

CAPÍTULO IV

LA IGLESIA ANTE LA LIBERACIÓN LATINOAMERICANA

(1962-1972)

En este capítulo nos toca abordar una época relativamente reciente y llena de sentido y de acontecimientos. América Latina ha entrado en una nueva revolución. La Iglesia, por su parte, vive igualmente una nueva etapa de su historia. La convergencia de estas dos situaciones configura un estado de cosas nuevo en el panorama de la Iglesia universal y en la historia cultural de nuestro planeta.

Después de la revolución oligárquica llevada a cabo por los criollos a comienzos del siglo XIX, dicha oligarquía ha conservado el poder hasta bien entrado el siglo XX, en casi todos los países de nuestro horizonte geográfico-cultural. Sin embargo, desde la revolución mexicana (1910), por ejemplo, se comenzó a ver otra postura ante la realidad política, económica y cultural. Se trata de la emergencia o surgimiento de un nuevo sujeto del poder real: el *pueblo*, por medio de una minoría tecnócrata, en sus dos momentos esenciales, el proletariado (en la medida en que existe industrialización) y el campesinado, junto a la juventud estudiantil y parte de la clase media. Esa *revolución popular*, que es bien posible que no concluya sino con el siglo XX, produce en el presente un profundo malestar en la oligarquía, en el Estado liberal burgués y en las instituciones que lo fundan (parte de la Iglesia y la clase militar). Esta revolución popular viene al encuentro de una Iglesia que, habiendo ensayado durante tres decenios las soluciones pastorales que le ofrece la teología de la «nueva cristiandad» (Acción Católica no especializada, o Democracia Cristiana en el campo político, por ejemplo), se vuelca cada vez más decididamente por la nueva vía que le abre el Concilio Vaticano II. Después de la cristiandad colonial y el nacionalismo de la oligarquía criolla, la revolución popular significará, por otra parte, la integración de América Latina, la Patria grande de los latinoamericanos.

La Iglesia universal, después de su primera desorientación de inclinación judaizante, se abrió, en su segunda época, a la conversión del Imperio romano gracias a la experiencia de la comunidad antioqueña y en conformidad con el Sínodo de Jerusalén (año 50 d.C.). Desde aquel lejano siglo primero, la Iglesia preconstantiniana y la cristiandad constantiniana de tipo bizantino, latino o hispánico cumplieron una segunda etapa: la evangelización del Imperio romano y sus *colonias*. Esa etapa comprende la evangelización del Imperio bizantino; de Europa; de América Latina (incluyéndose entonces la *cristiandad de Indias*). Sólo con el Concilio Vaticano II se superan de manera fáctica, real y cultural los marcos del Imperio romano (latino y helenístico) para abrirse la Iglesia universalmente a la evangelización de todas las culturas, del hombre como humanidad. Esta tercera etapa de la historia de la Iglesia (desde 1962) viene a sumarse en América Latina a un fenómeno cultural de fondo: la revolución popular antioligárquica y antiimperial. Estas dos líneas convergentes explican los acontecimientos de la historia de la Iglesia en América Latina en los últimos años, que sintetizaremos en pocas palabras, describiendo, primeramente, la situación general de la cultura, el «décimo» momento de la historia de la Iglesia y el «sentido teológico» de esta corta pero fecunda etapa.

Parecería quizá injustificado indicar como fecha divisoria el año 1962. La historia, siempre que periodifica, debe simplificar teniendo sin embargo conciencia de dicha simplificación. Una nueva etapa de la historia de la Iglesia se ve claramente dibujarse desde 1955 hasta 1968 en América Latina: desde la reunión del CELAM en Río de Janeiro (1955), cuando al mismo tiempo que se celebraba la I Conferencia del Episcopado Latinoamericano fue consagrado obispo Dom Helder Câmara, a través de la conversión lenta pero irreversible que significó el Concilio Vaticano II desde 1962 a 1965; y, por último, después de las diversas maneras nacionales de adaptar dicho Concilio, la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968). En esos trece años se gesta una nueva actitud. Los años transcurridos desde Medellín han indicado que se trata, efectivamente, de una nueva situación eclesial.

I. LA CRISIS LATINOAMERICANA DE LA LIBERACIÓN

La descripción de esta crisis la efectuaremos en un triple nivel, de los muchos que pudieran elegirse. Queremos sólo referirnos a la crisis de la *revolución popular, de la integración latinoamericana y del descubrimiento de la autonomía cultural* de nuestro grupo sociocultural.

1. Crisis de la revolución popular

Si la crisis de las revoluciones nacionales de comienzo del siglo XIX, contra la España monárquica, fue una larga lucha por la organización nacional a base de una minoría de inspiración primero conservadora y después liberal -extranjerizante-, la actual significa todavía una crisis más profunda y violenta, porque implica el paso del ejercicio del poder de una oligarquía a un pueblo alfabetizado, culto y responsable en la democracia real; esto significará la supresión de muchos privilegios, pero no por el deseo nihilista de la destrucción, sino por el afán humanista de que todos se beneficien de los valores de la civilización universal.

Esta crisis es tanto más dolorosa cuanto al enfrentamiento entre oligarquía extranjera y pueblo en vías de liberación se sobrepone la dialéctica de países dominadores, desarrollados y superdesarrollados, contra pueblos oprimidos y subdesarrollados y aun en vías de más deteriorada situación política y económica. La distancia cultural y económica entre la oligarquía colonial opresora y el pueblo dominado se hace cada vez más insoportable; la lejanía de la renta nacional por cabeza se hace abismal entre los países desarrollados (Estados Unidos, Europa y Rusia) y el Tercer mundo; esto crea, por la no coincidencia del hombre con el hombre, un movimiento dialéctico progresivo: la humanidad marcha hacia una convergencia que no podrá alcanzarse sin superar las contradicciones. Sin embargo, es tarde para un pueblo empobrecido iniciar el mismo camino seguido por el individualismo de la oligarquía criolla; es tarde igualmente para imitar a los países ya desarrollados. Es posible que los países del Tercer Mundo deban tomar un «atajo», saltando etapas y con modelos diversos de los seguidos por los países desarrollados, para poder converger en pie de igualdad con la humanidad del siglo XXI.

«La dialéctica del Señor y el Esclavo» quizá nunca se ha dado tan claramente como en América Latina. En la época de la conquista el conquistador, y después el encomendero, pusieron a su servicio al indio; ¡América hispana al servicio de Europa! Y si es verdad que en América Latina no hubo racismo, hubo sin embargo una total dominación sobre el indio. El indio subsistirá en la historia no ya como indio sino como mestizo. El mestizo es la conciliación primera, el verdadero habitante hermano de Latinoamérica. En la época de las contradictorias y débiles nacionalidades independientes, el «Señor» fue el oligarca criollo (propietario terrateniente, por lo general habitando las grandes ciudades) que dominó de dos maneras: desde la capital, las provincias; desde la propiedad, al trabajador

del campo (campesino, gaucho, peón...). La fuerte clase terrateniente permite paralelamente el nacimiento de la burguesía industrial neocolonial, apareciendo una nueva relación de dominio: la del capitalista nacional o extranjero y el proletario.

Así como las revoluciones nacionales de comienzo del siglo XIX desplazaron a la minoría hispana del poder para pasar éste a la oligarquía criolla, parecería que la crisis económica de 1929 significó un golpe determinante para la potencia política de dicha oligarquía. Desde la pérdida de poder de la oligarquía comienza a cobrar, en cambio, fisonomía de poder político la clase militar -que sin embargo apoya los ideales de vida de la oligarquía-; ésta, de liberal se ha transformado en conservadora y en cuanto tal llegará a defender decididamente la *crístiandad* bajo el nombre de «civilización occidental y cristiana». Es ese paso de la oligarquía al conservadurismo la causa de que dejen de existir conflictos entre la oligarquía, antes liberal, con buena parte de la Iglesia, procedente, por otra parte, de dicha clase social. Mientras tanto se ha ido gestando la portadora del nuevo poder político -las clases populares concienciadas poco a poco-, que comenzará a tomar posición en la disputa por el poder. Es otra parte de la Iglesia la que advierte ese nuevo momento histórico, produciéndose así en su seno una polarización paralela a la ya ocurrida dentro de la cultura latinoamericana. Todo esto parecería tener el signo de lo inevitable; la cuestión será descubrir claramente el *sentido* de este proceso.

Cabe todavía otra aclaración. Si hablamos de una revolución popular no debe creerse que se efectuará de manera uniforme y ni siquiera simultánea. Todo el siglo XX contemplará su lenta gestación, adquiriendo modalidades nacionales y latinoamericanas, significando muchas veces pasos adelante y otros muchos de retroceso. Incluso sería posible que, al fin, no sea el pueblo como comunidad el que ejerza el poder, sino una nueva clase, no ya la oligárquica-burguesa ni la militar, sino la tecnócrata de la civilización universal. De todas maneras esa nueva clase se apoyará en el pueblo como tal para arrebatarse el poder a las minorías actuales, y llegará el momento en que por su parte deberán ser objeto de la crítica liberadora de los profetas cristianos del futuro. Mientras tanto, es preciso enmarcar la situación correctamente para descubrir quiénes son los profetas actuales en la Iglesia latinoamericana.

En el siglo XIX, como hemos dicho en el capítulo anterior, se estableció, bajo el dominio de Inglaterra y Estados Unidos, un *pacto* que viene a configurar en América Latina una situación *neocolonial*, no ya ibérica pero sí anglosajona. Al fin de dicho siglo, Latinoamérica claramente había estructurado su economía dentro de su *dependencia* de las nuevas metrópolis (ahora Londres o Nueva York, a veces California o Nueva Orleans). La oli-

garquía criolla terrateniente, pocas veces creativamente burguesa, recibirá el impacto de la crisis de 1929.

De 1930 a la década de 1960-1970 se cumple toda una etapa de la lústría política y económica de Latinoamérica. La Segunda Guerra Mundial viene a modificar o acentuar todavía más el sistema tradicional de división internacional de trabajo. «La demanda internacional de productos primarios pierde su dinamismo como reflejo de la propia evolución de las estructuras de los países industrializados»¹. El descenso del precio de las materias primas exportables a los países desarrollados produjo una incipiente industrialización, que permitió disminuir las importaciones.

*Evolución de los coeficientes de industrialización
en algunos países de América Latina*

	<i>Argentina</i>	<i>México</i>	<i>Brasil</i>	<i>Chile</i>	<i>Colombia</i>
1929	22,8	14,2	11,7	7,9	6,2
1937	25,6	16,7	13,1	11,3	7,5
1947	31,1	19,8	17,3	17,3	11,5
1957	32,4	21,7	23,1	9,7	16,2

C. Furtado, *op. cit.*, p. 111.

Esto produjo de inmediato una creciente clase proletaria y la pérdida correlativa de poder de la oligarquía. Los gobiernos pudieron llevar a cabo la industrialización gracias a un proceso inflacionario acelerado. Ello significó una profunda inestabilidad social. Por tanto no podía extrañar la aparición de numerosas dictaduras o gobiernos reformistas de tipo militar: en 1945 se produce un golpe militar en Brasil; en dicho año asume el poder Perón en Argentina; en 1948 establece su dictadura Odría en Perú; en 1952, Batista en Cuba y Pérez Giménez en Venezuela; en 1953, Gustavo Rojas Pinilla en Colombia, y en 1954 Castillo Armas en Guatemala y Stroessner en Paraguay. Tiempo antes gobernaba dictatorialmente Trujillo en Santo Domingo, y Anastasio Somoza en Nicaragua. En esta etapa la Iglesia, en general, guarda una equívoca buena relación con las dictaduras. Sólo cuando en Argentina comienza el distanciamiento (1954) la situación

¹ Celso Furtado, *La economía latinoamericana desde la conquista ibérica hasta la revolución cubana*. Editorial Universitaria, Santiago 1969, p. 58.

cobra un nuevo sentido. Esto significa un factor de importancia para un nuevo ciclo, que implica el derrocamiento en cadena de los dictadores del período posterior a 1945 y el intento del reformismo civil de la burguesía neocolonial (Perón cae en 1955, Odría en 1956, y en 1958 Batista, Rojas Pinilla y Pérez Giménez; por su parte, los Blancos reemplazan en Uruguay a los Colorados -que gobernaban desde 1865-; Jorge Alessandri reemplaza a Ibáñez en Chile, López Mateos a Cortínez en México, y Somoza es asesinado en Nicaragua; lo mismo acontece con Trujillo en 1961; en 1960 Paz Estensoro ha vuelto al poder en Bolivia y Quadros ha reemplazado a J. Kubitschek). Comienza así el decenio que nos toca explicar en este capítulo cuarto.

Las dictaduras derrocadas habían significado, en general, un gobierno reformista de fuerza, pero no estrictamente revolucionario; no se habían producido cambios radicales de estructuras. En cambio ahora las posiciones se radicalizan en torno a dos experiencias sobremanera contradictorias; por una parte, la revolución cubana que se impone desde 1959, y que es dirigida por Castro hacia el bloque socialista ante la intransigencia de los Estados Unidos. Por otra parte, y poco tiempo después -por el fracaso de los partidos políticos de Galart en Brasil, Illía en Argentina o Belaúnde en Perú-, el golpe militar brasileño de marzo y abril de 1964 dado por Castellano Branco, y continuado por Costa e Silva (que a su manera reproducirá Onganía en 1966 en Argentina, y el ejército peruano en 1968), instauro un gobierno de línea «dura», defensor del orden del Estado burgués -por la represión de la «subversión»- y de la «civilización occidental y cristiana» (fórmula que expresa aproximadamente el ideal de la cristiandad bizantina, en la que el César estaba por encima de la Iglesia y le atribuía una función cultural). Los cristianos, como veremos, adoptarán una actitud ante estos acontecimientos, lo cual por su parte nos mostrará el sentido de los diversos tipos de compromisos temporales, políticos, culturales.

Entre Cuba socialista y Brasil en dictadura militar férreamente organizada y controlada desde el Pentágono en coordinación con los ejércitos latinoamericanos -en mayor o menor medida-, se sitúan otras experiencias intermedias: por una parte, la experiencia ya antigua y ahora institucionalizada como oligarquía de partido de la revolución mexicana (cuyo *Partido Revolucionario Institucional*) ha entrado en crisis desde el fin del gobierno de López Mateos, en 1964), hasta la experiencia de la Democracia Cristiana de Frey (1964-1970), que en cierta manera será continuada por el «Frente Popular» de Allende (en 1970) en Chile, o el COPEI de Venezuela.

Lo cierto es que a través de estos epifenómenos políticos se va gestando, con avances algunas veces y otras con retrocesos, una lenta *revolución*

popular, ya que irreversiblemente (y esto lo demuestra la revolución militar peruana de 1968), todos los gobiernos van poniendo como fundamento de su quehacer político una voluntad popular que les sea favorable. Las reformas agrarias, sea la ya antigua de México, las de Bolivia o Chile y la más radical de Cuba, indican una pérdida paulatina de poder por parte de las clases tradicionales terratenientes. La fuerza creciente de los sindicatos obreros indica igualmente que la incipiente burguesía industrial tiene ante sí una fuerza en aumento que no le permite dominar ilimitadamente.

Esa *revolución popular* latinoamericana está íntimamente ligada a la autonomía económica y política del área con respecto a la dominación de Estados Unidos. En este sentido, exceptuando Cuba, los países latinoamericanos pertenecen todavía al ámbito económico de los norteamericanos. Un índice de la debilidad es el lento crecimiento de la producción de acero para la industria latinoamericana.

*Producción de acero en lingotes en países latinoamericanos
(en miles de toneladas)*

	1958	1960	1962	1963	1964	1965	1966	1967
Brasil	1.362	1.843	2.396	2.604	2.983	2.923	3.713	3.667
México	1.038	1.503	1.851	1.974	2.279	2.455	2.763	3.023
Argentina	244	277	658	913	1.265	1.368	1.267	1.326
Venezuela	40	37	225	364	441	625	537	703
Chile	348	422	495	409	544	477	577	638
Colombia	149	172	157	222	230	242	216	256

C. Furtado, *op. cit.*, p. 165

Ese desarrollo no podrá jamás cubrir la distancia que separa a América Latina de los países desarrollados, sobre todo si se tiene en cuenta que desde 1965 «Los Estados Unidos no iban a financiar para Latinoamérica la revolución social que para ella habían planeado algunos profesores de economía (de la CEPAL); preferirían apoyar a las fuerzas del orden establecido (en el Estado burgués) en cada una de las crisis a las que el creciente desequilibrio empujaba cada vez más violentamente»². No puede entonces admirarnos que desde 1960 comience en América Latina una cada vez más

² Tulio Alperin Donghi, *Historia contemporánea de América Latina*, trad. Cast. Alianza Editorial, Madrid 1969, p. 448.

exasperante *violencia*: por una parte, la de los gobiernos militares apoyados por el Pentágono; por otra, la de las guerrillas rurales y sobre todo urbanas; y, por último, y no la más benigna, la de la policía con sus torturas y métodos bien conocidos.

La desaparición de Kennedy, el fracaso de la «Alianza para el Progreso», ha inclinado definitivamente a los Estados Unidos a ayudar en planes de «anticomunismo» (que en verdad se dirigen contra una *revolución popular*) mediando el militarismo neocolonial en América Latina.

Este enfrentamiento del militarismo a la revolución popular podría perfectamente cambiar de sentido. En efecto, hace ochenta años, las tropas de caudillos fueron educadas por militares franceses y alemanes: se profesionalizaron, pero, al no haber efectivamente más guerras, perdieron su razón histórica de ser. La combinación de profesionalismo y frustración les obligó a buscar nuevos campos de acción. Ante el decrecimiento del poder político de la oligarquía, los militares irrumpen en la escena política. Los ejércitos no tienen sentido como defensa *externa*, por ello se transforman en poder que cuida el *orden interno* como seguridad del Estado burgués y «democrático»³. En el «Informe Rockefeller» sobre la «Seguridad del hemisferio occidental» se dice que «desafortunadamente, a demasiada gente en el hemisferio se le niega la libertad y el respeto (se refiere a ciertos gobiernos militares). Las fuerzas de la anarquía y la subversión corren por las Américas... Nuestro dilema es cómo responder a sus legítimos deseos de equipos modernos sin alentar la desviación de los escasos recursos disponibles para el desarrollo a los armamentos que, en algunos casos, pueden no estar relacionados con auténticas necesidades de seguridad... Los líderes militares del hemisferio (latinoamericano) son frecuentemente criticados en Estados Unidos... Hay una tendencia en Estados Unidos a identificar a la policía de las otras Repúblicas americanas con la acción y represión políticas, más que con la seguridad»⁴. Esto significa lisa y llanamente que la solución es armar al ejército y que el enemigo de dicho ejército es la *revolución popular* misma; mientras que sería necesario que los hombres de armas comprendieran que no es el pueblo violentamente tratado por un sistema injusto (de opresión internacional y nacional) la causa de la subversión, sino la dominación y el imperialismo económico, político y cultural

³ Cf. William Fullbright, *American Militarism 1970*, Viking Compass, Nueva York 1969; John Johnson, *The military and society in Latin America*, Stanford Univ., Stanford 1964; Rogelio García Lupo, *Contra la ocupación extranjera*, Ed. Sudestada, Buenos Aires 1968.

⁴ Véase este texto en *Mensaje* (Santiago) n. 185, diciembre 1969, p. 396.

que impide el pleno desarrollo, la liberación de todas las posibilidades humanas del latinoamericano. Es bien posible que, en su momento, sea el ejército mismo la mediación de la liberación; quizá el caso peruano sea sólo un tímido primer paso. No debe pensarse *a priori* que el ejército no pudiera transformarse un día de fuerza represora en fuerza expansiva, de poder dominador en poder liberador; pero parece muy difícil.

Pocos documentos son tan clarividentes como el estudio preparado por monseñor Cándido Padim, obispo de Lorena en Brasil, y presentado a la IX Conferencia general del episcopado brasileño en julio de 1968, cuando dice que la «crisis política que Brasil vivió en la década de 1950-1960 terminó con el movimiento militar de 1964». En cuanto al fundamento ideológico, explica que para la revolución militar «hay dos bloques de naciones en el mundo, opuestos, irreductibles: el Occidente democrático y cristiano y el Oriente comunista y materialista. Entre ellos hay un antagonismo permanente y omnipresente, la guerra total»⁵.

Lo más grave de esta simplificación dualista es que encubre una doble cuestión: en primer lugar, se confunde cristianismo con cristiandad (cultura occidental); bien puede desaparecer la cristiandad y crecer en cambio el cristianismo. Pero, en segundo lugar, se hace del ejército la mediación mesiánica que permitirá la subsistencia de la misma cristiandad (que al ser confundida con el cristianismo se pretende entonces defender por las armas el Reino de Dios, que es escatológico). En verdad, bajo el ropaje de los más sublimes valores, se los instrumenta para fines inconfesados: la voluntad de poder por el poder mismo; el poder como mediación para el dominio económico (en este último caso, por parte de la oligarquía nacional e internacional). Confundidos entonces: cristianismo, cristiandad, Occidente y mundo burgués e identificados con el *orden*, puede bien entenderse que la lucha contra la subversión tiende a inmovilizar a la revolución o liberación de un pueblo oprimido: oprimido como indio en la *encomienda* colonial, en la *mitra* y el «servicio personal»; como peón de campo u obrero; como naciones coloniales y oprimidas. Por desgracia, la defensa, la seguridad y el orden vienen a ocultar la violencia como represión del movimiento que genera la injusticia. «Yo he visto -dice Yahveh a Moisés, el profeta de Israel- la miseria de mi pueblo que reside en Egipto. He prestado oído a su clamor que le arrancan sus verdugos. Ciertamente, conozco sus angustias y he resuelto liberarlo (*lhatsiló*) de la mano de los egipcios» (Éxodo 3,7-8). «Parece esta tierra más tierra de Babilonia que de Don Carlos...que

⁵ Véase en Alain Gheerbrant, *La Iglesia rebelde de América Latina*, trad. cast Siglo XXI, Madrid 1969, pp. 143-146.

es cierto que son (los indios) más fatigados que los israelitas en Egipto» -decía el obispo de Popayán, Juan del Valle, en carta del 1 de agosto de 1551-⁶. Los tiempos pasan pero las injusticias quedan...

2. Crisis de integración y de descubrimiento de América Latina

El proceso de la independencia nacional comenzado por diversos países en América Latina desde que Fernando VII cayera bajo Napoleón en 1808, significó la división y dispersión en pequeñas comunidades, cuyo parcelamiento fue gratamente promovido por las metrópolis del neocolonialismo. Sólo Brasil, gracias a la prudencia del rey de Portugal, mantuvo su unidad, mientras que el divisionismo artificial y sumamente negativo se amparó en los virreinos de México, Perú y del Río de la Plata. El movimiento de divergencia se convierte hoy en convergencia. Sin embargo, como antaño, es la metrópoli neocolonial (ahora Estados Unidos) la que impide la integración como condición sin la cual no podrá ejercer su dominio indiscutido. Si desde un punto de vista político y económico es esencial el reencuentro latinoamericano en la unidad, esa integración corre paralela al descubrimiento de América Latina como horizonte autónomo de creativa vida cultural.

Es verdad que con las ligeras *dakkar* llegaron a América los vikingos. En 986 Bjarni divisó desde Groenlandia la futura América; el mismo Leif en 992, y después Thorvald y Thorstein la denominaron «Desolación» (*Helluland*). Sin embargo, descubrir una tierra no es sólo verla o pisarla, sino incorporarla, introducirla en el propio *mundo*. El descubrimiento *geográfico* de América es obra de Colón y Castilla. Sin embargo, sólo en el siglo XX, en la presente etapa de nuestra historia, se lleva a cabo el descubrimiento *cultural* de Latinoamérica⁷.

a) El camino hacia la integración

No debe confundirse la integración latinoamericana con la desintegración latinoamericana en el americanismo de la OEA. La doctrina Monroe, «América para los americanos», y sus diversas modificaciones hasta la posición de un Thomas Mann o el informe Rockefeller, se oponen al latinoamericanismo. No nos referimos entonces a las reuniones panamericanas

⁶ *Archivo General de Indias* (Sevilla), Audiencia de Quito 78.

⁷ Véase mi obra *América Latina y conciencia cristiana*, IPLA, Quito 1970, p. 27; «Iberoamérica en la historia universal», en *Revista de Occidente*, n. 25 (1965) pp. 85ss.

de Washington de 1889 -seguidas por otras en 1890, 1901-1902, 1906, 1910, 1923, 1928 hasta culminar en la fundación de la Organización de Estados Americanos en Bogotá, en 1948, a la que antecedieron las Conferencias panamericanas de Montevideo de 1933, la de Buenos Aires en 1936, la de la Habana en 1940, la de México en 1945, y la de Río de Janeiro en 1947. La integración se alcanzará al mismo tiempo que la lucha por la liberación económica, política y cultural haya alcanzado su meta. Las metrópolis (Inglaterra en el siglo XIX y Estados Unidos en el XX) se oponen a la reunificación latinoamericana. En efecto, las guerras de la independencia dividieron, dispersaron a Latinoamérica en países pequeños y sin destino fijo en la historia universal, oprimidos y dominados por el pacto neocolonial⁸.

El primer prócer de la Latinoamérica del futuro fue Simón Bolívar, quien intentó ya desde 1821 reunir a los nuevos gobiernos en una conferencia donde se planeara algún modo de unidad. En la Confederación no pensaba Bolívar incluir a España ni a los Estados Unidos. Inglaterra, de inmediato, vio con malos ojos esa proyectada reunión, que había dado como sede Panamá. El embajador de la Gran Colombia., Mosquera, partió hacia el sur, pasó por Chile y llegó a Buenos Aires en 1823. Canning, desde Londres, movía todos los hilos a su disposición para asegurar la presencia de Inglaterra en la reunión a fin de desbaratarla. Por su parte, un Lucas Alamán en México se mostró partidario de la Confederación, ya en 1823. Lo cierto es que en 1826 se reunieron en Panamá delegados de doce de las actuales Repúblicas latinoamericanas. Sin embargo, cuando el Congreso terminó sus sesiones el 15 de julio, nada efectivamente positivo pudo concluirse. La disolución de los nuevos Estados fue inevitable, y las metrópolis del pacto neocolonial lucharán hasta el siglo XX para impedir una real unidad latinoamericana. Todos los intentos posteriores, aun de pequeñas zonas, contaron con la oposición de Estados Unidos. Cuando moría Bolívar, en cama prestada, sin dinero, el 17 de diciembre de 1830, la Gran Colombia misma se había dividido ya en cinco Estados -todavía se desprendería Panamá, a fin de que Estados Unidos pudiera construir el canal del mismo nombre.

