974), p. 31. Tres de ellos fueron asesinados efectivamente; el cuarto, horriblemente torturado.

¹¹²ICI 483 (1975), p. 27.

¹¹³Excelsior, 9 octubre 1976, p. 13 A; cf. ICI 512 (1977), pp. 11-13.