La Confederación peruano-boliviana se divide en dos. El Río de la Plata queda en un momento disperso en cuatro partes: Paraguay, Uruguay, Buenos Aires y las Provincias Unidas. Desde 1823 las Provincias Unidas de Centroamérica, con sede en Guatemala, se separan de México y de España;

⁸ Véase esta cuestión en *Mensaje* (Santiago) n. 139 (1965), dedicado a la integración de América Latina (pp. 13-16).

Morazán llegó a poner en marcha una República Federal de Centroamérica, pero ya en 1838 se separan las cinco naciones centroamericanas. En 1849 se intentó una nueva unión en una Representación Nacional de Centroamérica. Nuevos proyectos hubo después, hasta que William Walker (que terminó por ser fusilado en 1960) se hizo presente en la zona. El general Barrios, Guatemalteco, será vencido al querer lograr la unidad por la fuerza. Lo cierto es que el Senado de los Estados Unidos, en sesión del 19 de marzo de 1885, decide que «todo intento de unión por la fuerza de las demás Repúblicas de Centroamérica, lo consideraría como inamistosa y hostil intervención en sus derechos, por estar pendiente el tratado sobre el canal interoceánico»⁹.

Desde 1945, terminada la Segunda Guerra Mundial, Europa habló de unidad europea. Bajo su influencia, diversas corrientes de opinión comenzaron a pensar nuevamente en la Patria grande: América Latina. Dejando aquí de lado la influencia cada día creciente de la Iglesia en esta convergencia latinoamericana (en especial por el CELAM, única entidad efectivamente ejecutiva en el ámbito latinoamericano, y por la inclusión de la integración en los programas de partidos políticos y diversos movimientos de laicos en general), ha sido la Comisión Económica para América Latina (CEPAL) de las Naciones Unidas (UNESCO), presidida por Raúl Prebisch, de corte keynesiano aunque crítico, la que ha lanzado a rodar diversos estudios donde se muestra la conveniencia de la integración. En la reunión de México de la CEPAL de 1951, acordaron los cinco gobiernos centroamericanos constituir un Comité de Cooperación Económica en el Istmo y una Organización de los Estados Centroamericanos (ODECA). En 1958 fue suscrito el Tratado Multilateral de Libre Comercio e Integración Económica Centroamericana. «El proceso de integración, al reunir los pequeños países centroamericanos en un mercado de dimensiones similares al del Perú, y con un coeficiente de importación relativamente elevado, cerca del 17 por ciento en 1960, creó condiciones para que se iniciase la industrialización»¹⁰. Por desgracia esta unidad facilita el dominio que EE.UU. ejerce sobre el área.

Por su parte, los restantes países latinoamericanos fueron firmando el Tratado de Montevideo, que creó la Asociación Latinoamericana de Libre Comercio (ALALC) en febrero de 1960. Argentina, Brasil, Chile y Uruguay tradicionalmente habían realizado ya un activo intercambio comercial de productos primarios. Esto los llevó a pensar en firmar acuerdos para pagos

⁹ Citado por Aberlardo Ramos, *Historia de la Nación latinoamericana*, Peña Lino, Buenos Aires 1968, p. 344.

¹⁰ Celso Furtado, *op. cit.*, p.232.

y ventajas aduaneras. La CEPAL, fundada en 1948, ayudó teóricamente a estas intenciones. Además de los cuatro países nombrados firmaron el tratado en 1960: México, Perú y Paraguay. Después se adhirieron Colombia y Ecuador, y posteriormente Venezuela y Bolivia. Todos los países de América del Sur y México. El Tratado, sin embargo, no tiende como la Comunidad Económica Europea a la unidad aduanera, sino sólo a liberalizar el intercambio en el área.

Poco en verdad es lo hecho; en cierta manera todo está por hacerse en orden a la integración económica, política y cultural latinoamericana. En este sentido cabe destacarse la primera asamblea parlamentaria latinoamericana celebrada en Lima el 11 de diciembre de 1964, lo mismo que la reunión a nivel presidencial realizada en Punta del Este (Uruguay) en 1967, donde se habló de dar desde 1970 los primeros pasos hacia un Mercado Común. Sin embargo, el fracaso de la Alianza para el Progreso, el triunfo de la «línea dura» en los gobiernos militares, la presencia de la violencia a diversos niveles, han representado para la causa de la integración un duro golpe: la «seguridad nacional» ha sido antepuesta por Estados Unidos y los gobiernos latinoamericanos como meta con prioridad absoluta. Mientras no se caiga en la cuenta de que la dialéctica dominación-opresión está en la base de todo, será imposible la integración.

Proféticamente, Bolívar había escrito en las invitaciones que enviaba a los gobiernos para la reunión de Panamá de 1826: «Si Vuestra Excelencia no se digna adherir a él, preveo retardos y perjuicios inmensos, a tiempo que el movimiento del mundo acelera todo, pudiendo acelerarlo en nuestro daño». En efecto, todo el siglo XIX se volvió en contra de América Latina, debido al egoísmo cerradamente egoísta de sus gobernantes, sólo ocupados de las cuestiones intrafronterizas. En verdad la oligarquía nacional tenía vinculaciones preferenciales con las metrópolis y no le interesaba una revolución popular latinoamericana. Es lo que ahora ha empezado a gestarse.

b)Hacia la liberación cultural

Tanto o más importante es la toma de conciencia cultural que se está efectuando en América Latina. Se trata del verdadero descubrimiento *cultural* de nuestro continente, culturalmente autónomo, liberado de la dependencia cultural de los países desarrollados.

Nos es necesario saber separarnos de la mera cotidianidad para ascender a una *conciencia refleja* de las propias estructuras coloniales de nuestra cultura. Y cuando esta autoconciencia de la dependencia es efectuada por

toda una generación intelectual, esto nos indica que de ese grupo cultural podemos esperar confiados un futuro libre. Y en América Latina, ciertamente hay una generación a la que le duele ser latinoamericana. El primero que con claridad expuso la razón profunda de esta preeminente preocupación iberoamericana fue Alfonso Reyes en un discurso pronunciado en 1936 ante los asistentes a la *VII Conversación del Instituto Internacional de Cooperación Intelectual*, discurso que fue más tarde incorporado a su obra con el nombre *Notas sobre la inteligencia americana*. Hablando de una generación anterior a la suya, esto es, la generación positivista, que había sido europeizante, dijo: «La inmediata generación que nos precede se creía nacida dentro de la cárcel de varias fatalidades concéntricas...¹¹. Llegada tarde al banquete de la civilización europea, América vive saltando etapas, apresurando el paso y corriendo de una forma a otra, sin haber dado tiempo a que madure del todo la forma precedente. A veces, el saltar es osado y la nueva forma tiene el aire de un alimento retirado del fuego antes de alcanzar su plena cocción... Tal es el secreto de nuestra política, de nuestra vida, presididas por una consigna de improvisación» -hasta aquí Reyes¹².

Es trágico que nuestro pasado cultural sea dependiente, heterogéneo, a veces incoherente, dispar, y que seamos hasta un grupo marginal o secundario de la cultura europea. Pero aún más trágico es que se desconozca su existencia; ya que lo importante es que, de todos modos, hay una cultura en América Latina, que aunque le nieguen algunos su originalidad se evidencia en su arte, en su estilo de vida. Le toca al intelectual descubrir dichas estructuras, probar sus orígenes, indicar las desviaciones; mostrar el camino de su liberación.

Esta es nuestra misión, nuestra función. Nos es necesario tomar conciencia de la dependencia de nuestra cultura; no sólo tomar conciencia, sino transformarnos en los configuradores de un estilo de vida autónomo. Y esto es tanto más urgente cuando se comprende que «la humanidad tomada como un cuerpo único, se encamina hacia una civilización única... Todos experimentamos, de diversa manera y según modos variables, la tensión existente entre la necesidad de esta adaptación y progreso, por una parte, y la exigencia, al mismo tiempo, de salvaguardar el patrimonio heredado»¹³. Como

¹¹ Los círculos concéntricos son: el género humano, el europeo, el americano y latino; estos dos últimos tomados como aspectos negativos «en la carrera de la vida».

¹² Abelardo Villegas, *Panorama de la filosofía iberoamericana actual*, Eudeba, Buenos Aires 1963, pp. 75-76.

¹³ Paul Ricoeur, *Histoire et vérité*, Seuil, París, p. 274.

latinoamericanos que somos esta problemática se encuentra en el corazón de toda nuestra reflexión contemporánea. ¿Originalidad y autonomía cultural o desarrollo técnico? ¿De qué modo sobreviviremos como cultura latinoamericana en la universalización propia de la técnica contemporánea? Esta problemática es central en los medios más comprometidos del pensamiento, de México a Argentina.

Augusto Salazar Bondy, filósofo peruano, en su obra *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, plantea exactamente la cuestión cuando dice que «la América hispanoindia estuvo sujeta primero al poder español y que luego pasó de la condición de colonias políticas de España a la de factorías y centrales de aprovisionamiento o mercados del imperio inglés, firmemente sometidos a su control económico y aun político, imperio que ha venido a heredar, con una red de poder más eficaz y cerrada, Estados Unidos. Dependientes... hemos sido y somos subdesarrollados de estas potencias y, consecuentemente, países con una *cultura de dominación*»¹⁴. En este caso, las elites oligárquicas (a las que pertenece la *intelligentzia*) refinadas nacionales son las encargadas de oprimir en nombre de los opresores imperiales internacionales.

Culturalmente se oprime a un pueblo dándole a conocer, simple y directamente, la ciencia y la cultura de los pueblos opresores, sin hacerlas pasar (a la ciencia y a la cultura) por el tamiz crítico de un pensar autoconsciente de la dominación que se está ejerciendo a través de las mismas estructuras culturales impórtadas. «El problema de nuestra filosofía es la inautenticidad. La inautenticidad se enraíza en nuestra condición histórica de países subdesarrollados y dominados. La superación de la filosofía está, así, íntimamente ligada a la superación del subdesarrollo y la dominación, de tal manera que si puede haber filosofía auténtica ella ha de ser fruto de este cambio histórico trascentental. Puede ganar su autenticidad como parte del movimiento de superación de nuestra negatividad histórica, asumiéndola y esforzándose en cancelar sus raíces»¹⁵. Por ello «las naciones del Tercer Mundo como las hispanoamericanas tienen que forjar su propia filosofía en contraste con las percepciones defendidas y asumidas por los grandes bloques de poder actuales, haciéndose de este modo presentes en la historia de nuestro tiempo y asegurando su independencia y su supervivencia»¹⁶.

¹⁴ Siglo XXI, México 1968, p. 121.

¹⁵ *Ibid.*, p. 125.

¹⁶ *Ibid.*, p. 132. Cf. Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, Siglo XXI, México 1969.

Esta autoconciencia de la dependencia cultural y el propósito de lanzar a la reflexión al encuentro auroral de un hombre nuevo, independiente, liberado, significa, exactamente, un nuevo comienzo: la declaración de la independencia cultural de América Latina, revolución que llevará tiempo pero que ha dado sus primeros pasos¹⁷.

II. DESCRIPCIÓN DE LOS ACONTECIMIENTOS

Todo indica que nos encontramos, en los últimos años, en una nueva etapa de la historia de la Iglesia en América Latina. Esta experiencia atraviesa la vida empírica y personal de todos los cristianos que ya eran adultos en 1961, que habían militado en algún movimiento cristiano. Todos se preguntan: ¿Qué ha pasado? ¿Qué sentido tiene todo este acontecer que se va gestando? Unos desaprueban los cambios, otros los apoyan apasionadamente, pero casi ninguno tiene cabal noción del *sentido*. En búsqueda de ese «sentido» presente hemos efectuado la larga descripción de la historia de la Iglesia en América Latina. *Ese pasado no tiene ningún valor si no viene a iluminarnos y describirnos el sentido del presente*. Claro que, iluminar el sentido del presente desde un pasado, es fundar ambos en un proyecto futuro. No lo podremos evitar; una esperanza contra toda desesperanza alienta nuestra interpretación y es ella, en último término, el fundamento de la historia de la salvación como acontecer escatológico.

1. Décima etapa. El nuevo comienzo

Nuestra tarea interpretativa es una verdadera arqueología (*arjé* significa origen: comprensión entonces del origen de los acontecimientos y de su sentido). Conocemos hoy muchas descripciones parciales de lo que ocurre en la Iglesia latinoamericana, pero ninguna de esas descripciones guarda una doble condición: en primer lugar, el abarcar todo el continente latinoamericano (en el período 1962-1972); en segundo lugar, el interpretar los acontecimientos a la luz de toda la historia de la Iglesia en América Latina. Sin esa doble condición cumplida, los hechos cotidianos o parciales no poseen un sentido cabal, no logran integrarse como un acontecimiento de la

¹⁷ A. Methol Ferré, «Ciencia y filosofía en América Latina», en *Vispera* 15 (1970), pp. 3-16.

historia de la salvación, que pueda fundar nuestro compromiso real, presente, cotidiano. Por ello, tal como hicimos en la *sexta etapa* (1808-1825), intentaremos una descripción teniendo en cuenta diversos niveles.

Aquella etapa latinoamericana fue muy importante en lo político y económico, pero ésta lo es más en el nivel eclesial. Si pudiéramos pensar en una persona que simbolizara paradigmáticamente la cristiandad colonial indicaríamos, como ejemplo, la figura de Santo Toribio de Mogrovejo, el heroico arzobispo de Lima en el siglo XVI. Si debiéramos buscar un símbolo de la época de la crisis de la cristiandad se nos ocurrirían las personas de los obispos de Santiago de Chile, monseñor Valdivieso (1845-1878) o monseñor Casanova; nuevamente sería un chileno el ejemplo del intento de una nueva cristiandad: monseñor Manuel Larraín, ya en el siglo XX.

Sin embargo, para esta nueva etapa en la que las actitudes presentes vienen a reunirse con las originarias de América Latina, parecería que nuestro momento histórico tiene su mejor antecedente en el mismo siglo XVI. La figura, por ejemplo, del infatigable luchador, obispo expulsado de Chiapa, don Bartolomé de las Casas, defensor y procurador universal del indio, viene a confundirse con algunos obispos del siglo XX: por ejemplo, con un Dom Helder Câmara. Por eso trazaremos resumidamente una desconocida gesta que libraron en su origen los mejores obispos americanos del siglo XVI, para compararlos con los más comprometidos obispos del siglo XX. La historia, que nunca se repite, nos dará perspectivas para la comprensión del presente. Igual comparación habrá que realizar entre la gesta del clero en la revolución de 1809-1825, de la emancipación nacional y oligárquica, con el compromiso actual del clero en la revolución popular latinoamericana. Muchos olvidan, por ejemplo, que el maestro y constructor de la artillería del Ejército de los Andes, que fabricó cañones con las campanas de la iglesia de Mendoza, fue fray Luis Beltrán OFM, héroe nacional que tiene hoy numerosos monumentos, nombres de aldeas y calles, por haber luchado contra el español, contrariando con esto su conciencia hispánica y las orientaciones romanas, que condenaban tal revolución.

A) LA IGLESIA ANTE LOS GRANDES DESAFÍOS

a) Momentos colegiales fundamentales

Ya hemos expuesto en el capítulo II, sección II, tercera etapa, los primeros momentos de la colegialidad: la *Junta apostólica* de 1524, las diversas *Juntas* de obispos de México, los Concilios provinciales en los siglos XVI y XVII, y la indicación de los efectuados en el siglo XVIII, el último

de los cuales fue el II Concilio de Santa Fe de Bogotá que celebró el arzobispo Agustín Camacho y Rojas en 1774. En el siglo XIX tuvieron lugar todavía otros Concilios y numerosos sínodos diocesanos. Ya hemos indicado el *I Concilio Plenario Latinoamericano* de 1899; poco a poco aparecerán en el siglo XX las Conferencias generales u ordinarias del episcopado latinoamericano.

La Iglesia, fuera de los Concilios provinciales o del continental, fuera de los Sínodos diocesanos, poco o nada había participado en los Concilios ecuménicos. En efecto, Alejandro de Geraldini, obispo de Santo Domingo que fue nombrado el 23 de noviembre de 1616, se encontraba en Roma el 15 de diciembre y participó, siendo el primer obispo americano que lo hiciera, en la sesión XI del Concilio ecuménico de Letrán, que promulgó el Decreto correspondiente al 19 de diciembre de 1516, sobre el modo de predicar¹⁸. Sin embargo, nuestro obispo no conocía América y sólo llegará a residir en ella en 1519.

El Concilio de Trento fue convocado el 2 de junio de 1536, recibíendose la bula a principios de 1537 en México¹⁹. En la *Junta* de ese año los obispos decidieron asistir al Concilio General, compromiso tomado el 30 de noviembre de 1537. Zumárraga estaba dispuesto a partir y escribía al Rey diciendo que «si fuese servido darme licencia para que vaya, ni la mar ni la vejez me pondrá pereza; y si es más servicio que trabaje aquí con mis pocas fuerzas para que estas almas sean bien encaminadas, mande proveer en tal manera que sea excusado en el santo Concilio»²⁰. El monarca pidió a Roma que por un Breve se permitiera la ausencia de los obispos, debido a las obligaciones que tenían que cumplir en América y por la larga distancia. Lo cierto es que hasta hoy no se ha descubierto el Breve, si alguna vez lo hubo, pero el Rey procedió como si lo hubiera obtenido e indicó a los obispos que estaban excusados de asistir al Concilio. Vasco de Quiroga pensaba todavía asistir al Concilio de Trento en 1542, y una Real Cédula contraria lo alcanzó en el puerto de Vera Cruz. Años después, el valiente Juan del Valle pretenderá presentar en Trento la cuestión del indio, pero morirá en Francia en 1561. Lo cierto es que el Rey no permitió jamás un contacto del episcopado hispanoamericano con Roma o con un Concilio europeo.

El Concilio Vaticano I, convocado por Pío IX el 29 de junio de 1868, y cuyo inicio se produjo el 8 de diciembre de 1869, contó con la presencia

¹⁸ Cf. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, ed. Alberigo, p. 610ss.

¹⁹ Cf. Leturia, «Perché la nascente Chiesa ispano-americana non fu rappresentata a Trento», en *Relaciones entre la Santa Sede...*, I, pp. 485ss.

²⁰ Cuevas, *Documentos inéditos del siglo XVI*, p. 80.

de un reducido número de prelados latinoamericanos. Sin embargo, por la temática tratada, su presencia o ausencia poco significado tuvo. El Concilio se ocupó de cuestiones dogmáticas exclusivamente europeas, sin contar para nada la experiencia pastoral latinoamericana. De todos modos, en la lista de prelados de 1870, que incluía 1.037, y de los cuales asistieron unos 702, había del «Nuevo Mundo» unos 223 prelados: entre ellos sólo 65 de América Latina (el 9 por ciento del total). América Latina influyó directamente en los votos para definir la infalibilidad pontificia, lo que le valió el reproche de los «viejos católicos». Éstos, por su parte, se equivocaron al pensar que la Iglesia de América Latina era una Iglesia reciente (como las de África o Asia), «cuyo testimonio carecía de toda significación para la tradición católica»²¹. En verdad, América Latina se apoyaba en Roma, apoyándola, contra las grandes Iglesias europeas: la universalidad romana era una garantía de subsistencia en una Iglesia católica.

Mientras que el Concilio Vaticano II, inesperado en Europa y en América Latina, tendrá un valor que nadie pudo suponer cuando en diciembre de 1958 el papa Juan XXIII anunció la posibilidad de un tal Concilio al cardenal Tardini. El 19 de enero de 1959 la idea va tomando forma, pero sólo el 25 de dicho mes, en la basílica de San Pablo extramuros, anuncia que ha pensado convocar un Concilio para «el bien espiritual del pueblo de Dios y la búsqueda de la unidad». Se abre así un largo proceso. El 15 de julio de 1961 se da a conocer la encíclica *Mater et Magistra*, pero el 30 de junio de 1962 aparece el *monitum* sobre Teilhard de Chardin, lo cual va mostrando un proceso que pareciera moverse con rumbo incierto.

En América Latina, la convocatoria es tomada de manera no muy entusiasta, en general, con excepción de algunos obispos verdaderamente esclarecidos²². Hubo sólo tres cartas colectivas de los episcopados de Chile, Brasil y Colombia. Unos veinte obispos de Perú, Argentina, Colombia, México y Venezuela escribieron cartas pastorales a sus fieles. En general aparece casi exclusivamente, como veremos más adelante, la temática de esos años: el peligro del comunismo, las disputas por la enseñanza; nada acerca de las graves cuestiones teológicas que se avecinan. Ausencia total de una auténtica colaboración de los laicos, poca de los teólogos y presbíteros. Estamos en Trento.

²¹ Cf. *Alt-Katholisches Jahrbuch* (1966), p. 48 (cit. por H. Bojorge, «A los cien años del Vaticano II», en *Víspera* [Montevideo] 12 [1970], p. 8).

²² Por ejemplo, monseñor Augusto Salinas Fuenzalida, en Chile, publica una carta pastoral sobre el Concilio Vaticano II (cf. *La Revista Católica* [Santiago] n. 993 [1962], pp. 3503-3509).

Sin embargo, cuando el 1 de octubre de 1962 comienza el Concilio, la Iglesia latinoamericana se encuentra presente, numéricamente, del siguiente modo:

PRESENCIA NUMÉRICA DE OBISPOS Y MIEMBROS EXPERTOS LATINOAMERICANOS
EN EL CONCILIO VATICANO II

	<i>América Latina</i>	<i>Europa</i>	<i>Roma</i>
Obispos participantes	601 (22,33%)	849 (31,60%)	65
Miembros de comisiones	52	219	318
Porcentaje de la población mundial católica	35%	33%	
Porcentaje de la población mundial	7%	11 %	

En la mesa de la presidencia se encontraba un cardenal latinoamericano, monseñor Caggiano, cuya postura recuerda aproximadamente la de un prelado dentro del ideal de la cristiandad, como veremos. Sin embargo, será el cardenal Liénard el que el 3 de octubre de 1962 dirá: *Mihi non placet*, con lo cual comienza efectivamente el Vaticano II.

Imposible sería nombrar uno a uno los diversos obispos que intervinieron en las deliberaciones; algunos apoyando las consignas de su conciencia y la Curia; otros obrando ya con independencia y planteando los problemas que el mismo Concilio permitía descubrir. Sin embargo, una figura sobresale para el historiador, y es la de don Manuel Larraín, elegido presidente del CELAM en 1963. El Concilio como punto de partida y de llegada había sido, en cierta manera, profetizado por don Manuel en su ya antigua pastoral de 1946, «En la mitad del camino», donde repasa los errores de una época mirando hacia el futuro²³.

No fueron tantas las aportaciones de los obispos como el inmenso caudal de contactos y descubrimientos, de coordinación, de conocimiento

²³ Publicado en *Política y Espiritu* (Santiago), agost-sep. 1966, pp. 42-51.

personal, de instituciones, de reflexión teológica (cuando la edad y la teología ya estudiada lo posibilitaban), etc. Todo esto significó una conversión global aunque, como lo demostrará el período actual, no en la mayoría de los casos un cambio de orientación personal.

Mientras tanto ha aparecido la *Pacem in terris* («a todos los hombres de buena voluntad»), ha muerto Juan XXIII el 3 de junio del mismo año y es elegido Pablo VI, contándose en el Colegio cardenalicio a doce latinoamericanos el 21 de junio. El CELAM celebra tres reuniones ordinarias (la VII, VIII y IX, de 1963 a 1965); las Conferencias nacionales de obispos se reúnen en Roma y en sus respectivos países²⁴. Todo ha servido para que los obispos hayan creído comenzar una nueva etapa. Pronto se verá que la situación americana no es la europea, y que nuestros obispos, más pastores que teólogos, han votado muchos decretos y constituciones cuya aplicación significará un largo proceso de no pocas luchas. Pero el cambio producido por el papa Juan incluso en América se ha efectuado y es irreversible. «Juan XIII, se decía, sería un papa de transición. Efectivamente, él operó, conscientemente, un pasaje»²⁵.

Cuando se clausura el Concilio el 8 de diciembre de 1965 se habla ya de una encíclica sobre la cuestión social; será la *Populorum progressio*, que tanta repercusión sigue teniendo en América Latina. Estamos en la aurora de una nueva época, la Iglesia ha tomado conciencia de que «el género humano pasa de una concepción más bien estática del orden cósmico a otra más dinámica y evolutiva: de donde surge una gran complejidad de problemas que está desafiando a la búsqueda de nuevos análisis y nuevas síntesis»²⁶. El mismo papa Pablo VI se había dirigido especialmente a los obispos latinoamericanos el 23 de noviembre de 1965, en el décimo aniversario de la constitución del CELAM, refiriéndose «a las responsabilidades de los sagrados pastores en el período posconciliar»²⁷.

Ese período, que tiene la mayor importancia, lo abordaremos en los diversos niveles. Comencemos repitiendo lo dicho arriba, en el sentido de que el Concilio fue un lugar de encuentro. Sin él jamás se hubieran reunido, conocido y coordinado sus voluntades los diecisiete obispos de tres

²⁴ Por ejemplo, el episcopado argentino se reúne en Pilar, en 1964, para preparar la tercera sesión del Concilio. Cabe destacar las intervenciones de Méndez Arceo (Cuernavaca) sobre Iglesia y Estado; Kremerer (Posadas) sobre el diaconado; Henríquez (Caracas), etc. Es interesante recordar la intervención del observador protestante, de la Iglesia metodista argentina, el pastor Bonilla.

²⁵ Yves Congar, *ICI* 194 (1963), p. 3.

²⁶ *Gaudium et Spes*, 5.

²⁷ Citamos siempre de *Concilio Vaticano II*, Ed. Paulinas, Bogotá 1966, p. 638.

continentes subdesarrollados (Asia, África y América Latina): el Tercer Mundo, para firmar un documento conjunto que expresa una de las mayores enseñanzas del Concilio. El documento, aparecido por primera vez en *Témoignage Chrétien* (París), el 31 de julio de 1966, está firmado en primer lugar por Dom Helder Câmara, que, aunque nunca tomó la palabra en las sesiones del Concilio, tuvo activísima participación en la cuestión de la «Iglesia de los pobres»: «Los pueblos del Tercer Mundo constituyen el proletariado del mundo actual». En este documento se declara que, por principio, la Iglesia no condena la revolución; que la acepta cuando sirve a la justicia; que son frecuentemente los ricos y no los pobres los que comienzan las luchas de clases, la violencia²⁸.

De regreso a Latinoamérica, cada obispo hizo un programa de acción. Monseñor Mendiárat, obispo de Salto (Uruguay), manifiesta un estado de espíritu ejemplar: «Pienso que cada bautizado, en esta época posconciliar, debe encontrarse en la posición del que se despierta de un largo y profundo sueño, en un país extranjero, y se pregunta con interés, abierto en espíritu y generosidad: ¿Dónde estoy? ¿Por qué estoy aquí? ¿Qué debo hacer?»

De inmediato se piensa en la aplicación nacional del Concilio. Así en *Brasil* se lanza un «Plan pastoral de conjunto», desde enero de 1966 a 1970, ya «que la Conferencia había cumplido en el *Plano de Emergência* en 1962-1966». Se tiene conciencia de que el pueblo bautizado tiene sólo «fe implícita»; se trazan las líneas para manifestar la unidad católica, promover la acción misionera y catequística, renovar la liturgia y efectuar la labor ecuménica. Por su parte, en *Argentina*, se reúne el episcopado el 3 de mayo de 1966 para estudiar la aplicación del Concilio. El 15 de mayo se da a conocer una «Declaración» para poner en práctica el Vaticano II: se habla de un nuevo espíritu, nuevo lenguaje, comunidad significada, necesidad de diálogo, servicio. Sin embargo, todo en un plano muy general. El 25 de noviembre, después de nueve días de trabajo, se publica un «Plan nacional de pastoral de conjunto». Por su parte, en *Uruguay*, desde mayo se habla de preparar un Sínodo en Montevideo con la misma finalidad. En junio y julio se reúne en Bogotá el episcopado para ver la manera de llevar a cabo en Colombia el Concilio. Del 31 de julio al 6 de agosto, 418 delegados (entre obispos, sacerdotes, religiosos y laicos) estudian un plan de aplicación del Concilio en *Ecuador*. El *Perú* realiza a puertas abiertas, con sacerdotes

²⁸ La declaración ha sido publicada en diversos libros. En castellano, véase en *Marcha* (Montevideo) n. 9, enero 1968, pp. 13-20; *Sacerdotes del Tercer Mundo*, Publ. del Movimiento, Buenos Aires 1970, pp. 25-36. Habían firmado nueve obispos de Brasil y uno de Colombia.

y laicos, una reunión, del 1 al 11 de agosto, en Lima, de reflexión con el mismo fin. En *Bolivia* se comienza en 1966 la reforma litúrgica, y dos años después, del 28 de enero al 3 de febrero de 1968, se constatará en sesiones de actualización, en Cochabamba, el profundo cambio de espíritu que se ha producido en el país después del Concilio. Podríamos nombrar país por país y el intento de aplicación fue universal. Sin embargo, tal aplicación era según una actuación antigua, la de la nueva cristiandad. La mayoría no había vislumbrado todavía el sentido de lo que advenía. El Sínodo de Santiago de *Chile*, del 8 al 18 de septiembre, mostraba en su primera sesión (con asistencia de 419 sacerdotes, religiosos y laicos) una mucho mayor madurez. Había ya una nueva actitud.

La verdadera aplicación del Concilio en el nivel colegial no se producirá en el orden nacional sino en el continental. Para comprender la significación de la *II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* de Medellín en 1968 debemos rápidamente trazar su historia.

Ya hemos explicado en el capítulo III la fundación del CELAM. Desde 1955, fecha de la *I Conferencia General*, hasta 1968, el CELAM tuvo once reuniones ordinarias, que esquematizaremos en pocas palabras de la siguiente manera: Las primeras reuniones, preconciarias, continúan con el ideal de la nueva cristiandad. La *I Reunión Ordinaria* se efectúa en Bogotá en 1966, y se dedica especialmente a la primera organización del CELAM²⁹. La *II Reunión Ordinaria*, que se celebra en Fómeque (Colombia) en 1957, continúa la organización del CELAM, en especial en lo referente a los religiosos y dando un franco apoyo a la UNESCO³⁰. La *III Reunión Ordinaria*, en Roma, celebrada en 1958, insiste todavía en la «preservación y defensa de la fe»; se habla ya del OSLAM (seminarios), de la CLAR (religiosos) y de la CAL (*Comisión para América Latina* en Roma)³¹. Nuevamente en Fómeque se realiza ahora en 1959 la *IV Reunión Ordinaria* y se trata de un tema propio de aquella época: «Planificación de la acción apostólica de la Iglesia frente al problema de la infiltración comunista en América Latina»³². La *V Reunión Ordinaria*, de 1960, en Buenos Aires, significa ya una nueva orientación, todavía tímida pero que indica el

²⁹ «Conclusiones de la primera reunión celebrada en Bogotá» (CELAM, del 5 al 15 de noviembre de 1956), Bogotá 1957. El ideal de la nueva cristiandad se observa en el énfasis dado a la «defensa de la fe», en la necesidad de crear universidades católicas, etc.

³⁰ «Conclusiones de la segunda reunión celebrada en Fómeque», del 10 al 17 de noviembre de 1957, Bogotá 1957.

³¹ «Tercera reunión del CELAM. Conclusiones», Tip. Vaticana, Vaticano 1959.

³² «CELAM. Cuarta reunión. Conclusiones», Bogotá 1959.

comienzo de la transición³³, ya que se plantea la cuestión pastoral, en parte, todo impulsado por monseñor Larraín con el apoyo de la sociología religiosa (y no de la teología, historia o ciencias hermenéuticas de la cultura, imposible de exigir en aquella época), lo que permite organizar el IPLA (Instituto Pastoral Latinoamericano), primeramente itinerante, como veremos enseguida, y el ICLA (Instituto Catequístico Latinoamericano). En 1961, en México, la *VI Reunión Ordinaria* estudia la pastoral adecuada para «la familia en América Latina» (partiendo siempre del material socioeconómico, y de ahí la parcialidad de su hermenéutica)³⁴. Sin embargo, no se piensa todavía en una posición que apoye un cambio rápido; no se vislumbra todavía el descubrimiento de qué poder tenga la metrópoli del neocolonialismo latinoamericano. La situación es de transición pero dentro de la nueva cristiandad, incluyendo aún a Dom Helder Câmara en ese entonces³⁵.

En 1962 los obispos se encuentran por primera vez en la historia masivamente en Roma con ocasión del Concilio Ecuménico. En ese año no hay reunión ordinaria del CELAM, pero en verdad hay reunión permanente del episcopado en su totalidad. Comienza entonces una nueva época del mismo CELAM. Esto se deja ver de inmediato en las *VII, VIII y IX Reuniones Ordinarias* tenidas en Roma de 1963 a 1965. Monseñor Larraín puede decir que el «CELAM es el primer caso, en toda la historia de la Iglesia, de la realización del concepto de la colegialidad episcopal»³⁶ de manera permanente y orgánica. En estas reuniones se trabajó en especial para reorganizar totalmente al CELAM en vista de la experiencia tenida y para poder llevar a cabo las tareas que del Concilio se iban desprendiendo. En un esquema adjunto sintetizamos la nueva organización tal como se desarrolla hasta 1968.

El panorama, mientras tanto, había cambiado rotundamente. La Iglesia comenzaba a caminar con diverso ritmo en América Latina. Por ello la *X Reunión Ordinaria* y la *Asamblea Extraordinaria* del CELAM en Mar del Plata, en 1966, simbolizarán ya un Medellín un tanto abortado por la situación reinante en Argentina, y por la presencia, todavía, del ideal de la nueva cristiandad, de interpretaciones procedentes de la CEPAL (en lo económico) y de la Democracia Cristiana (en lo político). Sin embargo, el

³³ «CELAM. Quinta reunión. Conclusiones», Bogotá 1961.

³⁴ «CELAM. Sexta reunión. Conclusiones», Bogotá 1962.

³⁵ Véase la colaboración del secretario del episcopado brasileño presentada y publicada en CELAM. *Boletín Informativo* 49 (1962), sobre «La presencia de la Iglesia ante los problemas económico-sociales de la familia en América Latina».

³⁶ Declaraciones publicadas en *Criterio* (Buenos Aires), 13 mayo 1965, p. 355.

documento de una «teología de lo temporal» y de una «antropología cristiana» bajo el título de «Reflexión teológica sobre el desarrollo» indica un nuevo espíritu³⁷.

Estamos entonces en la etapa «desarrollista». La reunión se celebró del 9 al 16 de octubre, siendo Dom Helder Câmara el coordinador de los estudios. El 19 de septiembre había dicho: «yo tengo mi manera de luchar contra el comunismo: luchando contra el subdesarrollo», porque «un mayor peligro que el comunismo amenaza al mundo: el responsable es el régimen capitalista». Por su parte, el obispo de Santo André, Jorge Marcos de Oliveira, había declarado a los estudiantes universitarios: «No os dejéis intimidar. La represión tan cruel revela simplemente que los militares os tienen miedo... Restad unidos y asegurad vuestra presencia en la escena política... Los hombres que hoy dirigen el Brasil no han sido jamás verdaderos líderes y es por la voluntad de ciertas potencias extranjeras que ocupan hoy el poder».

Este espíritu no se encuentra todavía en la declaración de Mar del Plata. Hay demasiados compromisos; hay medias tintas. Por otra parte, monseñor Larraín acababa de morir el 22 de junio de 1966 y su figura deja de estar presente en el CELAM³⁸. En esta reunión flota en el aire, sin embargo, la influencia de las pastorales de Larraín, que, teológicamente, se encuentran todavía en la nueva cristiandad³⁹.

Si Mar del Plata fue un paso adelante, no un salto, la *XI Reunión Ordinaria* de Lima, celebrada entre el 19 y el 26 de noviembre de 1967, tuvo todavía menor importancia. Pero ahora se pasaría del «desarrollo» a la «liberación». Para América Latina el año 1968 tiene imponderable importancia, porque no será sólo el momento de la «aplicación» del Concilio, sino del descubrimiento de América Latina y el paso a un decidido compromiso de «liberación», asumido desde hace años por muy pocos pero en número cada vez más creciente.

Sólo ahora, gracias a una masiva presencia de periodistas, el mundo y Europa alcanzarán una conciencia explícita de lo que se viene gestando en América Latina. Cuando a comienzos del 68 se habló de que el Papa vendría

³⁷ «Presencia activa de la Iglesia en el desarrollo y en la integración de América Latina», en *Criterio*, 23 marzo 1967, pp. 190-191.

³⁸ Véanse las palabras que pronunció Mc Grath en ocasión de su muerte (*Criterio*, 14 julio 1966, p. 494).

³⁹ Véase, p. ej., «Desarrollo: éxito o fracaso en América Latina»; y en *Víspera*, n.1, abril 1967, el trabajo de monseñor Mc Grath sobre «Los fundamentos teológicos de la presencia activa de la Iglesia en el desarrollo socioeconómico de América Latina»; y el comentario de la reunión de Mar del Plata, en *Criterio*, 22 junio 1967, pp. 432 ss.

a Bogotá para el Congreso Eucarístico Internacional y para la *II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* que se celebraría en Medellín, comenzó a circular un aire de universalidad. Los acontecimientos tendrían una resonancia mucho mayor de lo que al comienzo se supuso⁴⁰.

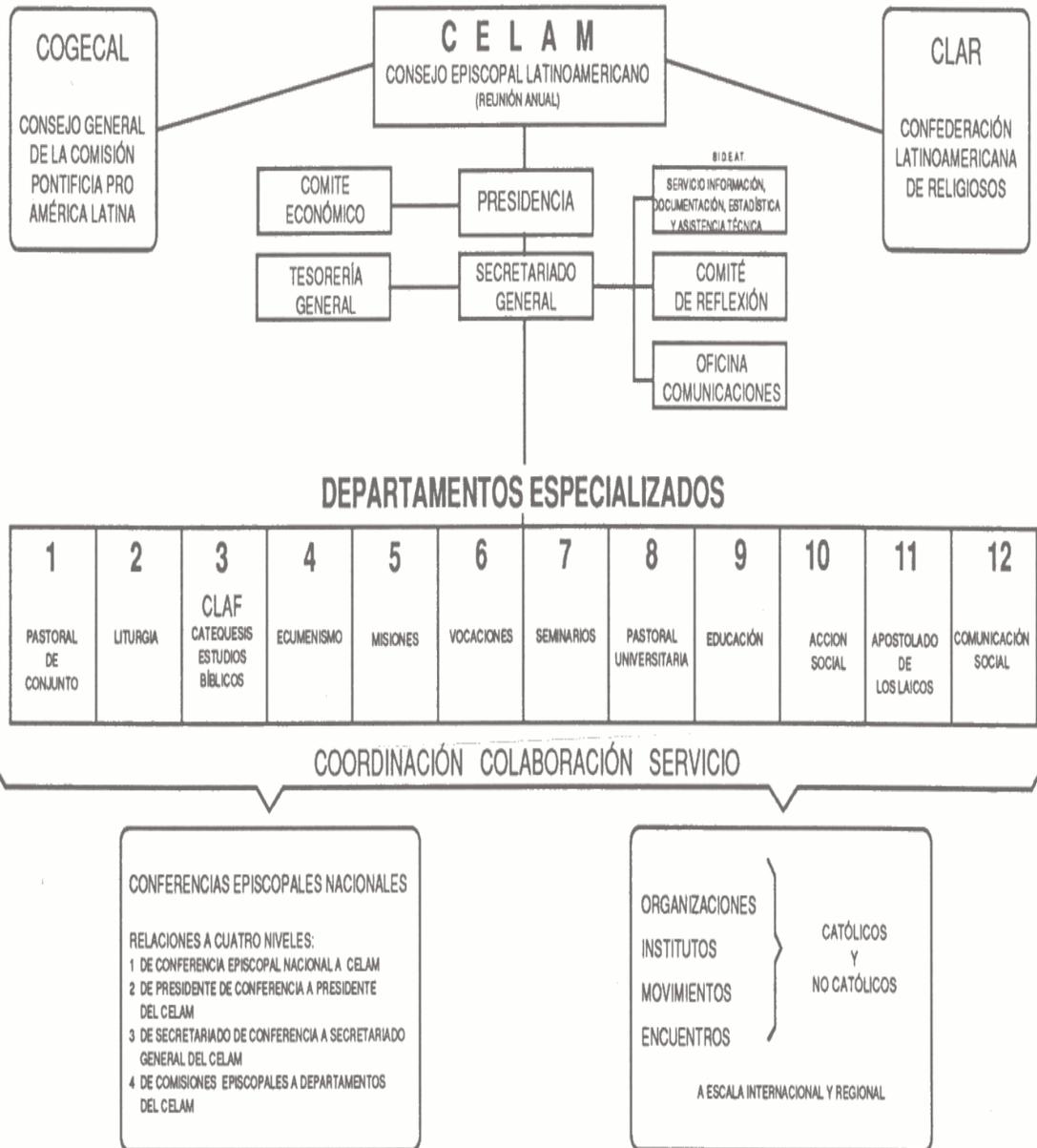
Ante el evento, cientos de cartas se enviaron. Partían de grupos laicos, sindicalistas, sacerdotes, etc. Iban dirigidas a sus obispos, a las conferencias nacionales, al CELAM, a la Iglesia en general, al Papa. En las obras de Gheerbrant, Laurentin, en los diversos documentos y revistas pueden encontrarse. Todas ellas revelan una levadura que está ya en la masa. El CELAM, por su parte, preparó un «Documento de base» que consideraba la realidad latinoamericana, una reflexión teológica y las posibles proyecciones pastorales. Monseñor Duque, administrador apostólico de Bogotá, pensaba que era demasiado negativo; Botero Salazar, de Medellín, por su parte, indicaba que debía ser negativo, ya que el diagnóstico del médico no debe pecar de optimista; Vilela Brandao, presidente del CELAM, opinaba igualmente que «una idea falsamente optimista nos parece mucho más peligrosa». En cambio, el episcopado argentino lo considera muy avanzado, negativo y hasta peligroso.

El juicio teológico del padre Comblin levantó un mar de fondo. En efecto, el 14 de junio de 1968 el diario brasileño *O Jornal* de Río publicaba un trabajo privado elaborado por un grupo de teólogos de Recife y que Helder Câmara utilizaría personalmente en la *II Conferencia General*. El diario tildaba a Comblin de «teólogo leninista». Como estos juicios se divulgaron en los diarios latinoamericanos, especialmente en *La República* de Bogotá, el teólogo dio a conocer el documento en su integridad. En él se puede ver una interpretación teológica no ya de base sociológico-estadística, sino de fundamentación histórica y política, donde la cuestión de ejercicio y conquista del poder es la mediación esencial. El «Documento de base», efectivamente, es muy general, vale para cualquier grupo socio-cultural, es deductivo, y en él se evita plantear la cuestión del imperialismo sin descubrir, lo que es más grave, el autocolonialismo⁴¹.

⁴⁰Sobre Medellín, además de las noticias periodísticas, de las revistas especializadas (*Criterio*, *Mensaje*, *Víspera*, *Sic*, etc.) y de los noticieros (*Noticias Aliadas*, *CIDOC*, etcétera), se puede consultar la citada obra de A. Gheerbrant; la de René Laurentin, *L'Amérique latine a l'heure de l'enfantement*, Seuil, París 1968; Henry Fesquet, *Une Église en état de péché mortel*, Grasset, París 1968; *Iglesia latinoamericana. ¿Protesta o Profecía? (IL ¿PP?)*, colección de documentos, Ed. Búsqueda, Buenos Aires 1969. Los documentos finales de Medellín los citaremos de *Iglesia y liberación humana*, prologado por José Camps, Nova Terra, Barcelona 1969 (MEDELLÍN).

⁴¹Las «Notas» de Comblin véanse en *Marcha* 17 (1968), pp. 47-57.

NUEVA ORGANIZACIÓN DEL CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO



Por su parte monseñor Padim, obispo de Lorena, presentó un trabajo donde se descubre el sentido de lo que usualmente se llama la «seguridad nacional», comparable con la doctrina de la Alemania nazi⁴². En cambio, monseñor Sigaud, obispo de Diamantina; Almeida Morae, de Niteroi, y Castro Mayer, de Campos, figuran en una violenta declaración contra el padre Comblin, a punto de decir que «los comunistas se han infiltrado en la jerarquía eclesiástica». Estos obispos, en total doce, son sostenidos por la «Asociación brasileña para la defensa de la tradición, familia y propiedad», que en poco tiempo abre filiales en Argentina y Chile. Mientras tanto Dom Helder Câmara funda con treinta y dos obispos brasileños un «Movimiento de presión moral y liberadora».

Mientras se preparaba en América Latina la *II Conferencia General*, lo propio se hacía, en Roma. La CAL (Comisión para América Latina), cuyo presidente era monseñor Samoré, se había abierto en 1964 en un nuevo organismo: el COGECAL (Consejo General de la Comisión Pontificia para América Latina), formado por delegados del CELAM y por obispos europeos, donde se presta alguna ayuda a América Latina (España, Francia, Alemania, Bélgica, etc.). Desde esta superestructura romana se nombró al presidente del CAL copresidente de la *II Conferencia General* de Medellín, a celebrarse del 26 de agosto al 6 de septiembre de 1968. El Congreso eucarístico internacional tendría lugar del 20 al 24 de agosto.

En el día de la apertura del Congreso, monseñor Lercano, enviado del Papa, dijo que «el Congreso concluye una era comenzada con la colonización de América Latina, con la fiera y radical religiosidad católica, y abre una nueva era nutrida por el espíritu del Concilio Vaticano II, singularmente atenta a las más profundas exigencias del Evangelio». El 22 de agosto llegaba, por primera vez en la historia, un Papa a América: Pablo VI se hacía presente en Bogotá. En los tres días de su permanencia en la capital colombiana, el Papa leerá cuatro discursos que deben situarse dentro de las encíclicas dadas a conocer por el mismo Pablo VI anteriormente, es decir, «los obispos no se apartaron del pensamiento papal; simplemente supieron extraer de él las dimensiones más profundas y duraderas. Medellín muestra, así, que los discursos de Pablo VI en Bogotá no agotan su lección sobre esta situación latinoamericana. Pero, también, que la situación local ha de ser juzgada por los obispos del lugar, no sólo por el

⁴² Texto sumamente explicativo de la ideología actual militarista (cf. A. Gheerbrant, *op. cit.*, pp. 142-159, en *Marcha* 17 [1968], pp. 59-69).

obispo de Roma»⁴³. El primer día habla a los sacerdotes, a quienes se les recuerda que tengan «la lucidez y la valentía del espíritu para promover la justicia social, para amar y defender a los pobres»⁴⁴. El 23 de agosto se dirigió a los campesinos, a quienes terminó exhortando a «no poner vuestra confianza en la violencia ni en la revolución; tal actitud es contraria al espíritu cristiano y puede también retardar y no favorecer la elevación social»⁴⁵. Estas palabras producirían diversas reacciones según las actitudes tomadas en el compromiso histórico latinoamericano. Lo cierto es que parecieron indicar que Medellín podría ser sólo una reunión como la de Mar del Plata. Ese mismo día, con motivo del «Día del Desarrollo», exclamó todavía que «algunos concluyen que el problema esencial de América Latina no puede ser resuelto sino con la violencia... Debemos decir y reafirmar que la violencia no es evangélica ni cristiana»⁴⁶.

El día 24 de agosto, abriendo simbólicamente la *II Conferencia General*, el Papa dirigió una alocución a los obispos en la cual cabe destacar una llamada de atención a los teólogos y pensadores cristianos que al abandonar la *philosophia perennis* «crean en el campo de la fe un espíritu de crítica subversiva»⁴⁷, y una exhortación a la obediencia de los obispos en cuanto a la encíclica *Humanae vitae*⁴⁸, a fin de alcanzar «la construcción de una nueva civilización moderna y cristiana»⁴⁹. En general, los discursos del Papa -debemos decirlo con todo respeto- sonaron en los oídos del pueblo latinoamericano como una llamada a la paciencia de los pobres, lo que produjo de inmediato un respiro en los ricos y opresores. Como si se dijera: ahora debemos en paz, debemos resignarnos a sufrir la violencia de la injusticia. El Papa no advirtió la presencia generalizada de la «primera violencia»: «En todas partes las injusticias son una violencia. y se puede decir, debemos decir, que la injusticia es la primera de las violencias, la violencia número uno»⁵⁰.

⁴³ Héctor Borrat, en la introducción a *Marcha 17* (1968), p. 5, sobre el tema: «Medellín, la Iglesia Nueva», (Se encuentran en este número muchas de las cartas enviadas por diversos sectores al Papa o a los obispos que se reunirían en Medellín.)

⁴⁴ Medellín, p. 383.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 290.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 294.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 259.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 273.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 274.

⁵⁰ Helder Câmara, *Espiral de la violencia*, Ed. Sígueme, Salamanca 1970, p. 18, Dom Helder escribe: «Si algún rincón del mundo sigue estando tranquilo, pero con una tranquilidad basada en la injusticia -tranquilidad de los charcos en cuyo seno se están fraguando fermentaciones venenosas-, seguro que se trata de una serenidad engañosa, llena de mentira» (pp. 22-23).

El 26 de agosto se reúnen en Medellín 146 cardenales, arzobispos y obispos, 14 religiosos, 6 religiosas, 15 laicos (sólo 4 mujeres), y consultores de diversos niveles. El tema es «La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio». Se parte del «Documento de base» y se efectúan diversas exposiciones, hablando: el P. Gregory (Brasil), monseñores Mc Grath (Panamá), Pironio (CELAM), Sales (Brasil [«La Iglesia en América Latina y la promoción humana», donde se debate la cuestión de la revolución y la violencia]), Ruiz (México), Muñoz Vega (Ecuador), Henríquez (Venezuela), Proaño (Ecuador). La cuestión de los expositores tuvo sus problemas; de cuatro se elevaron a ocho por exigencia de Roma. Algunos de los consultores (como Houtart, Schooyans, Vanistendael, Arroyo y Velázquez) no fueron aceptados por la autoridad romana. El «Documento de base», que al pensarse por vez primera en diciembre de 1966 era el proyecto de una Conferencia General, fue sólo una idea que tomó cuerpo entre el 19 y el 26 de enero de 1968 en el CELAM, y que remitido a Roma ya las Conferencias episcopales, fue siendo trabajosamente cambiado por las nueve Comisiones que se expidieron con dieciséis documentos fundamentales.

Tres hechos marcaron la Conferencia. El primero, la intercomuni6n acordada el 5 de septiembre a hermanos separados de otras Iglesias cristianas y observadores de la Conferencia. El segundo, los doscientos universitarios y obreros que en el café La Bastilla fueron discutiendo los mismos problemas que los obispos, siendo noche tras noche disueltos por la policía. El tercero, que los textos de las conclusiones fueron dados a conocer antes de ser definitivamente aprobados por Roma. Todos ellos tuvieron sus consecuencias.

Las conclusiones mismas se centraron sobre cuestiones de dispar importancia. Indiquemos sólo las esenciales. En general hay coincidencia en que «todo indica que estamos en el umbral de una nueva época histórica en nuestro continente, llena de un anhelo de emancipación total, de liberación de toda servidumbre, de maduración personal y de integración colectiva. Percibimos aquí los preanuncios en la dolorosa gestación de una nueva civilización» (*Introducción*).

En la sección «Promoción humana», en la cuestión *Justicia* resalta claramente en la «fundamentación doctrinal» la superación del parcial enfoque de la teología del desarrollo (Mc Grath) o de la revolución (lanzada en las Iglesias protestantes por Schaul) por la «teología de la liberación» que, como veremos, tiene mejor fundamentación bíblica y aun política: «Es el mismo Dios quien -nos dice la conclusión-, en la plenitud de los tiempos, envía a su Hijo para que, hecho carne, venga a *liberar*

a todos los hombres de todas las esclavitudes a que los tiene sujetos el pecado, la ignorancia, el hambre, la miseria y la opresión»⁵¹. «En la Historia de la Salvación la obra divina es una acción de liberación integral y de promoción del hombre en toda su dimensión, que tiene como único móvil el amor»⁵². Por su parte, en la cuestión sobre la *Paz* resalta un lenguaje nuevo. Se habla del «poder ejercido injustamente por ciertos sectores dominantes», de «tensiones internacionales y neocolonialismo externo», de «distorsión creciente del comercio internacional», de «fuga de capitales económicos y humanos», de «monopolios internacionales o imperialismo internacional del dinero», todo esto aunado a un «nacionalismo exacerbado». Ante todo ello el episcopado «no deja de ver que América Latina se encuentra, en muchas partes, en una situación de injusticias que puede llamarse *violencia institucionalizada*... No debe, pues, extrañarnos que nazca en América Latina la tentación de la violencia. No hay que abusar de la paciencia de un pueblo que soporta durante años una condición que difícilmente aceptan quienes tienen una mayor conciencia de los derechos humanos»⁵³.

En la cuestión *Familia y demografía* se realiza una interpretación sociopolítica de la encíclica *Humanae vitae*, lo que la encuadra no ya dentro de un marco meramente moral-individual, sino histórico y dentro de las perspectivas del «círculo vicioso del subdesarrollo». Sin embargo, se tiene en cuenta que el continente no está suficientemente poblado y es necesario un aumento demográfico, pero que no debe ser demasiado pronunciado»⁵⁴, porque impediría el despegue económico-social.

En la cuestión de la *Educación* se insiste sobre «la educación liberadora y la misión de la Iglesia». Hay todavía un interesante apartado sobre *Juventud*.

Toda la sección sobre «Evangelización y crecimiento de la fe», manifiesta un nuevo espíritu, un análisis metódico más realista. Lo tendremos especialmente en cuenta para las reflexiones finales de este capítulo.

En la sección «La Iglesia visible y sus estructuras», cuando se habla de *Movimiento de laicos* no se hace referencia alguna a Acción Católica, se da gran libertad para la creación de nuevas instituciones a partir de experiencias diversas y se recuerda que «el apostolado de los laicos tiene mayor transparencia de signo y mayor densidad eclesial cuando se apoya en el testimonio de equipos o comunidades de fe»⁵⁵.

⁵¹ *Medellín*, pp. 54-55.

⁵² *Ibid.*, p. 55.

⁵³ *Ibid.*, pp. 76-77.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 89.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 172. Se trata de las «comunidades de base».

En cuanto a los *Sacerdotes*, la Conferencia da igualmente gran libertad de nuevos compromisos, de modos adecuados de vivir la vida presbiteral; pero falta, quizá aquí, mayor profundidad en la interpretación de la institución eclesial que de manera más frontal debe sobrellevar el golpe y la transformación de una cristiandad agónica a un cristianismo misionero en una civilización universal, secular y pluralista. No se pudo concretar nada sobre la ordenación de bautizados casados (que nada tiene que ver con el casamiento del sacerdote: *desde siempre* la Iglesia ha ordenado bautizados casados; *nunca* se han casado los sacerdotes permaneciendo tales). Los diáconos casados no resolverán la cuestión pastoral en la que se encuentra la Iglesia latinoamericana; habrá que ir, en un día no lejano, a la ordenación del bautizado casado, adulto, responsable natural de su comunidad de base, tal como ha acontecido siempre en la más antigua de las tradiciones católicas: la de la Iglesia oriental⁵⁶.

Se trata del documento más importante de la Iglesia en América Latina que manifiesta el mismo espíritu, por ejemplo, que animara el III Concilio provincial de Lima, celebrado por Santo Toribio de Mogrovejo en 1582-1583, con la diferencia de que ahora es continental y el de Lima fue sólo válido para la inmensa archidiócesis. El *III Concilio Limense* fue el «Trento americano» -con teología y pastoral tridentinas-, la *II Conferencia General* de Medellín es el «Vaticano II americano» -con teología de la liberación y pastoral misionera.

Ha sido y será todavía tan grande la influencia de Medellín que la *XII Reunión Ordinaria* del CELAM, celebrada desde el 24 al 28 de noviembre de 1969 en São Paulo, declara que los acuerdos de la II Conferencia General serán «su pauta de inspiración» y de acción en los años venideros⁵⁷. Las reacciones fueron inmediatas, discordantes pero unánimes al enjuiciar la Conferencia de Medellín como el acontecimiento más importante de la Iglesia en América Latina, y quizá del continente en cuanto tal, en el siglo XX⁵⁸.

⁵⁶ Hay todavía conclusiones sobre *Religiosos, La pobreza en la Iglesia y Pastoral de conjunto* (en cuyo n. 10 se habla de las «comunidades cristianas de base»). La parroquia, entonces, es considerada «un conjunto pastoral» de las comunidades de base (n. 13). Todo se termina con unas conclusiones sobre *Medios de comunicación social*, sin los cuales «no podrá lograrse la promoción del hombre latinoamericano» (p. 250).

⁵⁷ En esta *XII Reunión* se acordó elevar el número de miembros del CELAM de 22 a 57, ya que se incluyen ahora a los presidentes de las Conferencias nacionales ya los obispos y secretarios de los Departamentos. Con esto el CELAM cobra mucha mayor autoridad.

⁵⁸ Ya el 7 de octubre de 1968 escribía monseñor Plaza, obispo de La Plata, una pastoral sobre «La realidad social de América Latina y las conclusiones de Medellín» (*Criterio*, 14 nov. 1968, pp. 834-838).

El episcopado chileno, que se hallaba en estado de Sínodo⁵⁹, al llamar a la conciliación y la paz a laicos, sacerdotes y miembros de la Iglesia, cita ya Medellín el 4 de octubre de 1968⁶⁰. En este documento se habla de la necesidad de superar las oposiciones entre las llamadas Iglesia de los pobres, la joven Iglesia, la clandestina, rebelde, etc. Los episcopados en pleno van aplicando las conclusiones. Así lo hace Brasil; Argentina efectúa una «Declaración del episcopado argentino» en San Miguel, donde se reunieron del 21 al 26 de abril de 1969⁶¹. El 2 de julio se celebró la reunión de la Conferencia episcopal colombiana; en agosto, la mexicana, pero con la peculiaridad de reunir a sacerdotes, laicos y religiosos en franca fraternidad y diálogo⁶²; del 11 al 14 de agosto, en Paraguay; en agosto también en Venezuela; del 17 al 22 de ese mismo mes, en Guatemala, se llevó a cabo la reunión del CEDAM (Consejo Episcopal de América Central y Panamá) con la misma finalidad de aplicar Medellín⁶³.

Se puede entonces decir que un año después de Medellín todos los episcopados latinoamericanos han reafirmado las conclusiones de la II Conferencia General. El nuevo espíritu anima, por su parte, las reuniones conjuntas del CELAM y de la Conferencia nacional de los obispos de Estados Unidos llevadas a cabo del 3 al 5 de junio de 1969 en Caracas. En el «Comunicado final de la reunión interamericana de obispos» se dice que se apoyarán «las principales líneas de pastoral contenidas en las conclusiones de la II Conferencia General del Episcopado latinoamericano», cuestión que sirvió nuevamente de base para la reunión de febrero de 1970 celebrada en Miami.

La XIV Asamblea General, celebrada en Sucre, en noviembre de 1972 es, ciertamente, el comienzo de una nueva época del CELAM.

Estas reuniones colegiales del episcopado son sólo un momento, no ciertamente el menor, de un fenómeno que iremos considerando por partes en los apartados siguientes.

⁵⁹ El *Sínodo de Santiago* celebró su primer acto del 8 al 18 de septiembre de 1968, y el segundo acto en septiembre de 1969. Entre los 400 sinodales había un 43 por ciento de laicos.

⁶⁰ Medellín es citado en el punto IV (*Criterio*, 28 nov. 1968, p. 880).

⁶¹ Ediciones Paulinas, Buenos Aires 1969.

⁶² Del 19 al 20 de agosto de 1969, 69 sacerdotes, religiosos y laicos se reunieron con el episcopado: fue una reflexión eclesial, no simplemente episcopal; hecho insólito y ejemplar (*Criterio* [1969], p. 792).

⁶³ Véanse las declaraciones de monseñor Proaño con ocasión de la reunión del episcopado ecuatoriano del 16 al 22 de junio de 1969, donde se estudió la crisis sacerdotal, y en especial las declaraciones de Pironio, publicadas en *El Tiempo* (Bogotá), el 18 de agosto de 1969, sobre «Un año después de Medellín».

b) La Iglesia ante el Estado militarista, burgués o reformista

En el período comprendido entre 1962 y 1972 la Iglesia vive una nueva etapa de su historia crítica liberadora; a veces, sin embargo, historia de tortuosos zigzagueos donde el testimonio que se esperaba de ella queda del todo deslucido. La situación es muy diversa según los países, según la clarividencia del episcopado (frecuentemente por algunos de sus miembros que adoptan posiciones proféticas), de sus sacerdotes, de sus laicos. En este apartado queremos sólo dibujar con mano esquemática la actitud de la Iglesia ante algunos Estados burgueses y ante la situación social reinante. En los dos apartados siguientes veremos, en cambio, su actitud ante la violencia, el socialismo y la reforma agraria.

La Iglesia recibe el golpe de los «herodianos», así como el Niño de Belén recibió el de Herodes el Grande⁶⁴. Bosquejaremos la situación por países y por zonas, pero dando prioridad a las regiones que por su importancia, y por haber sufrido primeramente la nueva etapa de militarismo, nos irán explicando la actitud de la Iglesia.

aa) El golpe de Estado en Brasil en 1964

Después del gobierno de Kubitschek (1955-1961) se eligió en Brasil a Janio Quadros da Silva, quien sorprendentemente renunció el 25 de agosto de 1961 dejando como presidente a Goulart. Éste, sin real apoyo de ningún sector, intentó un desarrollismo sin convicción. Mientras tanto, en 1961, se había fundado el MEB (Movimiento de Educación de Base) por el episcopado brasileño a partir del «método Paulo Freire»⁶⁵. En 1963 había ya 7.353 escuelas con 15.000 aparatos receptores de radio, y 180.000 inscritos con 7.500 maestros. La consigna era «Viver è lutar», título del texto de lectura, que Lacerda, gobernador de derecha católica, hace requisar en número de 3.000 ejemplares por ser subversivos. En el *Jornal do Brasil* (del 24 de febrero de 1964) se dice que el mismo Lacerda, con orden policial, invade la imprenta y retira el abecedario de los obispos. Monseñor Tavora, obispo de Aracaju, director del MEB, se pregunta ante las acusaciones: «¿Son acaso subversivas las encíclicas papales?»

⁶⁴ «Herodianismo», término inicialmente usado por Toynbee; es usual dentro del pensar cristiano latinoamericano para designar a las oligarquías subopresoras nacionales, sin apoyo popular y con respaldo en el «imperio internacional del dinero». (Cf. *Mensaje*, n. 123 [1963], p. 493; *Víspera*, n. 6, julio 1968, p. 86).

⁶⁵ Sus obras principales son: *Educação pratica da libertade*, Paz e Terra, Río 1967, y *Pedagogia del oprimido*, Tierra Nueva, Montevideo 1970.

En el Nordeste, monseñor Eugenio Sales, fundador del «Movimiento de Natal», propone una reforma cultural y social del ciudadano y el campesino, que originará con el tiempo la SUDENE (Superintendencia do Desenvolvimento do Nord-Este), y crea sindicatos rurales (a la manera como Francisco Julião había organizado las *Ligas*), cooperativas de colonización, etcétera. Hay sólo una minoría procomunista o pro-Cuba en el proceso, y el mismo monseñor Padim, obispo auxiliar en ese entonces de Río, se abstuvo de condenar. En 1963 el mismo cardenal Motta, de São Paulo, bendice a los trabajadores del cemento que hace nueve meses que están en huelga. Todo ello lleva al mismo episcopado a lanzar un «Mensaje» de la Conferencia episcopal brasileña *sobre la situación del país*, donde se muestra la necesidad de una profunda reforma de las estructuras rurales, de la empresa, administrativa, electoral, etc.⁶⁶ Esta declaración del episcopado del 30 de abril, «Pacem in terris y la realidad del Brasil», no favorece el *statu quo*, y llega a decir que «la expropiación por el interés social no es contraria a la doctrina social de la Iglesia». Bien pronto se hace pública la aparición de la «Asociación por la Tradición, Familia y Propiedad», que junto a muchos otros católicos conservadores, rosario en mano, hacen un mitin para oponerse a los planes de la reforma agraria, bajo la protección de monseñor Sigaud, obispo de Diamantina. En contraposición, monseñor Sales describe «uma experiência pastoral em região subdesenvolvida» (Nordeste brasileño), donde se indica una nueva manera de encarar la pastoral eclesial⁶⁷.

La debilidad e ineficacia de Goulart, la aspiración renovada del militarismo de ejercer la política, llevan a la revolución de la noche del 31 de marzo de 1964, cuando el general Castello Branco lanza el golpe militar que se concretará el 15 de abril como la Séptima República brasileña. Se producen entonces encarcelamientos, expulsiones, censura, retiro de la ciudadanía, y comienzan las torturas. Son los hechos más importantes de la década de los sesenta en cuanto a la política de la oligarquía, que se apoya en el militarismo en unidad de acción con la estrategia norteamericana (todo un sistema perfectamente organizado de opresión). La reacción de la Iglesia no fue unánime, ni mucho menos. Monseñor Warmeling, obispo de Joinville, publica en *O Luzeiro Mariano* que «la enorme mayoría del pueblo brasileño es cristiano, por ello nos situamos junto a los valientes

⁶⁶ Cf. *Anuario Iberoamericano* (Río), 30 de abril de 1963, pp. 161-164.

⁶⁷ Cf. *Revista da Conferencia dos religiosos do Brasil (CRB)*, marzo 1964, pp. 129-136. Véase Jean Toulat, *Espérance en Amérique du Sud*, Perrin, París 1965, pp. 299ss.

miembros de la Congregación Mariana contra la Acción Católica de esta diócesis (de Belo Horizonte). Es bien sabido -dice el obispo- que Acción Católica tiene infiltrados comunistas». La doctrina social de la revolución (de Castello Branco) -continúa nuestro prelado- coincide con la doctrina social de la Iglesia».

Días antes de la declaración, el 2 de abril, el secretario general del episcopado, tras su nombramiento, tomaba posesión de la archidiócesis de Olinda y Recife (Pernambuco); monseñor Dom Helder Câmara se había dirigido a su nuevo rebaño. Nos dice que «aproveché la ocasión para exponer con toda claridad mi pensamiento, porque sabía que si Dios no me daba el valor en aquel momento, al entrar en la diócesis, después estaba perdido...»⁶⁸. En proféticas y poéticas palabras, Dom Helder Câmara empezó diciendo: «Un nativo del Nordeste que habla a otros nativos del Nordeste, con los ojos puestos en Brasil, en América Latina y en el mundo. Una criatura humana que se considera hermano en la debilidad y en el pecado de todos los hombres, de todas las razas y de todas las regiones del mundo. Un cristiano que se dirige a cristianos, pero con el corazón abierto, ecuménicamente, hacia todos los hombres de todos los credos y de todas las ideologías. Un obispo de la Iglesia católica que, a imitación de Cristo, no viene a ser servido sino a servir. Católicos o no católicos, creyentes o incrédulos, escuchen todos mi saludo fraterno: Alabado sea nuestro Señor Jesucristo»⁶⁹. El obispo de Recife comienza así su senda profética. «No es justo suponer que porque luchemos contra el comunismo ateo defendamos el capitalismo liberal; y no es lícito concluir que somos comunistas porque criticamos con cristiana valentía la posición egoísta del liberalismo económico». Critica el que se haya encarcelado a dirigentes del MEB, de la JUC, de Acción Popular (movimiento de laicos), de la Confederación Fraternal de los Trabajadores Rurales. El padre Senna, Almeyra y otros están en el exilio. Cientos de sacerdotes presos. La compañía Marplan de sondeos de opinión indica un 63 por ciento de la población contra la revolución; sin embargo, nadie, ni el mismo episcopado, desea el retorno de Goulart.

El 7 de mayo de 1964, Tristão de Atayde (Amoroso Lima), escribe en la *Folha de São Paulo*: «Cuando son depuestos hombres de reputación mundial en el plano de la educación como Anísio Teixeira, en el plano de la sociología como Josué de Castro, en el plano de la economía como Celso Furtado, simplemente porque piensan de manera diferente a la nueva

⁶⁸ Cf. José de Broucker, *Dom Helder Câmara*, DDB, Bilbao 1970, p. 36.

⁶⁹ En *Marcha*, n. 9, enero 1968, p. 6.

ideología dominante, estamos ante un plan de terrorismo cultural. Cuando se coloca en prisión a filósofos puramente metafísicos como Ubaldo Puppi, sin saberse por qué, o a jóvenes líderes intelectuales como Luis Alberto Gommès de Souza y otros, simplemente porque se considera que sus métodos de alfabetización son subversivos, estamos ante un plan de terrorismo cultural. Cuando la policía del Estado difunde instrucciones para limpiar el país y prescribe lo siguiente: "Advertimos especialmente a los órganos de Acción Católica...para que se aparten o se abstengan de actividades incompatibles no sólo con su programa, sino igualmente con los intereses permanentes de la Nación y de la población", como lo que Mussolini intentó hacer con la Acción Católica italiana, como si la Iglesia en Brasil se encontrara bajo la tutela del Estado totalitario, estamos ante un plan de terrorismo cultural». Todo ello lleva al episcopado a tomar una decisión, todavía ambigua en la declaración «Sobre los acontecimientos que tuvieron como consecuencia la caída de Goulart»⁷⁰. Más valiente, en cambio, es el documento de los obispos del Nordeste sobre «Es preciso instaurar en el país un orden cristiano»⁷¹.

La posición, todavía no es unánime. El cardenal Rossi, de São Paulo (ya que monseñor Motta se retiró voluntariamente), celebró todavía una misa porque «la misericordia de Dios y la valentía, la piedad y la fuerza de sus hijos descartaron el inminente complot comunista (¿Goulart?) que quería llevar a esta Nación cristiana a la triste zona del silencio». Mientras monseñor Scherer, obispo de Porto Alegre, protesta por la persecución del profesor Ernani Fiori, líder de la «inteligencia» de Río Grande, maritainiano que derivará al pensar existencial y hegeliano. Sin embargo, se podría decir, el enfrentamiento entre el gobierno militar y la Iglesia no era abierto. Sólo en 1965 se producirá dicho enfrentamiento, que significa el mayor de los acontecimientos entre la Iglesia y el Estado, por su significación profética en la historia de la Iglesia latinoamericana -cuyos antecedentes fueron la lucha de los obispos en el siglo XVI por la defensa del indio, y, dentro de una doctrina de la cristiandad, los «cristeros» mexicanos del comienzo del siglo XX, hecho este último sumamente equívoco y ciertamente no profético sino de signo conservador.

El 11 de mayo de 1965 el obispo de Santo André, Dom Jorge Marcos de Oliveira, dirige una carta abierta a Castello Branco, en la que en una de

⁷⁰ Publicada en la *Revista da Conferencia dos Religiosos* julio 1964, páginas 403-405.

⁷¹ Cf. *Ecclesia* (Madrid), 1 de agosto 1964, pp. 13-14.

sus partes dice: «Amamos al Brasil y a sus hijos, pero ¿hasta cuándo el General Hambre esperará para desencadenar una guerra civil...? Somos contrarios a la guerra. La condenamos y la tememos como contraria a nuestra formación cristiana y la índole del pueblo brasileño. ¡Cuán felices seríamos si, cuando levantamos nuestros ojos al cielo de la patria, en vez de ver los aviones que llevan a nuestros soldados armados hacia un país hermano (Santo Domingo), pudiéramos ver las más diligentes medidas empleadas en la solución de la grave crisis brasileña!»⁷² Esto no impide que el cardenal Rossi declare en Nueva York que «Brasil se encuentra en la buena vía» y que el Gobierno intenta lo que la Iglesia desea. Sin embargo, de regreso a São Paulo, hace notar la espantosa desocupación y la falta de pan, contradicciones que le harán perder mucha de su autoridad.

Mientras tanto, dom Helder Câmara es ya objeto de un allanamiento en su palacio episcopal, y continúa su prédica. En marzo del 65 habla sobre el «Diálogo entre el mundo desarrollado y el mundo en desarrollo»⁷³, pero será el 31 de marzo de 1966, al negarse a celebrar una misa en conmemoración de la revolución del 64, cuando el conflicto se hace violento. Dom Helder escribe al comandante del IV Ejército que en verdad se trata de «una reunión cívico-militar con tonalidades políticas»⁷⁴. Será entre el 12 y el 14 de julio, en Recife, cuando, procedente de una reunión de los obispos del Nordeste, a partir de informes elevados por la ACO (Acción Católica Obrera del Nordeste) y la JAC (Juventud Agraria), reunidos a tal efecto en febrero, se dio a conocer el «Manifiesto de los obispos del Nordeste»⁷⁵, lo que desencadena una crisis entre la Iglesia y el Estado. «La ambición y el egoísmo sin freno de unos -dicen los obispos- han creado esta situación actual, en la que los pobres son sacrificados en provecho de los privilegiados».

De inmediato se acusa a Dom Helder de organizar un complot. El 27 de julio el *Diário da Noite* de São Paulo anuncia que los militares prohíben la circulación del «Manifiesto». Fray Chico, dominico francés de esa ciudad, declara días antes (el 31 de julio) que en Brasil existe «un régimen policial que no respeta los principios sagrados de las libertades esenciales». Acusa de estar torturándose a dirigentes estudiantiles. Mientras tanto, el general Gouveia do Amaral, comandante del IV Ejército, hace distribuir una

⁷² Cf. *IL ¿PP?* p. 174.

⁷³ Cf. *Mensaje*, marzo-abril 1965, pp. 135-138.

⁷⁴ Cf. «Evolución de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en Brasil», en *Noticias da Igreja Universal* (São Paulo) n. 46-47, 15 febrero 1968.

⁷⁵ Cf. *ICI* (Mex.), 7 septiembre 1966, p. 30.

circular entre los párrocos y sacerdotes del Nordeste, sin autorización de los obispos, donde critica violentamente a Dom Helder.

La campaña en contra suya se extiende por todo el país. En un artículo del 21 de agosto publicado en el *Jornal do Comercio* (Recife) por Gilberto Freyre, junto con el famoso Gustavo Corção -en posición análoga a Maritain y von Hildebrand en Europa-, y con el obispo Castro Mayer, de Campos (São Paulo), critican el «Manifiesto» porque impide «al país, tal como lo desea, repeler de manera decisiva al comunismo». En el editorial del 6 de octubre, el editorialista del *Estado de São Paulo* apoya la posición del obispo de Campos. Mientras tanto, el mismo Castello Branco cambia al comandante del IV Ejército y nombra al general Souza Aguiar, lo que en cierta manera es interpretado como un triunfo de Dom Helder. Dom Fragozo, obispo nordestino de Crateus; Valdir Calheiros, auxiliar de Río; Vicente Schere, de Porto Alegre, y otros muchos, defienden públicamente al obispo de Recife.

Por su parte, el 18 de agosto, el cardenal Rossi deplora que «se juegue a la Iglesia contra el Gobierno» (el cardenal defiende el *statu quo*). Amorooso Lima, en *A Folha de São Paulo*, compara el 18 de agosto a Dom Helder con Dom Vital. Este último obispo, de la época del Imperio, defendió a la Iglesia contra el Estado, «ahora, Dom Helder representa el paso de la Iglesia polémica (a la defensiva) a la Iglesia misionera». Efectivamente, y ésta es una de las notas esenciales de la etapa que estamos estudiando (la décima etapa de la historia de la Iglesia en América Latina: 1962-1972): la Iglesia no intenta ya hablar y luchar para defender sus privilegios o derechos adquiridos en la época de la cristiandad, sino que se arriesga y sacrifica en función de servicio simplemente por el pueblo oprimido, sacrificado. Brasil en esto es un país clave, esencial, paradigmático.

El XXVIII Congreso de la Unión Nacional de Estudiantes se debía celebrar en Belo Horizonte. Por orden policial se prohíbe la reunión, y se amenaza a todos a fin de que no presten ningún local. Sin embargo el Congreso se lleva a cabo, secretamente, en el convento franciscano⁷⁶. El 4 de agosto, en Río, el franciscano fray Guido Vlasman declara la causa por la que se diera asilo a los estudiantes: «El Gobierno está interesado en mantener a la Iglesia en una posición superada, intentando imponer un tipo de cristianismo liberal, esto es, el divorcio entre la vida cristiana y la profana (política)». Se amenaza con la prisión al P. Corazza, asesor de la JUC,

⁷⁶ Los delegados estudiantiles entraron el 30 y 31 de julio a las misas del convento. Confundiéndose con los fieles, pasaban de la misa al convento. Salían del convento usando el mismo procedimiento.

a dirigentes estudiantiles. El 1 de agosto fray Chico OP había defendido a los estudiantes; el 2 es encarcelado. Acción Católica y las organizaciones JEC, JUC y JAC pasan prácticamente a la clandestinidad. En septiembre las manifestaciones estudiantiles son reprimidas brutalmente; reaccionan movimientos de laicos, sacerdotes y obispos. El mismo obispo Dom Aniger el 22 de septiembre, en Piracicaba, está a la cabeza de la manifestación estudiantil. En octubre del 66 el mismo obispo de Brasilia, Dom José Newton, es acusado de subversión.

El año 1967 trae nuevas tensiones: la aplicación en Brasil de la *Populorum progressio*; el «Movimiento por la paz», lanzado el 11 de junio en la iglesia de Santo Domingo por fray Chico cuando interpela a los fieles, que están de pie: «Quien esté de acuerdo en que debemos protestar contra la guerra, quede de pie» -y todos los fieles permanecieron de pie-; las declaraciones, que veremos en otro apartado, de algunos obispos sobre Cuba; el manifiesto de la *ACO del Nordeste del 1 de mayo*, donde se declara en el documento titulado *Nordeste: desarrollo sin justicia* que «asístese en el Nordeste a la sustitución de una estructura feudal por una estructura capitalista»; el 6 de noviembre el ex ministro Raimundo de Brito acusa a los sacerdotes del Nordeste de sembrar la subversión. Todo ello hace estallar, en este año en que Castello Branco es sustituido por Costa e Silva, el conflicto abierto, del que pondremos como ejemplos sólo cuatro acontecimientos. En este año es sustituido Castello Branco por Costa e Silva.

El 3 de julio la policía invade violentamente el bloque F del conjunto residencial de la Universidad de São Paulo, expulsa a los estudiantes, maltrata a los muchachos, detiene a un sacerdote. Esta vez el cardenal Rossi, 127 profesores y 50 sacerdotes protestan contra la violencia policial. Un mes después se reúne la UNE clandestinamente, ahora en el convento benedictino de Campinas (São Paulo). El 2 de agosto la policía (SNI) encarcela a once benedictinos norteamericanos de Vinhedo y Campinas y al prior dominico fray Chico. Nuevamente la reacción es unánime. El cardenal Rossi protesta el mismo día ante el gobernador. El 4 de agosto *O Estado de São Paulo* publica un editorial sobre «Las órdenes religiosas y la Seguridad Nacional». Nuevamente reacciona el cardenal, que ahora es personalmente atacado. El clero de la archidiócesis defiende a su obispo el 6 de agosto: «Su Eminencia el cardenal Motta fue muchas veces llamado comunista por la prensa. Su Excelencia Dom Helder Câmara ha sido acusado de herejía... y ahora, el mismo diario, viene a acusar a Su Eminencia». Sin embargo, un grupo de señoras de AC de São Paulo, y después monseñor Scherer de Porto Alegre, critican a sacerdotes que «utilizan para promoción de ideas personales el prestigio que les viene de su dignidad».

Un segundo conflicto de importancia fue el de la «Radio educadora de Maranhao», bajo la responsabilidad del obispo de Motta e Albuquerque de la diócesis de São Luis, que fue suspendida por ocho días por haber leído el 6 de septiembre, día de la Independencia, un texto que comenzaba diciendo: «¿Es verdadera esta Independencia que festejamos? ¿Es que un país que tiene más de treinta millones de subalimentados es independiente?... El Brasil es un país rico, pero ¿adónde van sus riquezas?». El obispo protesta contra la policía exclamando: «En una región de muertos es necesario trabajar para que los hombres vivan».

Nuevo conflicto produjo el discurso de Dom Helder ante la Asamblea legislativa de Pernambuco, al ser declarado «ciudadano pernambucano». Aunque estaba presente el general Souza Aguiar, el obispo dijo que «si mañana Joaquín Nabuci (héroe de la liberación de los esclavos) llegase a Recife y recorriese, por ejemplo, nuestra zona de cañaverales, ¿sentiría o no necesidad de reabrir la campaña abolicionista... ? Sin el efectivo entendimiento del Tercer Mundo no conseguiremos pasar de la situación de mendigos a la categoría de pares». El 30 de noviembre, cuando se le concedió al general igual dignidad, éste dijo en su discurso: «Es necesario luchar contra los invasores comunistas y contra sus aliados, inclusive los cretinos útiles» (haciendo referencia, sin lugar a dudas, al obispo).

El 5 de noviembre fueron encarcelados por la policía, bajo orden militar, cuatro jóvenes católicos que distribuían en Volta Redonda unos folletos impresos por la Juventud Diocesana Católica (JUDICA). El 11 de noviembre se produce un allanamiento del palacio episcopal de Dom Valdir Calheiros, obispo de Volta Redonda. El obispo hace una declaración en el *Jornal do Brasil*, que es retirado de la circulación por el ejército (el 14 de noviembre). El obispo entonces publica un documento que es leído en las Iglesias el 19: «En tanto el coronel Armenio está preocupado por descubrir personas subversivas, yo estoy preocupado: 1) por un acuerdo salarial que se viene arrastrando desde hace cinco meses; 2) por la diferencia que este aumento traza entre unos y otros...». El mismo diario arriba nombrado publica el 23 un editorial: «Vestiduras Rojas». El 27 el general Aragão, representante de la línea dura, explica que «la Iglesia ha llegado a ser el asilo de los enemigos de Dios y de los hombres... La Acción Popular se confunde con la AC» -ambas tenidas por subversivas-. El diputado Moreira Alves presenta el mismo día en la Cámara de Diputados una lista de 52 sacerdotes presos, exiliados, sumariados o procesados en Brasil desde marzo de 1964.

El 29 de noviembre, la Comisión Central de la Conferencia de Obispos de Brasil, en «La misión de la jerarquía en el mundo de hoy», integrada por 22 obispos de todo el país, examina el caso de Dom Valdir. La decla-

ración, que es conocida el 1 de diciembre, dice que «es nuestro deber explicar mejor lo que sea nuestra misión. Misión ignorada por unos, mal comprendida por otros y deliberadamente falsificada por ciertos grupos que pretenden servir a la Iglesia para la promoción de sus propios intereses. Ni la incomprensión, ni las distorsiones nos impedirán continuar nuestra función por mandato divino y que ha marcado la presencia de la Iglesia en nuestra historia... Proclamar la defensa de la *civilización cristiana* y, al mismo tiempo, negar la misión de la Iglesia en la defensa de los valores humanos, significa defender un paganismo disfrazado. Nos admiramos por la transformación mágica de violentos liberales y agnósticos en defensores de un cristianismo desencarnado, lejano del Evangelio»⁷⁷.

El año 1968, el de Medellín, manifiesta la dramática existencia en *Brasil de una auténtica «Iglesia del silencio»*. Dom Antonio Batista Frangoso, obispo de Creteus, expone una ponencia en Belo Horizonte, en enero, sobre «Evangelio y justicia social»⁷⁸: «Cristo no vino sólo a liberar al hombre de sus pecados. Cristo vino a liberarlo de las consecuencias del pecado. Estas consecuencias se encuentran en nuestra casa, en nuestras calles, en nuestra ciudad, en el interior de nuestro país; y se llaman prostitución, discriminación racial, marginación de los campesinos, falta de caminos y carreteras, falta de casa... Aquellos que califican a los defensores de la justicia como comunistas están luchando para implantar un régimen subversivo en Brasil, ¿por qué? Porque los pobres no esperan nada de los que detentan el poder económico». En julio, el mismo obispo presentó el valiente documento sobre «La doctrina de la seguridad nacional» citado más arriba, donde muestra la ideología de fondo del militarismo brasileño comparándola con la doctrina aria de Hitler y sus antecesores, vía Hegel, Fichte, Gobineau, donde «Cristo fue sustituido por el mito de la raza y de la sangre» -en nuestro caso por una paganizada visión de la cultura «occidental y cristiana».

Dom Helder, mientras tanto, de regreso de Europa, lanza el 19 de julio, en Río, una cruzada no violenta: «Movimiento de presión moral liberadora», apoyada por muchos obispos, que prepara el camino de Medellín. Viene allí, nuevamente, una fuerte campaña para que Roma destituya a Dom Helder, tal como acababa de acaecer con monseñor Podestá, obispo de Avellaneda, en Argentina. La campaña contra Comblin lleva más agua al molino. Sin embargo, el mismo episcopado publica una declaración sobre

⁷⁷ Cf. *ICI* (Mex.) 302 (1967).

⁷⁸ Cf. *Marcha* 17 (1968), pp. 13-30

los «Imperativos evangélicos del desarrollo integral de nuestra Patria», el 20 de julio⁷⁹. En agosto se conoce la valiente carta de 350 sacerdotes a sus obispos, con vistas a Medellín⁸⁰, donde se habla de la «situación del pueblo brasileño» como la de «un pueblo asesinado».

El de 1969 es un año de violencia. Las torturas a manos de la policía se multiplican. Sacerdotes, religiosas, laicos son objeto de inhumano tratamiento. El padre Juan Talpe testimonia, ya en Chile, que «a veces se encuentra el cadáver con las uñas de las manos y pies arrancadas, los ojos vaciados y el cuerpo vergonzosamente mutilado. Tal fue el caso de Juan Lucas Alvez, de Río de Janeiro»⁸¹. Treinta y nueve sacerdotes de Belo Horizonte hacen llegar a la Conferencia episcopal un documento sobre las torturas, donde se acusa a los tres cardenales de haber aceptado que se aplique la pena de muerte. En efecto, ante la enfermedad de Costa e Silva se hace cargo del gobierno una Junta que decreta la pena de muerte contra la subversión. El episcopado se inquieta y lo hace público el 21 de noviembre del 68. Doro Valdir, de Volta Redonda, acusa al Gobierno por las torturas; en réplica es nuevamente investigado. El cardenal Sales, entonces, denuncia por su parte los abusos y violencias, en especial contra el «Escuadrón de la Muerte» (cuerpo paralelo de la policía) a quien responsabiliza de más de mil asesinatos.

El mismo papa Pablo VI habla el 25 de marzo sobre las torturas en Brasil. El Gobierno parece ya ser insensible a toda llamada. El enviado especial en el Vaticano, coronel Manso Neto, no ha podido ser recibido por el Papa. Ante la repercusión internacional de los hechos, el Gobierno acusa al episcopado de traición nacional, de desprestigio a Brasil. Por último se piensa incluso en juzgar a 17 obispos del Nordeste ante tribunal militar, por considerarse su actividad contraria a la «seguridad del Estado», actitud generalizada en América Latina y que según la agencia de noticias holandesa KNP es un plan que se origina en la CIA (Centro de Inteligencia norteamericana). Las torturas continúan⁸², pero la Iglesia no abandona su actitud. La muerte de un sacerdote en Recife, como veremos después, da a la Iglesia brasileña un auténtico mártir cristiano y sacerdotal.

⁷⁹ Cf. *Mensaje* (Madrid), octubre 1968, pp. 14-15.

⁸⁰ Cf. *IL¿PP?*, pp. 178-192.

⁸¹ En *Mensaje* (Santiago) n. 184, noviembre 1969, p. 568.

⁸² Cf. *Mensaje* 189, junio 1970, pp. 237ss.

bb) El golpe de estado en Argentina en 1966

Si en Brasil la actitud decidida de la Iglesia, comenzando por sus obispos, es ejemplar, en *Argentina* la posición profética en lo social y político será adoptada más bien por los laicos y sacerdotes, faltando un tanto de clarividencia en el episcopado. La revolución de Onganía de 1966 será un hecho paralelo, y de análogas consecuencias, al golpe de Estado brasileño de 1964⁸³. El proceso del catolicismo argentino comienza entonces desde abajo: desde el laicado. Con Perón actuó un catolicismo de derecha, nacionalista, integrista en lo teológico. Contra Perón, desde 1954, se comprometió un catolicismo social, democrático en lo político, abierto a los problemas sociales, sin vocación de poder, con un ideal de «nueva cristiandad»: Democracia cristiana, filosofía maritainiana, que se concretan en el partido del mismo nombre, en el «Humanismo» universitario, en la Acción Católica del 55 (perseguida por Perón y por ello antiperonista). Autonomía de lo temporal en un dualismo casi entre la Iglesia y el Estado. Sólo en 1960 aparece una fuerza con conciencia nueva: la JUC, en la reunión de Lavallol. Las reuniones posteriores de Santa Fe (1961), en el Embalse (1962) y en Tandil (1963) logran ver claramente que la experiencia «humanista» y la DC son un cristianismo social, pero «la izquierda cristiana es integrismo de izquierda», es «el mito de una nueva cristiandad».

El año 1962 viene a confirmar la necesidad de nuevos caminos: el 18 de marzo ganan los peronistas las elecciones, Juan XXIII indica un nuevo espíritu, en octubre comienza el Concilio Vaticano II, y por su parte el episcopado ha dado a conocer una declaración «Sobre la situación nacional», el 29 de junio, donde se deja ver el caos institucional⁸⁴. En 1963 aparece el «social cristianismo», la DC se abre al populismo y el peronismo, se organiza el grupo de «Economía humana», muchos jucistas entran en organizaciones de izquierda. Mientras tanto, el cardenal Caggiano desempeña el papel de conciliador entre sectores del ejército y Guido, que ejerce funciones presidenciales.

En 1964 la CGT lanza un «Plan de lucha» que es antecedido por un hecho insólito en aquella época: el padre José Ruperto encabeza la «Marcha de los Desocupados» del gremio de la carne de Berisso (frigoríficos Swift y Armour). Disuelta la manifestación y pese a la prohibición policial, sigue

⁸³ Véase el informado estudio de Norberto Habegger, «Apuntes para una Historia», en *Los católicos posconciliares en la Argentina*, Galerna, Buenos Aires 1970, páginas 91-202. El libro está dedicado al padre Pereira Neto y Juan C. Loureiro.

⁸⁴ Cf. *Criterio*, 26 julio 1962, pp. 543-546.

solo el padre Ruperto durante diez kilómetros hasta llegar a La Plata y entregar a la Legislatura el memorial donde se dice: «Ha llegado el momento de obrar». La presencia jucista hace que se produzca el primer conflicto sacerdotal latinoamericano de importancia: el padre Viscovich, decano de la Facultad de Ciencias Económicas, Nelson De la ferrera, José Gaido y Vaudagna se declaran en dos reportajes hechos públicos («Nuevos fariseos ven a la Iglesia como una empresa industrial»; «Entre la Iglesia de la Bolsa de comercio y la Iglesia de la CGT, me quedo con esta última»). El arzobispo Ramón Castellanos reacciona y aparece así un prolongado conflicto. El clero joven toma ahora conciencia (describiremos en un apartado especial la evolución de esta cuestión esencial para la Iglesia latinoamericana). El cardenal es nuevamente mediador, ahora, en 1964, entre Illía, presidente electo, y la CGT, que ocupa 4.000 fábricas con más de 1.900.000 obreros en huelga. La actitud católica se va radicalizando: integrismo de derecha, progresismo reformista⁸⁵. El 28 de junio de 1965 se reúnen 80 sacerdotes, monseñor Podestá, obispo de Avelaneda, y Quarracino, el 9 de julio, en Quilmes. Una nueva imagen de la Iglesia comienza a surgir⁸⁶.

El 28 de julio de 1966 se repite el caso brasileño: ahora es el débil

Gobierno de Illía el que cae ante el golpe del general Onganía. Ahora suben los católicos, grupos preferentemente tradicionales. «Cursillos de Cristiandad», antiguos dirigentes del «Humanismo» y DC, que deben compartir el gobierno con liberales en política económica. El propósito de la «Revolución de 1966» es unir el ejército y la Iglesia, como fundamento de la defensa de la «civilización occidental y cristiana». Las relaciones Gobierno e Iglesia son estrechas, lo que no impide que ello de octubre el Estado argentino renuncie a presentar candidatos para obispos, es decir, el régimen patronal ha concluido para siempre. El 28 de julio monseñor Devoto, obispo de Goya, manifiesta su inquietud por cuanto parecería que entre «la jerarquía y el Gobierno existiera un compromiso». Monseñor Podestá declara que «la identificación con cualquier régimen político perjudica a la Iglesia» (16 de agosto).

Los conflictos se producen inmediatamente. En primer lugar acontece el enfrentamiento de la redacción de la revista *Tierra Nueva*, principalmente antiguos dirigentes de la JUC, con el cardenal Caggiano (fundador,

⁸⁵ Cf. *Criterio*, 28 mayo 1964, editorial.

⁸⁶ Cf. *IL ¿PP?*, pp. 97-103. Sobre los acontecimientos que describimos hasta el año 1969, puede consultarse la colección de documentos reunidos en *Los católicos pos-conciliares...* (doc. 1-60).

en su época, de Acción Católica, que sólo admite en la Iglesia una obediencia vertical y estricta). La revista quiere repensar los fundamentos teológicos e históricos de la praxis cristiana; el cardenal criticará, justamente, que «la revista *Tierra Nueva* utiliza un lenguaje entre histórico y profético»⁸⁷. Más importante todavía es el conflicto cordobés en torno a la parroquia Cristo Obrero, donde setenta universitarios ayunan en señal de protesta. Los sacerdotes José Gaido y Dellaferrera los apoyan; deben poco después renunciar, y en la carta de despedida, octubre de 1966, declaran que «la experiencia pastoral de Cristo Obrero ha sido violentamente interrumpida»⁸⁸.

Tercer conflicto. Presente en todas las manifestaciones de renovación, monseñor Podestá es objeto de críticas provenientes del Gobierno, de la jerarquía y del nuncio apostólico. El 4 de diciembre de 1967 se releva al obispo que había asumido en 1962 -y desde entonces había sabido crear una actitud populista. El 2 de noviembre del 67 declara públicamente: «Hago personalmente responsable al nuncio apostólico del deterioro que se ha producido». Y aún acusa diciendo que «contrariamente a lo que jamás hubiera podido creer ni pensar, la difamación y la calumnia se lanzaba al público, incluso desde algunos altos círculos eclesiásticos»⁸⁹. Por su parte, el obispo de San Luis, Carlos Cafferata, enjuicia el 8 de mayo de 1968 al Gobierno, así como el 7 de enero de ese año monseñor Víctor Gómez Aragón, obispo de Tucumán, había salido en defensa del sacerdote Sánchez y lo enfrenta con el gobernador. Monseñor Iriarte, obispo de Reconquista, había hecho conocer una pastoral sobre la «vergonzosa explotación» de los habitantes de la región del nordeste argentino⁹⁰. En Mendoza, Córdoba, Tucumán, San Isidro, y por último Rosario, el conflicto sacerdotal crea un clima de enfrentamiento, hasta que el 17 de julio de 1968, cuando los fieles impedían que se hiciera cargo el nuevo cura nombrado por el arzobispo Bolatti, la escolta de setenta policías uniformados produjo una refriega general, resultando heridos cinco habitantes de Cañada Gómez con balas del calibre 45. Se produce después el hecho que terminará por derrocar a Onganía: el «cordobazo».

El 29 de mayo de 1969 obreros de las plantas industriales, en huelga, se hacen presentes en el centro de Córdoba. Barricadas, tiroteos, manifesta-

⁸⁷ Cf. «La pastoral sobre Tierra Nueva», del 8 de diciembre de 1966, en *Los católicos posconciliares* pp. 287-291.

⁸⁸ *Ibid.*, pp. 274-279.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 186. Sacerdotes, laicos y sindicalistas salen a la calle; la policía los reprime.

⁹⁰ Más adelante describiremos los conflictos sacerdotales, que en Argentina cobran especial relieve.

ciones que reproducen en Argentina el «mayo» de París. Cristianos comprometidos se unen a la disconformidad multitudinaria; obreros y estudiantes expresan violentamente su hastiada ausencia. El obispo de Presidente R. Sáenz Peña, monseñor Italo Di Stefano, sale en defensa de la juventud: «Puedo atestiguar que su espíritu es limpio, auténtico, renovado y renovador... Mucho del espíritu del Evangelio campea en ellos». Por su parte, diecisiete sacerdotes mendocinos dicen que «la actitud de nuestros estudiantes no puede ser tomada a la ligera... Nuestro cómodo apego a la tranquilidad nos vale este estado de minoridad permanente a que nos condenan los regímenes militares sucesivos. De ninguna manera quiere nuestra reflexión alentar a los viejos políticos profesionales... Es el pueblo -y sólo él- quien se moviliza»⁹¹. El Gobierno, sin embargo, no deja de presentarse como católico.

Los conflictos obreros de la obra del Chocón-Río Colorado exigieron al obispo de Neuquén, monseñor Francisco de Nevares, efectuar una reflexión sobre «la situación económico-social del norte de Neuquén»⁹² y en especial una conferencia de prensa⁹³, donde no teme decir que lo que parecería ser «la mayor obra argentina del siglo XX podría transformarse en la mayor vergüenza argentina del siglo XX». Por último, el Gobierno piensa consagrar Argentina a la Virgen de Luján, y en su anuncio del 12 de noviembre de 1969 el presidente habla de que «en su carácter de Presidente de la Nación» ofrecerá a la Virgen el país. Los «Sacerdotes para el Tercer Mundo» declaran que esperamos que el pueblo no responda a una tal Invitación en la que la religión servirá para calmar sus inquietudes». Los obispos están divididos; el pueblo, en la absoluta indiferencia. El episcopado se reúne entre el 18 y el 26 de noviembre y la consagración se lleva a cabo el 8 de diciembre.

El año 1970 contemplará la aparición del extremismo guerrillero urbano; la todavía no aclarada captura del presidente Aramburu, su muerte, y la intencionada manera de querer comprometer al sacerdote «tercer mundista» Alberto Carbone, que después de largo juicio, acusado de encubrimiento (pero en verdad de «secreto de confesión») es dejado en libertad en diciembre. El Gobierno quiso una condena del movimiento sacerdotal por parte de la Iglesia. El episcopado, en días en que desde

⁹¹ *Ibid.*, pp. 394-396.

⁹² Cf. *Criterio*, número extraordinario, noviembre 1969, pp. 890-894; dada en Neuquén, el 11 de noviembre.

⁹³ *Criterio*, 9 abril 1970, pp. 222-223.

Roma se comunicaba la excomunión del sacerdote correntino Marturet, efectúa una declaración que es exhortativa y crítica pero no condenatoria: deja disconforme al gobierno de Levingston y a los sacerdotes⁹⁴.

Con motivo del Año Nuevo de 1971, monseñor Zazpe, arzobispo de Santa Fe y presidente del Departamento de Pastoral del CELAM, escribe una valiente pastoral sobre la situación del país, sobre las injusticias y la posición de la Iglesia. El obispo de Paraná, monseñor Tórtolo, presidente de la Conferencia de obispos, no deja de señalar que los obispos no deben dejarse guiar por su «opinión personal» sobre los acontecimientos. Es decir, en Argentina, son sólo los sacerdotes los que van testimoniando ante el pueblo la fe cristiana. «La historia reciente nos muestra que hasta concluido el Concilio fue más bien una Iglesia conservadora; en el período inmediatamente posconciliar dominó una línea liberal, progresista, de modernización y renovación; últimamente comenzaron a acentuarse las corrientes de orientación sociopolítica, revolucionaria y popular»⁹⁵.

El triunfo masivo del peronismo el 11 de marzo y el 23 de septiembre de 1973 dieron la razón a los «Sacerdotes para el Tercer Mundo».

cc)El golpe de Estado en Perú en 1968

En 1962 Perú contempló un triunfo electoral de Haya de la Torre. Los militares lo anularon y por nueva elección subió al gobierno la coalición de Belaúnde Terry. El episcopado había recordado en una carta pastoral, «Política y deber social», la posición cristiana antes de las elecciones de 1963. Ese mismo año surgen focos guerrilleros, que después son confundidos casi con un proceso de apropiación de la tierra, que se acelera en 1964. Belaúnde decreta la pena de muerte y lanza una represión sangrienta en las zonas amazónicas de la Sierra, en los reductos donde caían montañeses y campesinos. La pérdida de confianza, el deterioro de toda su política llevó a que en la noche del 2 de octubre de 1968 se produjera un golpe militar -semejante al brasileño y argentino- pero con características mucho más nacionalistas, no dependiente, de inspiración más social, con carácter más popular. El cardenal Landazuri-Ricketts declara

⁹⁴ Véase esta cuestión en *Sacerdotes para el Tercer Mundo. Crónica. Reflexión*.

Publ. del Mov., Buenos Aires 1970, pp. 116ss. Sobre la declaración de la comisión del episcopado y la respuesta del movimiento, véase *Polémica en la Iglesia*. Búsqueda, Buenos Aires 1970: la comunicación fue dada a la luz el 12 de agosto.

⁹⁵ Gera-Rodríguez Melgarejo, «Apuntes para una interpretación de la Iglesia argentina», en *Vispera* n. 15, febrero 1970, pp. 86ss.

que se alegra en la «afirmación de soberanía nacional y la independencia económica que representa la recuperación total del complejo petrolero de Talara (que tan mal visto fue en Estados Unidos)... Al mismo tiempo formuló votos para que la Nación retorne, por el sano ejercicio del sufragio democrático, a la normalidad constitucional»⁹⁶.

La actitud distinta del militarismo peruano ha evitado, en grandes líneas, un enfrentamiento aun con laicos y clero. El mismo episcopado aprobaba en 1970 la «Ley de comunidades industriales», medida desarrollista importante. Esto no significa que Perú se encuentre en el mejor de los mundos posibles. Muy al contrario. Ya en marzo de 1968, reunidos en Cieneguilla, un importante grupo de sacerdotes, apoyados después por el cardenal, emitió una «Declaración de sacerdotes peruanos» donde se muestra cómo «el Perú es una nación proletaria del mundo», y, por su parte, «la mayor parte de los peruanos son proletarios en el Perú»⁹⁷. La interpretación sociopolítica quizá «llame a algunos la atención y traten de deformarla o censurarla» -dicen los sacerdotes-, pero se trata «de que la historia de la Iglesia y la historia del mundo se influyen mutuamente». El mismo episcopado concluye la reunión de la Conferencia nacional (del 20 al 25 de enero de 1969) con una declaración sobre «La Iglesia denuncia esta situación de pecado».

Ante la ocupación de templos por parte de obreros, en especial la catedral de Trujillo, se puede ver la conciencia cada vez más atenta a lo sociopolítico de la Iglesia peruana. El ONIS-Norte, movimiento sacerdotal del que nos ocuparemos más adelante, declara en favor de los obreros despedidos por las Industrias Metalúrgicas Triumph: «No queremos ni industrias ni parques industriales si éstos han de servir para hacer más ricos a los ricos y más pobres a los pobres»⁹⁸. Es de notar que el 24 de junio de 1969 el presidente, general Velasco Alvarado, en su discurso sobre el decreto-ley de la reforma agraria citó un párrafo de la declaración que sobre la cuestión había hecho el ONIS (Oficina Nacional de Investigación Social) el 20 de junio.

dd)La situación ante Stroessner

En *Paraguay* el general Alfredo Stroessner, que gobernaba desde septiembre de 1954, había logrado dominar a la Iglesia y no tener enfrenta-

⁹⁶ Cf. *ICI* (Mex.) 333 (1968).

⁹⁷ Cf. *IL ¿PP?* .pp. 288-299; en *Marcha*, n. 17 (1968), pp. 21-25.

⁹⁸ *IL ¿PP?* .p. 324.

mientos directos, aunque un valiente sacerdote, el padre Ramón Talavera, había producido en su momento una reacción por sus declaraciones, prédicas, huelgas de hambre y movilizaciones, lo que le valió la expulsión del Paraguay. En 1958 una huelga general de trabajadores debió replegarse ante el método policíaco del Gobierno. El episcopado no se hizo sentir sino en pocas ocasiones. Por ejemplo, el 28 de junio de 1963 se publica una postoral sobre el desarrollo y sobre «la evasión de capitales nacionales que constituye un grave pecado de egoísmo»⁹⁹. En 1964, una carta pastoral colectiva hace conocer cómo el 50 por ciento de las uniones son libres y el 50 por ciento de los hijos son ilegítimos en Paraguay. Es necesario dar a la familia un «espacio vital» físico, económico, jurídico, moral y religioso. Habrá sin embargo que esperar hasta 1969 para contemplar un conflicto directo. El obispo de Villarrica, monseñor Felipe Santiago Benítez, se ocupó especialmente de los obreros de la compañía de Rosado, que vieron sus ranchos reducidos a escombros. Esta y otras actitudes del obispo hicieron que el Gobierno lanzara una orquestada campaña contra el prelado. Por su parte, los jesuitas eran igualmente perseguidos, y un periódico oficialista publicó «la acusación calumniosa contra tres de los obispos del Paraguay de estar implicados en los planes de guerrillas»¹⁰⁰.

*El 23 de abril los habitantes de Villarrica, en número de setenta y cinco, hacen una declaración mesurada pero profética. El descontento estudiantil sube; hay huelgas, manifestaciones. Los obispos abogan por los prisioneros políticos que Stroessner mantenía incomunicados, unos cien entre hombres y mujeres, que se encuentran sin defensa, sin juicio. Todo llega a su culminación cuando los obispos protestan airadamente contra el proyecto de ley sobre «Defensa de la democracia y el orden político y social» (ley que de un modo u otro emana de la CIA americana y que se inspira en medidas tomadas por el militarismo brasileño, argentino, etc.)¹⁰¹. El 22 de octubre el Gobierno realiza diversos actos represivos: en primer lugar expulsa del país al padre Francisco de Paula Oliva, jesuita, profesor de la Universidad Católica, y trata brutalmente a una procesión de Vía Crucis, apaleando, hiriendo e insultando a sacerdotes, religiosas y laicos. El arzobispo de Asunción, monseñor Aníbal Mena Porta, excomulga a las autoridades responsables en un *Mensaje* dado el 26 de octubre¹⁰². Poco*

⁹⁹ Cf. *ICI* 192 (1963), p. 8.

¹⁰⁰ Cf. *IL ¿PP?* .p. 283.

¹⁰¹ Cf. *Cuadernos para el diálogo Madrid*, noviembre 1969, pp. 39-40.

¹⁰² «Paraguay; un grito en la noche», en *Mensaje* n. 189, diciembre 1969, p. 620.

después se incauta la policía de la publicación oficiosa del episcopado, *Comunidad*, lo que hace que el 31 de octubre se dirija por carta abierta el secretariado general del episcopado al Ministerio de Educación y Culto. Todavía el 7 de diciembre el episcopado denuncia un proyecto de Stroessner de formar una Iglesia nacional.

ee) La región del Caribe

En esta región los enfrentamientos van en aumento. El dictador de *Haití*, Duvalier, que gobernaba desde 1957, había dado a las otras Repúblicas ejemplo temprano de represión contra la Iglesia. En noviembre de 1962 se conocía ya la expulsión de sacerdotes en Gonaïves¹⁰³. Poco después el sacerdote Milán es encarcelado en Puerto Príncipe por actividades subversivas. El episcopado excomulga a Duvalier. En 1964 son expulsados todos los jesuitas del país, en número de doce. El dictador no admitía a la Iglesia como poder paralelo; usaba toda su fuerza para eliminar su influencia, aunque se ocupaba menos del hecho de que el 90 por ciento de la población sea analfabeta. Pasaban los años y la situación no cambiaba. Todavía en 1969 se expulsaron diez sacerdotes, el último de los cuales salió del país el 22 de agosto. La dictadura decía luchar contra el comunismo siguiendo la línea del Departamento de Estado norteamericano. Expulsaba nuevos sacerdotes, los torturaba, los metía en prisión. Sin embargo se presentaba a Duvalier como campeón de la fe cristiana y se definía a «la revolución duvalierista» como «revolución humana y cristiana»¹⁰⁴.

En la vecina República de *Santo Domingo*, desde la caída de Trujillo en 1961, y del derrocamiento de Juan Bosch en septiembre de 1963, el país vivió una Junta militar que fue apoyada por una intervención directa de los Estados Unidos en 1965. La Iglesia ha vivido muy de cerca todo ese caos institucional y político. En 1963 monseñor Beras clamaba por la necesidad de una reforma social en una pastoral que fue leída en todas las iglesias, donde se aplicaban a Santo Domingo las directivas de la encíclica *Mater et Magistra*. Después de la intervención militar el episcopado insiste en la responsabilidad de los cristianos ante la cuestión política, pero él mismo se declara neutral políticamente en las elecciones del 1 de junio de 1966. Se produjeron expulsiones de sacerdotes en 1969, pero todo alcanzó la

¹⁰³ Cf. *ICI* 183 (1962), p. 12.

¹⁰⁴ Cf. *Le nouveau monde* (Puerto Príncipe), 18 agosto 1969.

significación de un grave conflicto cuando el Gobierno negó la entrada en el país a los padres Sergio Figueredo SJ y Gratiniano Varona OP, el 13 de junio, de regreso de un viaje. El episcopado y los preladados de las Órdenes pidieron explicaciones al Gobierno. Figueredo decía, dirigiéndose a sus superiores de Roma, que «mientras nuestros programas de TV se mantenían en la esfera de lo estrictamente religioso y en la pastoral sexual, como era lo corriente, no tuvimos ningún problema. Pero desde el momento en que empezamos a dar a conocer los documentos sociales de la Iglesia, y a reflexionar sobre nuestra realidad concreta...el resultado lo estoy viviendo ahora»¹⁰⁵. El 29 de junio de 1970 se expulsaron dos religiosos de La Salle, cerrándose en señal de duelo todas las iglesias del país el domingo siguiente.

En *Puerto Rico*, la Iglesia toma a veces la responsabilidad político-profética de la causa latinoamericana. Por ejemplo, en 1963 el obispo Aponte, auxiliar de Ponce, se declaraba contrario a la enseñanza del inglés en las escuelas. Pero nunca ha resonado en la isla voz tan clara como la de monseñor Parrilla Bonilla, obispo sin sede, tomando la cabeza en manifestaciones en pro de la independencia. El día del «Grito de Lares» (el 23 de septiembre de 1970) el mismo obispo quemó públicamente las cartillas militares de cinco mil ciudadanos puertorriqueños: «Es Cristo a quien debemos ver detrás de todo movimiento de liberación...¿Cómo comprender tantos compromisos de parte de una institución (La Iglesia) llamada por vocación a ser profética?» y agregó: «Lograr la liberación política y socioeconómica es realizar lo que hizo Moisés y Jesús. Es a los ministros del Señor a los que les toca comprometerse en la liberación. En los años próximos habrá cada vez más sacerdotes, religiosos y laicos en las prisiones, en las cámaras de torturas... Sería una desgracia para la Iglesia de Cristo si no aporta su testimonio en la inmensa tarea de liberar al mundo de la esclavitud en todas sus formas»¹⁰⁶. En marzo de 1969, el mismo obispo había lanzado un llamamiento al clero de la isla, que terminaba diciendo: «El sistema capitalista, con su característico lucro ilimitado, de competencia desquiciadora de valores espirituales, y el carácter absolutista de la propiedad sin contenido social, tiene que dar paso a un sistema socialista popular de factura democrática en el que el hombre y la sociedad sean lo primordial»¹⁰⁷. Con estas palabras podemos ya encarar

¹⁰⁵ Cf. *IL ¿PP?*, pp. 359-366; véase William Wipfer, *The Churches of the Dominican Republic in the light of history*, CIDOC, Cuernavaca 1966, pp. 101-113.

¹⁰⁶ *ICI 370* (1970), pp. 14-15

¹⁰⁷ *IL¿PP?*, p. 347.

el apartado siguiente, comentando, sin embargo y previamente, lo esquemáticamente expuesto hasta aquí.

Como puede verse, la actitud de la Iglesia ante los regímenes de fuerza -podríamos todavía indicar los de Nicaragua, Panamá, etc.- no es ya la de mera defensa de los privilegios que le quedaban desde la cristiandad colonial. La Iglesia ahora crea conflictos porque sale en defensa del pobre, porque lanza hacia delante, proféticamente, el proceso de la liberación. «Pedimos también que se abandonen métodos tan condenables como son las torturas, las prisiones ilegales, los exilios y la supresión de vidas humanas... Queremos señalar que la raíz más profunda -dice la declaración de sacerdotes nicaragüenses encabezada por Ernesto Cardenal, el Rubén Darío de la liberación cristiana latinoamericana- de todo malestar social es *la falta de justicia*»¹⁰⁸.

c) La Iglesia ante el movimiento socialista y la violencia

Si Brasil es el caso límite de un gobierno militarista, Cuba en cambio se manifiesta como su opuesto: el de un pueblo que ha elegido la vía del socialismo.

aa) La situación en Cuba.

La isla del Caribe, Cuba, tiene una historia distinta de la de sus hermanas. Descubierta el 27 de octubre de 1492, fue colonia de España hasta 1898, cuando después de treinta años de guerra de la independencia los liberales constituyen la República. En el siglo XX la Iglesia tiene una presencia activa en la vida nacional. Se funda Acción Católica; en 1933 el padre Manuel Arteaga, que será cardenal en el momento del enfrentamiento con Castro, entrega al presidente Grau las encíclicas sociales, que dejan ver su influjo en la Constitución de 1940. En 1941 surge la Democracia Social Cristiana. La Universidad Católica de Santo Tomás de Villanueva es una institución de gran peso en la cultura cubana. En 1954 fue elegido presidente fulgencio Batista, que gobernaba en Cuba, de hecho, desde 1933 con algunos años de ausencia. En 1956, el abogado Fidel Castro, antiguo dirigente estudiantil universitario y activista en guerrillas latinoamericanas, comienza la lucha contra el dictador en Sierra Maestra. Junto a él se encuentra el médico argentino Ernesto Guevara, «reformista»

¹⁰⁸ *Marcha*, n. 17, septiembre 1968, p. 21.

en la lucha universitaria y marxista declarado. En julio de 1953 monseñor Pérez Serantes, arzobispo de Santiago de Cuba, había dirigido una carta al coronel Del Río para interceder por los fugitivos que atacaron el cuartel de Moncada. Fidel Castro se encontraba entre los atacantes y debe la vida al prelado, que, aunque se le opuso poco después, declarará en el momento de su muerte: «Todo lo que nos está sucediendo es providencial... Nosotros creíamos más en nuestros colegios que en Jesucristo»¹⁰⁹. El 2 de enero de 1959 entraba Castro en Santiago de Cuba, y el 8 llegaba triunfalmente a La Habana.

La etapa cumplida por Castro en 1959 se podría denominar «democrática y humanista». Esto no obsta para que el arzobispo de Santiago haga conocer una fuerte circular, «Ante los fusilamientos»¹¹⁰, del 29 de enero. El episcopado en pleno interviene nuevamente el 13 y el 18 de febrero defendiendo la enseñanza privada. La ley de reforma agraria del 17 de mayo de 1959 alerta al episcopado con respecto a una real presencia de la doctrina comunista, incipiente, en el nuevo Gobierno. En el «Congreso católico» de noviembre de 1959, reunión multitudinaria a la que asistió Castro, se coreó: «Queremos Cuba católica», «Cuba sí, Rusia no».

Desde diciembre de 1959 (se condena al comandante Húber Matos) hasta abril de 1961 se produce la progresiva orientación hacia el marxismo. En febrero de 1960 se firma un convenio comercial cubano-ruso. El 27 de junio Castro dice en un discurso: «Quien es anticomunista es antirrevolucionario». El 17 de abril de 1961 exiliados cubanos, con apoyo norteamericano, invaden Cuba en Bahía Cochinos. Son aplastados. Fidel gobierna ahora definitivamente. La Iglesia -no podía ser de otro modo en esa época- se opone frontalmente al régimen. El 7 de agosto de 1960 declara el episcopado que «no se le ocurra pues a nadie venir a pedirles a los católicos, en nombre de una mal entendida lealtad ciudadana, que callemos nuestra oposición a estas doctrinas, porque no podríamos acceder a ello sin traicionar nuestros más profundos principios contra el comunismo materialista y ateo. La mayoría absoluta del pueblo cubano, que es católico, sólo por engaño podría ser conducido a un régimen comunista»¹¹¹. El 8 de septiembre, en la fiesta de Nuestra Señora de la Caridad del Cobre, patrona de

¹⁰⁹ Aldo Büntig, «La Iglesia en Cuba. Hacia una nueva frontera», en *Revista del CIAS* (Buenos Aires) n. 193 (1970), p. 21. Nos inspiramos en este trabajo para la exposición de la cuestión cubana.

¹¹⁰ En *Criterio*, 26 marzo 1959, pp. 235-236.

¹¹¹ *La Voz de Cuba* (La Habana 1961), p. 97.

Cuba, fue violentamente reprimida la manifestación católica, desatando en cadena una persecución violenta, expulsándose religiosos y religiosas, y laicos influyentes. En marzo de 1961 Castro dice que los curas son «como aliados al robo, al crimen, a la mentira; son hoy la quinta columna de la contrarrevolución»¹¹².

Desde 1961 a 1968 la Iglesia se transforma en una Iglesia cultural, puertas adentro del templo, «Iglesia del silencio». Sin embargo, incluso en esa época hay signos de cambio. Primero, la paternal posición de Juan XXIII que en noviembre de 1961 desea «prosperidad cristiana al pueblo cubano», permitiendo que Cuba nombre al Dr. Amado Blanco embajador en Roma. En 1960 había unos 745 sacerdotes diocesanos en Cuba, en 1969 sólo 230; en aquella época 2.225 religiosas, en 1970 unas 200. En 1962 se hizo presente en la isla el nuncio monseñor César Zaccho, de experiencia en países socialistas. La actitud comenzó a cambiar. En 1963 decía Castro en un discurso que «los imperialistas han querido volver a la Iglesia contra la revolución, pero no la han podido». En el mismo año Castro pide al nuncio que envíe misioneros belgas o canadienses. Mientras tanto había comenzado el Concilio; los obispos cubanos pudieron asistir; en 1968 se reúnen los obispos en Medellín; el clero católico ha adoptado actitudes revolucionarias.

Desde enero de 1968 comienza una nueva época. Castro, al dirigirse al Congreso Intelectual de La Habana, ante 500 intelectuales de todo el mundo, dice: «Nos encontramos innegablemente frente a hechos nuevos... Estas son las paradojas de la historia: ¿cómo, cuando vemos a sectores del clero devenir fuerzas revolucionarias, vamos a resignarnos a ver sectores del marxismo devenir fuerzas eclesiásticas?»¹¹³. El 14 de diciembre Castro se había hecho presente en la nunciatura cuando el nuncio canadiense confirió al de Cuba el orden episcopal, para marcar, públicamente, una nueva actitud. Por su parte -hecho importante, como veremos-, el obispo brasileño monseñor Eugenio Sales hizo una visita a Cuba en 1967. En 1968 el nuncio cubano declaraba a la *Inter-Press service* (de la DC) que «la Iglesia debería comenzar a pensar el lugar que debe ocupar en la nueva sociedad (socialista)»¹¹⁴.

¹¹² Büntig, *op. cit.*, p. 14.

¹¹³ Gheerbrant, *op. cit.*, p. 194.

¹¹⁴ *ICI* 309 (1968), p. 17. Monseñor Zacchi sostiene que Castro no es «ideológicamente cristiano, pero lo es éticamente». Véase lo que indica Büntig, (*op. cit.*, páginas 25-28) sobre «el hombre nuevo» en Castro.

Todo esto fue permitiendo el «comunicado» del episcopado cubano del 10 de abril de 1969¹¹⁵. Los obispos, a la luz de Medellín, se propondrán reflexionar sobre la nueva situación. La novedad, la «originalidad reside en una renovada visión de nuestra moral social de acuerdo con las responsabilidades que nos plantea el problema del desarrollo». Desde esa visión será ahora posible a la Iglesia cubana comenzar un nuevo camino. Más aún, comenzar una defensa del pueblo cubano ante el bloqueo económico: «Buscando el bien de nuestro pueblo y fieles al servicio de los más pobres, conforme al mandato de Jesucristo y al compromiso proclamado nuevamente en Medellín, denunciamos esta injusta situación de bloqueo que contribuye a sumar sufrimientos innecesarios ya hacer más difícil la búsqueda del desarrollo», El «comunicado» no fue aceptado unánimemente por los católicos, pero la ASO (nueva modalidad cubana de la AC), en su reunión anual del 16 al 17 de agosto de 1969, reconoce al «comunicado» «como punto de partida válido para acometer la renovación pastoral»¹¹⁶.

El 3 de septiembre de 1969 el episcopado hizo conocer otro «comunicado» en torno a la cuestión de la fe, su problemática, su crecimiento. Llama la atención el punto 8 sobre «el ateísmo contemporáneo», que «en la promoción de todos los hombres y de todo el hombre hay un campo enorme de empeño común entre todas las personas de buena voluntad, sean éstos ateos o creyentes»¹¹⁷. «Ésta es una hora en la que, como en todas las horas, hemos de saber descubrir la presencia del Reino de Dios en medio de los aspectos positivos de la crisis por la que atraviesa nuestro mundo en este giro de su historia»¹¹⁸.

La Iglesia ha cambiado entonces su actitud ante el socialismo; el mismo Gobierno de la República Socialista de Cuba tiene otra posición que en 1960 ante la Iglesia. En efecto, en toda América Latina, al comienzo de esa década, era común la condenación lisa y llana del comunismo. Por ejemplo, en 1960 el episcopado peruano habla sobre «el comunismo como la negación de la sociedad»¹¹⁹. En 1962 el episcopado venezolano se declara sobre la difícil situación social, sobre la nefasta infiltración comunista y el ateísmo que le es propio¹²⁰, El episcopado centroamericano y el de Panamá publican una carta pastoral conjunta «Sobre el comunismo»¹²¹, cuestión que

¹¹⁵ Büntig, *op. cit.*, pp. 53-54.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 30.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 55.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 58.

¹¹⁹ Cf. *Ecclesia*, 31 diciembre 1960, pp. 15-16.

¹²⁰ *ICI* 178 (1962), p. 26.

¹²¹ *Ecclesia*, primer semestre 1962, p. 395.

es nuevamente recalcada por los obispos de Guatemala en otra carta pastoral «Sobre los problemas sociales y el peligro comunista»¹²².

En esos años, sin embargo, se deja oír una voz discordante: el obispo de Conakry (Guinea), monseñor Tchidimbo, piensa que es posible un «socialismo africano que tendrá a Dios por centro». La cuestión se plantea en el Concilio en círculos estrechos, en conversaciones de pasillos. En febrero de 1964 (del 20 al 27) tiene lugar en París la «Semana de Intelectuales Marxistas», con la intervención de Yves Jolif. Comienza un diálogo que es continuado en Barcelona, en 1964, en las «Semanas Sociales» sobre «La socialización». Dom Helder Câmara comienza a hablar en Latinoamérica sobre la posibilidad de un «socialismo personalista».

El camino es lento. El cardenal chileno monseñor Silva Henríquez declara que «es necesario cambiar las estructuras, sin capitalismo ni comunismo», «queremos una solución cristiana»; con el mismo espíritu se inquieta Perú cuando el ministro Miró Quesada quiso implantar clases de marxismo en la escuela secundaria. Pero será sólo en 1967 cuando la cuestión del socialismo alcanzará un relieve especial en América Latina -preparada, efectivamente, por el compromiso de estudiantes universitarios en Brasil, Chile, Argentina, Perú, México, etc.-. Monseñor Eugenio Fragoso, obispo de Crateus, dio una conferencia el 9 de octubre de 1967, explicando las razones que le movieron a ir a Cuba y cuáles fueron sus declaraciones al regreso¹²³. «¿Por qué el obispo de Crateus ha dicho que Cuba, que la valentía de la pequeña Cuba, era un símbolo y un llamado para América Latina...?» El obispo da cuatro razones. La primera, porque Castro luchó contra la dictadura militar de Batista y contra la imposición de los Estados Unidos, porque cuando pensó efectuar la reforma agraria «el 40 por ciento de las tierras pertenecían a norteamericanos; éstos protestaron y el Departamento de Estado dijo: Aquí, no. Entonces, en nombre de una pequeña isla de seis millones de habitantes, Fidel Castro dijo a los gigantes más ricos y los mejor armados del mundo, con sus doscientos millones de habitantes: No cederemos. No retrocederemos. La reforma se hará... ¿Quién tuvo la culpa? No soy yo quien dará la respuesta. Es John Fitzgerald Kennedy...el que declaró explícitamente en el curso de su campaña electoral: La falta, la responsabilidad de la salida de Cuba de la unidad continental y su entrada bajo la órbita soviética incumbe a los Estados Unidos, que no supieron dar apoyo a sus aspiraciones, a la libertad de la pequeña isla». Y el obispo continuó diciendo: «¿Por qué el gobierno no

¹²³ ICI, 15 diciembre 1967, pp. 39-40.

tiene la valentía de cerrar las universidades, las escuelas secundarias y de conducir un millón de profesores para que alfabeticen y concienticen en cuatro meses a los cuarenta millones de brasileños que tienen esta necesidad? ¡Como lo ha hecho Castro en Cuba!» Poco después, el 11 de marzo de 1968, Dom Helder, en una conferencia en el Instituto Católico de Recife, indica que el cristiano no tiene nada que temer al hecho de que el mundo marche hacia el socialismo, ya que «puede ofrecer una mística de fraternidad universal y de esperanza incomparablemente más amplia que la mística estrecha de un materialismo histórico... Los marxistas sienten la necesidad de revisar, por otra parte, su concepto de religión»¹²⁴.

El año 1969 trajo nuevas sorpresas. Por ejemplo, los obispos venezolanos quieren servir de intermediarios entre los guerrilleros -dice el cardenal Quintero, de Caracas- y el Gobierno (se trata del COPEI, la DC venezolana, que está en el poder desde diciembre de 1968). Por su parte, monseñor Botero Salazar, de Medellín, enuncia la cuestión de si «es posible la colaboración con los marxistas en la pastoral y en el apostolado social»¹²⁵. Doctrinariamente, el sucesor de monseñor Larraín en Talca, Carlos González, declara en una pastoral, «Construyendo en la esperanza», que se podría sostener un cierto socialismo. «No se podría en las actuales circunstancias desconocer -nos dice- el derecho de los laicos cristianos a buscar una forma de socialismo corregido. Un socialismo cuya finalidad sea construir una sociedad centrada en el hombre, en sus valores, y en la plena vocación a perfeccionarse como hombre e hijo de Dios»¹²⁶. La situación de la juventud de la DC chilena, que se separa de ésta (el MAPU) como la DC se había separado del Partido Conservador (la Falange), debió de mover al obispo de Talca a plantearse esta grave cuestión. Lo cierto es que el socialismo es ya usado por los cristianos como formulación posible dentro de sus opciones políticas, económicas, humanísticas.

bb) La revolución de México y Chile

Es importante comparar la actitud de la Iglesia en dos revoluciones latinoamericanas.

Medio siglo antes que en Cuba se había comenzado la revolución *mexicana* de 1910. Sólo en 1964 la Iglesia reconocerá los aspectos positivos de

¹²⁴ *ICI* 307 (1968), p. 14.

¹²⁵ Cf. *Ecclesia*, 7 junio 1969, pp. 23-24.

¹²⁶ En *Mensaje* n. 181, agosto 1969, p. 385.

esa «Revolución» en el «Documento de San Luis de Potosí» emanado de los órganos de AC. El mismo monseñor Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca, había anticipado la noticia a la revista *Life*, del 13 de abril. La Iglesia mexicana debió afrontar la crisis en un momento de la agonía de la cristiandad colonial en el que no tenía todavía posibilidad de responder proféticamente (como lo comenzó a hacer en Cuba); el modo como pudo responder a la «Revolución» condiciona todavía la vida misma del catolicismo mexicano. En efecto, en tiempos de Calles (de 1924 en adelante) había crecido visiblemente un cierto catolicismo social¹²⁷ que hizo posible el congreso Nacional Católico Obrero, la Liga Nacional Católica Campesina y la Liga Nacional Católica de la Clase Media. Todas estas organizaciones desaparecieron en el conflicto religioso de 1926-1929, donde los «cristeros» encarnaban todavía los ideales de la cristiandad desaparecida. La «Revolución» no era marxista, y sin embargo fue una real revolución. Las estructuras de México cambiaron. No era una revolución proletaria (porque no había industria), ni propiamente campesina, sino del pequeño burgués contra la alta burguesía oligárquica del siglo XIX, reformista en lo agrario, liberal anticlerical en lo cultural, socializante en su espíritu. La Iglesia recibió el golpe frontal mente y quedó un tanto encerrada dentro del templo. En el culto tuvo libertad, pero perdió la calle. La Iglesia no ha recuperado todavía en el presente una presencia social, cultural, crítico-liberadora, aunque pareciera que es posible una próxima apertura. «En algunos centros o círculos, desgraciadamente reducidos, el Concilio y las encíclicas han despertado interés, pero mucho menos del que merecerían, porque la jerarquía en general no ha puesto gran énfasis en ello», nos dice el padre Alberto de Ezcurdia. Y agrega, aludiendo a los documentos eclesiales con respecto a cuestiones sociales y respondiendo a la pregunta de si se refieren a problemas concretos: «No. Siempre se mantienen en el terreno de lo abstracto»¹²⁸.

En Chile, en cambio, la situación es muy distinta. El triunfo de *Eduardo Frei en 1964, candidato de la DC, es un momento importante dentro de la historia de los compromisos temporales de la Iglesia en América Latina, fruto de pacientes treinta años de acción social en Chile, lección que será aprovechada por el COPEI (la DC venezolana). Pero muy importante es también porque posibilitó, de inmediato, la superación del ideal de «nueva cristiandad» que la Democracia Cristiana tenía en su fundamento.*

¹²⁷ Víctor Alba, *Las ideas contemporáneas de México*, FCE, México 1960, página 17 y siguientes.

¹²⁸ En *Víspera* n. 5, abril 1968, pp. 44-45.

En 1962 el episcopado dio a conocer una pastoral colectiva acerca de «El deber social y político en la hora presente», que tuvo mucha influencia en toda América Latina. Se insistía sobre la imposibilidad de colaboración con los comunistas¹²⁹. Poco antes monseñor Larraín, obispo de Talca, publicaba «El desarrollo económico a la luz de la *Mater et Magistra*»¹³⁰. Ese mismo año aparecía el famoso número dedicado a la revolución (noción, alcance, sentido en América Latina para la conciencia cristiana) en la revista *Mensaje*, fundada por el padre Alberto Hurtado y editada por el Centro Bellarmino. En octubre de 1963 aparecerá otro número dedicado a la visión cristiana de las «Reformas revolucionarias en América Latina». La Democracia Cristiana, de un débil 13 por ciento de los votos en 1957, logra el 54 por ciento el 4 de septiembre de 1964 con la consigna de «Revolución en libertad». Pero inmediatamente es bloqueada por las fuerzas conservadoras y de izquierda. Monseñor Larraín escribe otra pastoral en octubre de 1965 sobre «Desarrollo: éxito o fracaso en América Latina»¹³¹. «Lo más grave -decía don Manuel- para nosotros latinoamericanos, más que la bomba atómica es el subdesarrollo material y espiritual de los pueblos que forman el Tercer Mundo... El subdesarrollo es un mal; hay que condenarlo como un enemigo del género humano... Hay que suprimir el despilfarro. El primer despilfarro es la carrera armamentista, que absorbe sumas increíbles. El problema del desarrollo y los problemas del desarme van juntos».

Otros hechos, como la reforma agraria eclesial (desde 1961), las «Semanas sociales» (desde 1963), la crisis de las universidades católicas desde 1967 (que comentaremos más adelante), la gran misión de Santiago (1963), el Sínodo (desde 1967) indican una gran vitalidad de la Iglesia de las costas del Pacífico. Sin embargo, el desgaste de la DC permitirá que sea elegido presidente de la nación el candidato del Frente Popular, el doctor Allende, el 4 de septiembre de 1970. La Iglesia reaccionó favorablemente ante el hecho, mostrando una actitud francamente positiva ante un gobierno socializante. El cardenal Silva Henríquez indicaba en 1970 «las responsabilidades por el orden injusto que reina en América Latina»¹³², lo que permite apreciar el alto grado de autoconciencia de la actitud eclesial. El cardenal fue uno de los primeros en saludar al presidente electo del Frente

¹²⁹ Cf. *Mensaje*, noviembre 1962, pp. 577-587.

¹³⁰ Cf. *La Voz* (Santiago), 10 agosto 1962, p. 10.

¹³¹ Cf. *SIC* (Caracas), junio 1966, p. 257; julio-agosto 1966, pp. 314-349.

¹³² *ICI* 360 (1970), p. 12.

Popular, quien contaba entre sus filas con grupos pujantes de la juventud cristiana, socialista por principio y revolucionario por actitudes concretas.

cc) La Iglesia ante la violencia subversiva en Colombia, Bolivia y otras regiones

Iremos describiendo los ámbitos dentro de los cuales se han vivido los hechos violentos de la violencia subversiva que emerge desde la violencia opresora, y que sufre después, por su propia dialéctica, la violencia coercitiva, de mayor importancia y significación¹³³.

Colombia, es bien sabido, es tierra de violencia desde su colonización, desde el siglo XVI. Para nuestros fines debemos recordar que el 7 de febrero de 1948, cuando se celebraba en Bogotá la Conferencia Panamericana, centenares de miles de descontentos desfilaron por las calles céntricas, repudiando al Partido Conservador. Poco después fue asesinado el líder liberal y popular Gaitán, lo que desató la «violencia». Hasta junio de 1953 en que se hizo cargo del poder Rojas Pinillas, hubo unos doscientos mil muertos: los liberales mataban en recuerdo de Gaitán y por la libertad, y los conservadores por Cristo Rey. En mayo de 1957 una huelga general paralizó el país, y poco después Rojas Pinillas abandonaba Bogotá. Los conservadores y los liberales firmaron un pacto en el Frente Nacional, repartiéndose la presidencia y el poder por períodos de cuatro años hasta 1974. Así fue elegido Lleras Camargo (1958), Valencia (1962) y Lleras Restrepo (1966): la oligarquía gobierna entonces de espaldas a la mayoría popular, sobre la que se ejerce la violencia de la opresión. La prédica de los que defienden la revolución subversiva violenta, que toman como ejemplo a Castro, logra organizar la «guerrilla» (término originariamente campesino y no revolucionario) y de bandas dispersas se pasa a institucionalizar la revolución. Nacen así «Repúblicas socialistas», muy numerosas al comienzo, pero después sólo reducidas a las de Marquetalia y del Pato, ya en 1964.

En un trabajo de Germán Guzmán y otros autores sobre *La violencia en Colombia*¹³⁴, se da a conocer lo extendido del hecho y su historial. El episcopado colombiano efectúa una declaración condenando la violencia e incitando a la paz en 1961¹³⁵, lo que significa, de hecho, apoyar el pacto del Frente Nacional, ya que frecuentemente la violencia subversiva era

¹³³ Recomendamos la obra del profesor de la UNBA Conrado Eggers Lan, *Violencia y estructuras*, Búsqueda, Buenos Aires 1970, en especial los tipos de violencia, páginas 22-108; y la obrita antes citada de Helder Câmara, *Espiral de violencia*.

¹³⁴ Ed. Tercer Mundo, Bogotá 1962.

¹³⁵ Cf. *Anuario IB* 1 (Madrid 1962), p.162.

fruto de la violencia opresora de la injusticia institucional de la oligarquía. En un estudio sobre «La violencia y los cambios socioculturales en las áreas rurales colombianas», el en aquel entonces sacerdote, licenciado en Ciencias Políticas en 1958 por la Universidad de Lovaina y profesor de esa disciplina en la Universidad Nacional, Camilo Torres¹³⁶, explica que la violencia campesina es debida a «falta de división del trabajo, aislamiento social, conflictos con el extra-grupo, sentimiento de inferioridad, ausencia de movilidad vertical ascendente, agresividad latente, sectarismo político». Cada uno de esos puntos es tratado en párrafos analíticos donde el tecnicismo del sociólogo de educación europea (se cita frecuentemente a Durkheim, Weber, pero igualmente a Parson o Redfield, o Wiese) nos manifiesta una personalidad reflexiva, científica, intelectual. Concluye diciendo que «la violencia ha operado todos estos cambios (los analizados en el trabajo) por canales patológicos y sin ninguna armonía respecto del proceso de desarrollo económico del país»¹³⁷. No puede dejar de tenerse en cuenta que este estudio fue publicado en 1963 en la «Memoria del Primer Congreso Nacional de Sociología», organizado por la Asociación Colombiana de Sociología.

Camilo Torres Restrepo, además de pertenecer a una de las familias tradicionales de Colombia, era parte de una elite cultural, un científico que tenía garantizada su «carrera» universitaria. Tres años después, el 15 de febrero de 1966, su cuerpo muerto se encontraba en una región de Bucaramanga: la violencia subversiva de Camilo caía aplastada por la violencia coercitiva militar. En su última «Proclama al pueblo colombiano» había escrito: «Cuando el pueblo pedía un jefe y lo encontró en Jorge Eliecer Gaitán, la oligarquía lo mató. Cuando el pueblo pedía paz, la oligarquía sembró el país de violencia. Cuando el pueblo ya no resistía más violencia y organizó las guerrillas para tomarse el poder, la oligarquía inventó el golpe militar para que las guerrillas, engañadas, se entregaran. Cuando el pueblo pedía democracia, se le volvió a engañar con un plebiscito (el de diciembre del 57) y un Frente Nacional que le imponía la dictadura de la oligarquía...» Todo lo cual le lleva a concluir: «El pueblo sabe que no queda sino la vía armada»¹³⁸. ¿Cómo pudo llegar a tal decisión? La tarea del historiador, que es la nuestra, debe ahora

¹³⁶ Cf. *Camilo Torres*, por el padre Camilo Torres Restrepo (1956-1966), Sondeos, CIDOC, Cuernavaca 1966, pp, 113-178; Germán Guzmán, *El padre Camilo Torres*, Siglo XXI, México 1968).

¹³⁷ *Ibid.*, p.174.

¹³⁸ *El Vespertino* (Bogotá), 7 de enero de 1966.

querer comprender más que defender. Por ello nos volveremos, resumidamente, a sus escritos anteriores.

Desde Lovaina había enviado una ponencia al «Primer Seminario de Capellanes Universitarios»¹³⁹, en 1956, sobre «Los problemas sociales en la universidad actual», donde se deja ver la totalidad de su carácter: todo el análisis se funda, «tanto desde el punto de vista científico como desde el punto de vista ético», ya que «por la revelación sabemos que el máximo mandamiento es el de la caridad de Dios y por el prójimo», pero «sabemos también que es una tentación a Dios el querer lograr un fin sin poner los medios apropiados para obtenerlo». El fundamento último del compromiso de Camilo Torres, cristiano sin lugar a dudas, para unos un verdadero santo, pero ciertamente y al menos un héroe, es la pasión por una «caridad eficaz». No un amor abstracto, sino un amor real; no un ideal amor al fin, sino un concreto empuñar los medios. Por ello sus trabajos de licenciatura en Ciencias Políticas en Lovaina («Aproximaciones a la realidad socioeconómica de la ciudad de Bogotá»), como la colaboración con los «Cuadernos Latinoamericanos de Economía Humana» de Montevideo (sobre «El problema de la estructuración de una auténtica sociología latinoamericana»), o «La desintegración social en Colombia», y también «La revolución, imperativo cristiano» (publicado en francés en 1965 en *Pro Mundi Vita*), nos manifiestan un querer comprender lo real, lo concreto, lo popular.

Como científico advertía el peligro del «colonialismo cultural latinoamericano»¹⁴⁰; como sacerdote, el falso espiritualismo descomprometido: aunque la misión del sacerdote «sea específicamente sobrenatural, existe el imperativo de la caridad: la caridad nos urge. La caridad tiene por medida la necesidad del prójimo... Por esta razón los sacerdotes tienen que asumir funciones temporales»¹⁴¹. Por otra parte, «como sociólogo he querido

¹³⁹ Este documento, al igual que los que citaremos a continuación, véanse en el volumen arriba indicado del CIDOC.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 65.

¹⁴¹ *Ibid.*, pp. 85-86. Esta cita, de «Un sacerdote en la universidad» (*El Catolicismo* [Bogotá, 28 junio 1962]). Por los múltiples conflictos estudiantiles y disturbios callejeros del 6 de junio, los estudiantes propusieron como rector de la Universidad al padre Camilo Torres. El cardenal Concha, en franca unidad de miras con el Gobierno de Lleras, ordenó al padre renunciar como profesor. «Explícitamente me advirtió que no quería que la Iglesia tomara en el problema el partido que yo juzgaba acertado». Camilo obedeció. El cardenal, sin embargo, no alcanzaba a comprender que la aparente no toma de partido era un franco apoyo al Gobierno antipopular. Nadie puede lavarse las manos como Pilatos; porque esa actitud es ya un compromiso culpable. «Mi prelado, él que tiene la responsabilidad de conjunto, consideró que debía retirarme» (*Ibid.*, p. 87). La historia no puede dejar de indicar responsabilidades, porque es posible que el rector Camilo Torres no hubiera sido el futuro guerrillero.

que ese *amor se vuelva eficaz* -el tema del «*amor eficaz*» es el fundamento del *ethos* cristiano de Camilo- mediante la técnica y la ciencia». «Al analizar la sociedad colombiana me he dado cuenta de la necesidad de una revolución para poder dar de comer al hambriento, de beber al sediento, vestir al desnudo y realizar el bienestar de la mayoría de nuestro pueblo... La suprema medida de las decisiones humanas debe ser la caridad, debe ser el amor sobrenatural. Correré todos los riesgos que esta medida me exija»¹⁴². Es difícil concebir una elección, una decisión tan responsable, precedida del estudio, el análisis durante casi diez años de investigación y compromisos. La decisión final fue una decisión realmente plena, sacerdotal: «yo opté por el cristianismo por considerar que en él encontraba la forma más pura de servir a mi prójimo. Fui elegido por Cristo para ser sacerdote eternamente, motivado por el deseo de entregarme de tiempo completo al amor de mis semejantes... La Misa, que es el objetivo final de la acción sacerdotal, es una acción fundamentalmente comunitaria. Pero la comunidad cristiana no puede ofrecer en forma auténtica el sacrificio si antes no ha realizado, en forma *efectiva*, el precepto de amor al prójimo»¹⁴³.

*Por otra parte es de notar que para Camilo las formas posibles de cambio de estructuras tenían gradación: había el *statu quo* como en Uruguay, la represión de Venezuela, el golpe de Estado derechista de Brasil, el reformismo de Colombia, la revolución violenta de Cuba, o la revolución pacífica de Chile. Sin dudar, para Camilo, la mejor de todas es la «revolución pacífica ideal» con un máximo de deseo, previsión y presión social¹⁴⁴. La violencia subversiva es entonces un mal, pero a Camilo se le fue presentando con el tiempo como un mal menor *necesario*. Al comienzo no pensaba de ninguna manera en ella, y en la «Plataforma para un movimiento de unidad popular» decía que «actualmente las decisiones *necesarias* para que la política colombiana se oriente en beneficio de la mayoría... tienen que partir de los que detentan el poder»¹⁴⁵. Ese poder tiene tres depositarios: «El poder militar en nuestro país no se justifica*

¹⁴² *Ibid.*, pp. 286-287, carta al cardenal Concha, del 24 de junio de 1965, cuando pide «la reducción al estado laical». Es necesario ver que después de obligársele a renunciar como profesor, se le obligaba a no dar cursos ni conferencias, prohibiéndosele aun escribir, lo que lleva a Camilo a decidir que «en la estructura actual de la Iglesia se me ha hecho imposible continuar el ejercicio de mi sacerdocio» (*ibid.*, p. 285).

¹⁴³ *Ibid.*, pp. 286.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 224.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 249.

sino como sostenedor de las estructuras vigentes... El poder eclesiástico en nuestro país está unido al poder económico y al poder político por poseer intereses comunes»¹⁴⁶.

Todo esto llevó a Camilo Torres Restrepo a entrar en la vida política, como un cristiano. Se le acusó de inmediato de comunista, a lo que respondió en el «Mensaje a los comunistas» que, a partir del principio de que «busquen sinceramente la verdad y amen a su prójimo en forma eficaz... los comunistas deben saber muy bien que yo tampoco ingresaré a sus filas, que no soy ni seré comunista, ni como colombiano, no como sociólogo, ni como cristiano, ni como sacerdote» -decía el 2 de septiembre de 1965-. Sin embargo, «estoy dispuesto a luchar con ellos por objetivos comunes: contra la oligarquía y el dominio de los Estados Unidos... Juan XXIII me autoriza para marchar en unidad de acción... El ejemplo de Polonia nos muestra que se puede construir el socialismo sin destruir lo esencial que hay en el cristianismo»¹⁴⁷.

Días antes, el 10 de agosto, el cardenal Concha había condenado públicamente la revolución violenta. El 5 de agosto lanza una pastoral donde dice que «atentar contra un gobierno legítimo es cosa reprobable por el mismo derecho natural y si alguien pareciera dudoso de la ley natural, la autoridad de la Sagrada Escritura promulgada por la Iglesia le mostrará, como los Sumos Pontífices lo han enseñado constantemente, que es ilícito cuanto signifique desobediencia, rebelión o derrocamiento del poder legítimamente constituido»¹⁴⁸. Lo de lamentar en este acontecimiento mayor en la historia de la Iglesia latinoamericana es la falta de comprensión teológica, que hubiera podido conducir a Camilo a un compromiso dentro de la violencia profética y no armada; pero, ciertamente, el texto del cardenal no es exacto, ya que la Iglesia no podía decir que el gobierno emanado de un pacto era legítimo. Por razones análogas, Roma había condenado a comienzos del siglo XIX las revoluciones de la independencia, que bien pronto hubo de legitimar.

El año 1965 fue el decisivo. El 19 de abril el cardenal Concha, arzobispo de Bogotá, hizo una declaración mostrando la inestabilidad social y el peligro comunista. El mismo presidente Valencia acusa a la Iglesia de «camuflar» comunistas -con evidente propósito de descalificar a Camilo Torres lanzado en el intento de organizar un Frente Popular opositor-. El

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 186.

¹⁴⁷ *Ibid.*, pp. 330-331.

¹⁴⁸ Cit. por N. Habegger, «La Iglesia en la historia de Colombia», en *Marcha* n. 9, enero 1968, p.116.

mismo cardenal dice que «la Iglesia ejerce su influencia en el orden temporal por la transformación personal del hombre que acepta libremente el mensaje del Evangelio -mostrando así una visión individualista y privatizante de la fe cristiana... La influencia de la Iglesia en el orden temporal es obra directa de la acción de los laicos» (lo que nos indica ahora una teología de cristiandad).

El 9 de junio se prohíbe a Camilo toda acción política. Ello le exige pedir la reducción al estado laical. El 18 el cardenal dice que el padre se ha alejado de la doctrina de la Iglesia. Surge así la carta pastoral del episcopado colombiano sobre la misión de la Iglesia en el orden temporal¹⁴⁹. Mientras tanto se separaba al padre Efraín Gaitán de una publicación católica por apoyar a Torres. En el momento en que este último organizaba una manifestación en Medellín, el obispo, Botero Salazar, condena la lucha violenta. El 7 de septiembre el cardenal defiende la propiedad privada, sin distinguir entre la propiedad común y natural, positiva, etc. Luego adviene la muerte de Camilo, que se transforma en un símbolo universal.

El 9 de septiembre de 1966 son separados Mario Bravo y Hernán Jiménez de El Catolicismo, porque el cardenal piensa que causan desorientación. En un editorial sobre «La Iglesia y el desarrollo» habían indicado que «será necesario acometer una vasta reforma de instituciones»¹⁵⁰. Reaccionan 119 sacerdotes, a los que el cardenal responde: «Las prescripciones del Concilio no lo obligaban a él ni a la Iglesia colombiana a una acción inmediata en el campo social y sí únicamente en el de la liturgia»¹⁵¹. Es justamente la «Iglesia cultural» la que el asesinado sacerdote había querido superar, cuando en su carta a monseñor Rubén Isaza, en 1965, había escrito: «Si la pastoral que se propone llevar a cabo es una pastoral de conservación será difícil que yo pueda colaborar de una manera *eficaz*... Si se acepta la prioridad del amor sobre todo, y de la predicación sobre la actividad de culto, se siente que abocar la jerarquía a una Pastoral de Misión... Por pastoral yo entiendo el conjunto de actividades que deben ejercerse para implantar o incrementar el Reino de Dios en una sociedad y en una época histórica determinada»¹⁵². Lo que separó al cardenal Concha Córdoba de Camilo Torres es que uno estaba a la defensa de la cristiandad y el otro, por sus estudios más renovados, preveía una nueva etapa en la

¹⁴⁹ Cf. *Ecclesia*, junio 1965, p. 13.

¹⁵⁰ Art. Cit. de Habbeger, p. 118.

¹⁵¹ Gregorio Selser, «Conflicto de la Iglesia de Colombia», en *Política Internacional* (Buenos Aires) n. 81, noviembre 1966.

¹⁵² *Camilo Torres*, CIDOC, pp. 224-245.

historia de la Iglesia: ¡la que efectivamente había comenzado y por la cual dio su vida! (aunque la violencia subversiva no sea tan evangélica como la violencia profética, Camilo dio su vida y ése es el signo supremo del amor, amor eficaz, que fue el lema de su vida y en el que se cifra toda la perfección cristiana).

Pasarán los años, aparecerán los sacerdotes del grupo de Golconda, custodiados de cerca por el DAS (Departamento Administrativo de Seguridad). El padre García retornará la idea, en 1970, de un «Frente popular de oposición». El padre Laín desaparecerá entre los guerrilleros de la sierra¹⁵³. Todo esto no ha terminado y debe ser materia de reflexión teológica. Son hechos, y no deben dejarse de lado.

Bolivia es la tierra desde la cual, el que será el primer obispo residente de La Plata, escribió al rey español una carta fechada el 1 de julio de 1550 en la que decía: «Hace cuatro años que, para acabarse de perder esta tierra, se descubrió una boca del infierno por la que entra cada año gran cantidad de gentes (indios), que la codicia de los españoles sacrifica a sus dios, y es una mina de plata que se llama Potosí»¹⁵⁴. Sin describir en detalle la historia de las violencias que ha debido soportar el pueblo boliviano, debemos recordar que 1964 significó el fin del MNR (Movimiento Nacional Revolucionario) al ser exiliado Paz Estensoro y al ocupar la presidencia el general René Barrientos. Dos años antes, los obispos habían pedido al Gobierno que luchara contra el avance del comunismo entre los mineros. El 15 de noviembre de 1964 se crea un «Comité pro Democracia Cristiana» para unir todas las fuerzas políticas de inspiración cristiana¹⁵⁵. El 6 de octubre de 1965, 126 sacerdotes encabezados por el arzobispo de La Paz, monseñor Abel Antezana, envían a la Junta militar una valiente carta en defensa de los mineros de la COMIBOL (organización estatal que explota las minas del Estado), donde se muestra que el minero es explotado (ya que se le paga un salario diario inferior a un dólar) por el mismo Estado, para preservar un precio injusto del estaño. Bolivia vende sus productos a 0,10 dólares la hora-trabajo y compra a Estados Unidos productos a 3,00 dólares la hora-trabajo.

¹⁵³ El padre Domingo Laín, español, fue expulsado de Colombia en 1959, pero volvió para reintegrarse a la guerrilla (cf. *ICI* 356 [1970], pp. 11-12). «La consagración sacerdotal exige el sacrificio total de sí para que todos los hombres puedan vivir. La violencia no es atea ni cristiana» (en *ibid.*).

¹⁵⁴ *Archivo General de Indias* (Sevilla), Audiencia de Charcas, 313.

¹⁵⁵ Cf. «Bolivia, revolución o contrarrevolución», en *Vispera* 19-20, octubre-diciembre 1970, pp. 10-22. Véase «Declaraciones bolivianas» en *IL ¿PP?* .pp. 145-150.

Elegido Barrientos en 1966, promulga el 14 de septiembre, en la nueva Constitución, que «el Estado reconoce y sostiene la religión católica, apostólica y romana». El 11 de abril de 1967 se declara «zona militar» el sudeste del país porque parece que hay grupos de guerrilleros. En efecto, el médico argentino Ernesto Guevara había comenzado su «Diario» el día 7 de noviembre de 1966: «Hoy comienza una nueva etapa...»¹⁵⁶. La violencia subversiva se enfrenta a la coercitiva.

Mientras tanto, monseñor Gutiérrez Granier, obispo de Cochabamba, hizo un llamamiento en su pastoral sobre la cuestión de las guerrillas, porque «la Iglesia ha repudiado siempre el odio y la violencia en las relaciones humanas y sociales y repudia igualmente en nuestro tiempo las guerrillas, que son una modalidad de la guerra...», y reconoce que el Gobierno legalmente constituido tiene el deber y el derecho de «repeler a la fuerza con la fuerza»¹⁵⁷. Pero al mismo tiempo muestra que la violencia se hace tentación por causa de la injusticia. Esto nos recuerda que en 1965 el obispo peruano de la Sierra, monseñor Dammert, había protestado porque las clases poseyentes habían comprado bonos para luchar contra las guerrillas -que en verdad eran sólo campesinos armados que ocupaban las tierras-, pero no compraban bonos para costear obras de infraestructura que eliminarían las injusticias que estaban en la base de la violencia¹⁵⁸.

El 8 de octubre del 67 es apresado y ejecutado el comandante Ernesto «Che» Guevara. Dom Antonio Fragozo dijo el 27 de octubre: «Oremos por nuestro hermano Guevara, trágicamente desaparecido en Bolivia». En declaración al diario de Natal, *Le Poty*: «La valentía de la pequeña Cuba podría ser, para la liberación de América Latina, un símbolo y un llamado... Si uno no es capaz de ver lo que es bueno en sus enemigos no se es más cristiano... Sin embargo, no estoy de acuerdo con la dictadura en Cuba... ni en Brasil». Su compatriota, el filósofo Alceu Amoroso Lima, escribía en el *Jornal do Brasil*, siendo miembro de la Comisión pontificia por la *Justicia y Paz*: «Puedo reverenciar sin temor el heroísmo de tres hombres poco comunes, un sacerdote (Camilo Torres), un filósofo (Régis Debray) y un médico (el «Che»), porque cuanto más veo la violencia (subversiva), más la repruebo y la detesto como un método de cambio social y progreso. Pero lo que no se puede negar es que estas víctimas de la violencia (coercitiva) representan, en nuestra época de pragmatismo tecnológico, un ejemplo de lo más puro que hay en la naturaleza humana,

¹⁵⁶ *El diario del «Ché» en Bolivia*. Siglo XXI, México 1970, p. 27.

¹⁵⁷ *Criterio*, 28 septiembre 1967, p. 699.

¹⁵⁸ *ICI* 249 (1965), p. 33.

a saber: la capacidad de sacrificarse por una causa justa, una protesta desesperada de la dignidad humana contra el pesimismo, contra la falsa felicidad y contra la injusticia de la civilización, contra la prosperidad fundada sobre la injusticia». Y todavía grega: «El sentido de la muerte de los santos y héroes reside, exactamente, en que el sufrimiento y la muerte tienen un sentido. Morir por una causa justa, aunque por la mediación de métodos violentos condenables, tiene más valor que pactar con los defensores de la peor de las violencias, la que se presenta bajo la máscara de la paz, de la legitimidad y la democracia, pero que, de hecho, es la causa del orden social injusto»¹⁵⁹.

La injusticia continúa. Los grupos guerrilleros se reorganizan. En agosto de 1970 el arzobispo de La Paz, Jorge Manrique, da a conocer una pastoral pidiendo una radical transformación del país y responsabilizando en cierta manera al Gobierno por el «estrangulamiento económico» y la opresión social que posibilitan la existencia de focos guerrilleros. En septiembre se excluye a cuatro sacerdotes que son profesores en la Universidad Nacional. Los estudiantes hacen huelga el 16 y se lanzan a la calle. El Gobierno expulsa entonces a los cuatro sacerdotes, uno de ellos de la Orden de los Oblatos, ya un pastor protestante, por «actividades políticas subversivas». Sacerdotes de la región minera de Llalagua lanzan un llamamiento para profundizar el proceso revolucionario. Lo cierto es que esto, y otras causas, producen la caída de Ovando. El 6 de octubre toma el Gobierno en general Torres. El 24 de diciembre festejaba la Navidad en Chile el recientemente liberado guerrillero francés Régis Debray. La historia todavía no ha terminado...¹⁶⁰

Antes de continuar refiriéndonos a otros cristianos que han elegido el camino de la violencia subversiva, aun armada, cabe una aclaración importante. El 1 de enero publicaba *La Croix* (parís) una declaración de monseñor Brandao Vilela, presidente del CELAM, en el sentido de que «la Iglesia mantiene su posición contraria a la violencia -aquí monseñor no especifica cuál- en la necesaria transformación de las estructuras en América Latina... Es necesario, sin embargo, distinguir el caso de Camilio Torres y el del «Che» Guevara y Régis Debray. Camilo Torres, aunque se haya equivocado en cuanto al camino a seguir, tuvo una inspiración cristiana. Los dos

¹⁵⁹ *ICI* 301 (1967), p. 16.

¹⁶⁰ El 12 de enero de 1971, el general Torres, después del frustrado golpe de derecha, decía: «Compañeros trabajadores, este Gobierno no vacilará. No sé si será socialismo, no sé si será nacionalismo revolucionario, pero sí buscaremos la felicidad del pueblo boliviano» (*United Press International*).

restantes, por el contrario, tuvieron una inspiración marxista». No queríamos que se interpretara que los ejemplos que daremos a continuación deben situarse en el mismo nivel que la «revolución verde oliva» lanzada por la OLAS¹⁶¹. Hay entonces diferencia en las motivaciones de un «Che» y los padres de Maryknoll que a continuación describiremos.

Guatemala soportó durante una semana, en su capital, el bombardeo de aviones norteamericanos; en dicha semana, el 18 de junio de 1954, cruzaba la frontera el coronel Castillo Armas -apoyado por los Estados Unidos- y presidió la Junta militar que derrocó al presidente Jacobo Arbenz acusado de comunista¹⁶². La United Fruit podía entonces continuar sin inconvenientes su explotación. Por ello cobra especial significación el conflicto producido a causa de tres sacerdotes norteamericanos de Maryknoll y de una hermana de la misma congregación, dedicados enteramente al servicio de los indios del norte guatemalteco. Thomas Melville, uno de ellos, publica en el *National Catholic Reporter* de Kansas City del 31 de enero de 1968 un artículo donde explica la situación de violencia del país. «El Movimiento de Liberación Nacional (MLN), que fue iniciado por el asesinado (en julio de 1957) presidente Castillo Armas y continuado por su heredero, no se hace escrúpulos respecto al hecho de que controla a los terroristas derechistas llamados la *Mano Blanca*. Por su parte, la NOA (Nueva Organización Anticomunista), otra banda terrorista de la derecha, es conducida por el coronel del ejército Máximo Zepeda Martínez... El tercer grupo terrorista de derecha, CADEG, está compuesto por rufianes... Durante los últimos 18 meses estos tres grupos, juntos, han asesinado a más de 2.800 intelectuales, estudiantes, líderes sindicales y campesinos que de un modo y otro han intentado organizar y combatir los males de la sociedad guatemalteca»¹⁶³.

Contando su propia experiencia nos dice en lo esencial: «Yo conozco personalmente a un buen amigo y benefactor de los padres de Maryknoll, de comunión diaria, que acusó de comunismo a un líder gremial cristiano que estaba tratando de organizar un sindicato en su gran plantación de azúcar, y de esta manera lo hizo fusilar por el ejército... Cuando la cooperativa que yo inicié entre los indios destituidos de Quezaltenango fue capaz,

¹⁶¹ Véase el art. de A. Methol Ferré, «La revolución verde oliva, Debray y la OLAS», en *Vispera*. n. 3, octubre 1967, pp. 17-39. Véase el libro de Rubén Vázquez Díaz, *Bolivia a la hora del Ché*, Siglo XXI, México 1969.

¹⁶² G. Fournial-R. Larrabe, *De Monroe à Johnson*, Ed. Sociales, París 1966, página 117.

¹⁶³ Cf. *Vispera* 5 (1968), pp. 56-57.

por fin, de comprar su propio camión, los ricos trataron de sobornar al conductor para que despeñara el vehículo. Cuando el conductor no quiso ser comprado, se hicieron por lo menos cuatro intentos para hacerlo caer de la banquina, y uno de ellos tuvo éxito. En la parroquia de San Antonio Huista, donde mi hermano, que también es un sacerdote de Maryknoll, era el pastor, el presidente de una cooperativa agraria fue asesinado por los poderosos del pueblo, incluyendo al alcalde. Cuando el caso fue a la capital de Huehuetenango, el juez ya había sido comprado y no pudo hacerse nada. Los tres líderes de la cooperativa parroquial de La Libertad, Huehuetenango, también han sido acusados de comunismo y amenazados de muerte como consecuencia de sus esfuerzos por elevar a sus vecinos... El Gobierno americano -continúa el sacerdote estadounidense- ha enviado jets, helicópteros, armas, dinero y consejeros militares al Gobierno, que solamente hace más fuerte su control sobre las masas campesinas. El año pasado, 1957, sueldos, uniformes, armas y vehículos para 2.000 nuevas policías fueron pagados por la Alianza del Progreso»¹⁶⁴. Lo cierto es que el 23 de diciembre los hermanos Melville, el padre Bonpane y la hermana Marian Peter Bradford fueron suspendidos, y esta última, poco después, expulsada de la congregación.

El vicepresidente, Marroquí Rojas, como en otras partes, acusó a la Iglesia de estar «fomentando actividades comunistas» (declaración en el *Impacto*, Guatemala). A lo que Thomas Melville responde: «No son los hambrientos los que traen la violencia, sino los ricos y poderosos que no contentos con vivir con sus bienes excesivos y mal logrados, todavía buscan tener más»¹⁶⁵. «Yo -continúa- con otros dos sacerdotes y una monja, fuimos acusados de estar ayudando a los guerrilleros en Guatemala, y fuimos expulsados del país sin la oportunidad de defendernos». «Como cristianos no podemos sino desear el cambio pacífico, el progreso pacífico... Son los ricos, juntamente con aquellos que tienen sus mismos intereses, los que tienen la palabra para decidir si el proceso será pacífico o violento». El mismo Kennedy había dicho, explica Melville, que «aquellos que hacen imposible la revolución pacífica, hacen inevitable la revolución violenta». El grupo parece que quiso integrarse en la guerrilla del norte de Guatemala, pero al parecer volvieron a Estados Unidos donde comenzaron una cruzada contra el militarismo norteamericano en el Tercer Mundo¹⁶⁶.

¹⁶⁴ *Ibid.*

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 52, y en p. 55 puede verse una respuesta acerca de la «teología de la violencia», donde se indica que las condiciones de excepción estipuladas por Pablo VI para el uso de la violencia se dan en casi todos los países latinoamericanos.

¹⁶⁶ Gheerbrant, *op. cit.* p. 221, nota 12.

Muchos otros son los que, por su fe cristiana, han decidido intervenir activamente en la violencia subversiva. En Brasil se conoce el caso del padre Soligo, sacerdote obrero que pasó seis meses en la cárcel, sin causa, y que fue torturado. Al salir de la prisión entró en la clandestinidad sin volver a su Orden ni a su parroquia. Junto a él el padre Tito de Alencar pretendió suicidarse, al abrirse las venas, siendo torturado con la picana eléctrica, teniendo que contemplar cómo torturaban a religiosas, en «parodias obscenas a las que se libraban los policías revestidos de ornamentos sagrados»¹⁶⁷. La hermana Maurina Borges de Silveira, superior del Hogar de Santa Ana, cuenta que en el cuartel de Ribeirao Preto, el 25 de octubre de 1969, fue torturada con golpes, injurias, blasfemias, y hasta se le dijo: «Hermanita querida, ¿Puedo llamarte hermanita, verdad? Yo te amo mucho -decía uno de los ocho agentes de policía civil-. Ven junto a mí, Me daría mucha pena dejarte desnuda delante de todos toda la noche... y me tomaba el cuello, intentando acariciarme las manos, de tomarme las rodillas...»¹⁶⁸ Estando presos algunos campesinos junto a los dominicos de sao Paulo, decían: «Nosotros, trabajadores del campo, pertenecemos a la clase más explotada de nuestro país... Vemos a Cristo como un hombre que ha muerto sobre la cruz para librarnos de los regímenes tiránicos... Así, detrás de las rejas, sentimos vivamente su presencia».

La violencia coercitiva quiere mezclar a la Iglesia en el caos. En Uruguay dos eclesiásticos que pretendieron mediar entre el Gobierno y los Tupamaros fueron acusados después de ser sospechosos. En Argentina se hizo todo lo posible, sin tener pruebas, de mezclar a los sacerdotes Alberto Carbone y Fulgencio Rojas en el asesinato de Aramburu. La defensa mostró que todo había sido una injusta treta del confusionismo para culpar al Movimiento de los Sacerdotes para el Tercer Mundo en el caso (el cuerpo, pretendidamente de Aramburu, fue encontrado el 16 de julio de 1970)¹⁶⁹.

La situación a la sazón es entonces la siguiente. Las grandes potencias, países desarrollados y dominadores han entrado en el final de la «guerra fría», con la coexistencia pacífica (*Pax americana*). El mismo Krustchev había enviado a Juan XXIII, con motivo de su 80 aniversario, congratulaciones para que tenga «éxito en la noble aspiración de contribuir a la consolidación de la paz sobre la tierra»¹⁷⁰. Mientras los poderosos llegan a la

¹⁶⁷ *ICI* 336 (1970), p. 16.

¹⁶⁸ Este relato de lo que es la violencia coercitiva puede verse en *ICI*, 1 marzo 1970, pp. 16-17. La religiosa escribió el 17 de diciembre de 1969 al Ministerio de Justicia acusando a la policía por el trato recibido.

¹⁶⁹ Véase en *IDOC-Internacional*. n. 28, 15 julio-1 agosto 1970, pp. 65ss.

¹⁷⁰ *L'Osservatore Romano*, 17 diciembre 1961, p. 2.

paz, el obispo de Tacuarembó, Uruguay, decía en una pastoral del año 1961: «Los animales son mejor tratados que los niños... Esta gente -obreros del campo- sufren en su carne la injusticia... Debemos recordar que los principales responsables de los males soportados por los países que han llegado a ser comunistas son los mismos que mantienen un sistema social que coloca a la gente ante un dilema: elegir el pan sin libertad o la libertad sin paro»¹⁷¹.

Dom Helder Câmara, en su discurso en la Mutualité de París, el 25 de abril de 1968, comentaba cómo Asia tiene su Bangkok, África su Argel y América Latina su Tequendama. Todo ese Tercer Mundo sufre violencia. Existe la violencia de la opresión: dentro de los países desarrollados, dentro de los países subdesarrollados (con la diferencia de que en éstos las oligarquías están al servicio del dominador), y la más terrible: la que los países desarrollados ejercen en los subdesarrollados, oprimidos, dominados. En un documento de sacerdotes y religiosas bolivianas elevado a Rockefeller cuando visitó Bolivia, se dice: «Según reporta la CEPAL en su último informe para la Comisión Especial de Coordinación Latinoamericana (CECLA), Estados Unidos ganó más de 3.000 millones de dólares entre 1965 y 1967. No obstante se han reinvertido solamente unos doscientos millones anuales. Lo que es peor, estas ayudas vienen siempre condicionadas por una serie de medidas económicas y políticas... Somos un país no pobre, sino explotado. Estados Unidos nos compra nuestra materia prima, como por ejemplo el estaño, a un precio de 0, 10 dólares la hora de trabajo-hombre; nosotros, por otra parte, nos vemos obligados a comprar artículos manufacturados a un precio de 2,00 y 3,00 dólares la hora de trabajo-hombre»¹⁷²: violencia dominadora.

*La Iglesia hace cada vez más frecuentes sus declaraciones sobre la cuestión de la violencia, pero parecería que no se ha tomado clara conciencia de que la noción de violencia es equívoca (no sólo análoga)*¹⁷³. Dom

¹⁷¹ ICI 160 (1962), p. 15.

¹⁷² *IL ¿PP?*, junio 1969, pp. 166-167.

¹⁷³ Además de las declaraciones citadas en el texto, p. ej. véase la efectuada por el episcopado ecuatoriano sobre «Reforma social sin castrismo» (*Ecclesia*, 2o sem. 1961, p. 1115); la «Carta pastoral del episcopado peruano sobre la actividad social y política en la hora presente» (CELAM, junio-julio 1963, pp. 245-255); sobre «La caridad debe estar al servicio del desarrollo» del obispo Enrique Bolaños, de Costa Rica (*Eco Católico* [Costa Rica], 2 junio 1968); sobre «La violencia, ¿solución para Latinoamérica?» de monseñor Román Arrieta (Costa Rica) (*Tripode* [Caracas] marzo 1969, p. 20); la *XII Reunión* del CELAM, en São Paulo, declara por intermedio de monseñor Pironio (*Noticias Aliadas y Criterio* [1969], p. 924): «...condenamos la utilización de recursos nacionales y extranjeros para la compra de armas».

Helder Câmara, junto Con el pastor Ralph David Albernathy, firmó una «Declaração do Recife»¹⁷⁴ en la que se defiende la no-violencia, en la línea del Mahatma Gandhi. Personalmente creemos que éste no es el camino y diremos por qué. El fondo ontológico y aun teológico de la no-violencia queda bien expresado en el *Bhagavad-Gita* o *Canto del bienaventurado*, cap. XVIII, 2: «Los sabios llaman renunciamento exterior al abandono de las acciones engendradas por el deseo; y llaman renunciamento interior al abandono del interés por el fruto de las obras». En la comprensión ontológica del mundo indoeuropeo, pero especialmente en la India, la acción positiva, y mucho más la violenta, es intrínsecamente mala porque se dirige la cumplimiento de un deseo, siendo el deseo lo que nos esclaviza a la pluralidad y nos impide retornar a la unidad del Brahma. La no-violencia es psicológicamente Como un movimiento masoquista que voluntariamente se hace objeto de un dolor (ayuno, disciplinas, etc.) para, en su utilización política, llamar la atención de los que ejercen el poder. En la ontología y la teología judeocristiana la cuestión fue siempre planteada de otro modo¹⁷⁵.

*Debemos decir claramente que nunca la Iglesia, ni en el Antiguo ni en el Nuevo Testamento ni en la tradición, ha condenado la violencia. Lo que ha condenado es el uso injusto de la violencia. La violencia, como la pasión, por ejemplo, es actitud mediativa que se justifica por su fundamento. Cuando violentamente el padre arrebató al hijo el cuchillo con el que éste quiere herir a su hermanita nadie dirá que ha cometido una falta. «Violencia» viene en el latín de *vis* (fuerza). La cuestión está en el *para qué* se usa la fuerza, y de qué tipo de *fuerza* se *trata*. Violenta la tierra el germen de la semilla cuando en la búsqueda de la luz se abre paso hacia fuera; del mismo modo «desde los días de Juan el Bautista hasta ahora se hace Violencia el Reino de los Cielos y los violentos se apoderan de él» (Mateo 11, 12)¹⁷⁶. El Nuevo Testamento no condena la violencia sino que propone, como la suprema manera de ser hombre, un tipo de violencia: la violencia profética¹⁷⁷. Esta violencia es del tipo subversivo, pero tiene modalidades propias. Subversión (del latín *subvertere*: poner abajo lo*

¹⁷⁴ Cf. Informativo CIDOC, 70-211, y en *Iglesia Viva* (España) n. 15-18, p. 257: «Una revolución del mundo por el camino de la no-violencia». En la XII Asamblea de la CNBB, del 27 de mayo de 1970, los obispos brasileños, en «Documento pastoral de Brasilia» (NADOC, Perú, n. 154-170) se encuentran reflexiones sobre la violencia y las torturas.

¹⁷⁵ Véase mi obra *El humanismo semita*, Eudeba, Buenos Aires 1969, pp. 94ss.

¹⁷⁶ Otro texto en Lucas 16,16, y en Hechos 2,2; 5,26; 21,35; 27,41.

¹⁷⁷ Eggers Lan, en su libro *Violencia y estructuras*, nos propone el tema pero no

que está arriba y viceversa) es, exactamente, lo que Jesús enuncia cuando dice: «Bienaventurados los pobres... Malditos vosotros los ricos» (Lucas 6,20-24), o que María canta en el *Magnificat*: «El ha hecho descender a los poderosos de sus tronos y ha elevado a los humildes» (Lucas 1,52). Se coloca abajo (*sub-*) lo que estaba arriba (*-vertere*). Es fuerza, es coraje, es valentía, es incluso audacia decir esto ante el pueblo, ante los poderosos, ante los romanos, ante el Imperio. Sin embargo, el profeta se compromete por su vida, por su palabra descubridora de la injusticia, hasta la muerte, pero sin armas, sin matar, aunque lo maten: «Jerusalén, Jerusalén, tú que matas a los profetas y lapidas a los que te son enviados» (Mateo 23,37). Jesús no quiere entrar en la dialéctica que se aniquila sin superación: «Envaina tu espada; los que toman la espada morirán por la espada» (Mateo 26,52). Veamos esto por partes.

Existe primeramente *la más inhumana de las violencias*, porque destruye millones de hombres, generaciones enteras: la violencia de los opresores, de los dominadores, de los Imperios, que se objetiva en estructuras injustas y opresoras, que no permiten al hombre ser hombre y, lo que es peor, hace que los oprimidos en su desesperación sean sus propios e inmediatos verdugos (el capataz sobre el obrero, el policía sobre el pueblo, etcétera). Los responsables históricos ante Dios, en una humanidad como historia de la salvación, son las potencias dominadoras, los países desarrollados que viven sobre la explotación de los subdesarrollados.

Ante esta situación de violencia opresora se levanta la violencia de algunos pocos, los que valientemente, desafiando su egoísta conformidad, arriesgan su comodidad, su vida, para que la dialéctica opresores-oprimidos deje lugar a la conciliación del hermano-hermano. Unos, desesperados o ideológicamente convencidos, toman las armas (*violencia subversiva armada*). El cristiano tiene en esto el ejemplo de santos (San Bernardo predica la Cruzada para arrebatar por las armas los Santos Lugares a los árabes) o de héroes (fray Luis Beltrán OFM fragua los cañones del ejército de San Martín contra los españoles). La condición para usar la violencia subversiva armada es la que enuncia Pablo VI y Medellín: «Es legítima en el caso de tiranía evidente y prolongada que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona y damnificase peligrosamente el bien común del país»¹⁷⁸. Con razón el padre Melville decía que «si esta situación no existe hoy día en Guatemala, en Nicaragua, en Bolivia, en Brasil, en Panamá y probablemente en todos los países de América Latina, entonces las posibilidades de que se dé en cualquier lugar son

¹⁷⁸ Medellín, 2. Paz 19, p. 78.

puramente teóricas»¹⁷⁹. Difícil se le haría a un teólogo moralista católico negar en ese caso la violencia incluso armada. Pero en el crecimiento del Reino de Dios sería, de todos modos, un signo equívoco. Existe en cambio otro modo donde el signo es inequívoco, pero es signo si se guardan las condiciones (de lo contrario son paliativos, excusas).

Ante la situación de violencia opresora del Estado burgués-militarista neocolonial, la peor, se levanta la violencia subversiva profética, sin armas agresivas o defensivas, violencia de la «Palabra de Dios» que lleva a los que la prefieren a la cruz, que levanta en el pueblo oprimido la autoconciencia de su valor y que lanza el proceso de la liberación. Jesús murió en la cruz, sin el apoyo ni la defensa de los zelotes (subversivos armados, judíos anti-romanos), ante la «buena voluntad» de Pilatos (el Imperio puede darse aún el lujo de aparecer ante sus víctimas como teniendo compasión, pero siendo la causa real de las injusticias de los oprimidos), pero acusado efectivamente por los herodianos o sacerdotes (los que oprimen internamente, en nombre del Imperio, al pueblo humilde; estos últimos son los que usufrutúan «a medias» la violencia opresora -ya que en verdad Roma obtiene los beneficios mayores-, y los que ejecutan la violencia coercitiva). Jesús, como los profetas, propone una violencia subversiva profética sin armas; su método es la «pedagogía del oprimido»¹⁸⁰. La violencia subversiva con armas educa como práctica de la dominación: el dominador será eliminado y su lugar lo ocupará un nuevo dominador. La violencia subversiva profética educa como práctica de la liberación: el dominador será humanizado en la liberación del dominado.

Las condiciones de la violencia subversiva profética son distintas que las de la doctrina de la no-violencia o de la violencia armada. La violencia subversiva profética es «violenta» (en esto se distingue de la no-violencia), en cuanto choca, escandaliza, molesta al que vive en la estructura opresora. El intento es destruir dicha estructura, no para eliminar al opresor, sino para humanizarlo, para que sea más. Esto significa, por ejemplo, mostrar el pecado de la fabricación de armas, la falta mortal que significa bajar el precio internacional de las materias primas, el denunciar la «buena conciencia» de los que roban millones y después devuelven migajas como «ayuda al Tercer Mundo». Pero además, y por ello mismo, es subversiva: pone abajo los valores supremos (como el valor dinero, prestigio, el «tener más») y exalta los valores mínimos (igualdad entre los hombres, justicia, libertad para todos). Pero la mediación no son las armas de hierro, pólvora

¹⁷⁹ *Víspera* 5 (1968), p. 55.

¹⁸⁰ Título de la obra de Paulo Freyre.

y uniformes, sino la palabra, la pluma, la vida comprometida. Ambos compromisos pueden tener la muerte por desenlace (Jesús fue a la cruz por ejercer la violencia subversiva profética, e igualmente Antonio de Valdivieso, obispo de Nicaragua, y el padre Pereira Neto, de Recife) No es lo mismo la víctima de las Cruzadas contra el árabe en la Edad Media, o Camilo Torres contra el ejército colombiano (héroes de la violencia subversiva armada en la línea de la «guerra santa»), que los mártires de los circos romanos o Valdivieso o Neto. La muerte del profeta es martirio («testimonio» inequívoco que libera al mismo opresor, a la policía y al ejército que lo asesina). La muerte del héroe por una causa, aun justa, no es la muerte, sin embargo, del santo. Entre el héroe y el santo está la distancia del signo equívoco de la lucha que aniquila al dominador, al signo inequívoco de la lucha que libera al dominador y al dominado en un proceso histórico que, de todas maneras, se sabe escatológico, porque ninguna etapa histórica será absoluta, la última, el Reino de los Cielos en la tierra. El tema queda, simplemente, indicado.

Digamos por último: el profeta debe ser *pobre*, para ser libre con respecto a las estructuras de la violencia como opresión; debe ser *sabio*, para abarcar cuanto sea posible la amplitud profunda del pecado de la opresión; debe ser *arrojado*, para no temer ser violento; debe ser *vivaz*, para mostrar auténticamente lo que descubre y que los opresores quieren encubrir; debe estar dispuesto a *morir*, porque la vida (*vis*, fuerza, y violencia derivan de la palabra *vida*), la liberación crece y es regada con «la sangre de los mártires». Jesús no manchó sus manos con sangre romana; su sangre tampoco manchó a los romanos: los salvó, los liberó, porque «el Hijo del hombre no ha venido para ser servido sino para servir y *dar su vida* en rescate de la *multitud* (Mateo 20,28); Jesús tuvo una vocación «populista».

d)La Iglesia ante las minorías raciales

En América existe una minoría de raza africana, mayoritaria en ciertos países como Haití y de gran presencia en el Caribe y Brasil. América Latina, por otra parte, se hace presente en Estados Unidos por medio de los *chicanos*, los *latinos*, los grupos hispánicos, etc.

aa)La América Latina negra

Desde el siglo XVI se hicieron presentes en nuestro continente numerosos negros, que eran vendidos como esclavos por ingleses y portugueses -porque los españoles nunca vendieron esclavos-. A fines del siglo XVI, en el Caribe había ciertas regiones que no tenían población india y sólo tra-

bajaban la tierra esclavos negros. En el Sínodo de 1610 el obispo Cristóbal y Rodríguez y Suárez habla sólo de esclavos negros (y no hay ya constituciones para indios).

En América se introdujeron en la época colonial de seis a doce millones de negros. En el Negro Year Book de 1931-1932 se dan las siguientes cifras para algunas épocas:

1666-1776	Esclavos vendidos sólo por los ingleses en las colonias inglesas, españolas y portuguesas	3.000.000
1776-1800	Un promedio de 74.000 esclavos por año: 38.000 por los ingleses, 20.000 por los franceses, 10,000 por los portugueses y 6.000 por otros, en un total de	1.850.000

Los esclavos que llevados a las colonias hispanoamericanas provenían espacialmente del Congo y de Angola¹⁸¹, aunque hay de otras procedencias (como por ejemplo en Bahía, Brasil, de la costa guineana en el siglo XVI, de Angola en el siglo XVII, de la costa de Mina en el siglo XVIII, hasta que la trata pasa a la clandestinidad en el siglo XIX). Los africanos eran por ello de casi todos los pueblos negros: Wolof, Manding, Bambara, Bisago, Añi, etcétera. A los recién llegados se les llamaba *bossales*; a los nacidos en América, *criollos*; a los que huían, *cimarrones*. Se organizaban en «naciones» o *cabildos* con sus reyes y gobiernos. De sus reuniones y bailes, cultos religiosos deformados, nacieron las *santarias*, los *candombles* y el *vodús*. En Brasil «la división de naciones aparecía en los diversos niveles institucionales; en el ejército, donde los soldados de color formaban cuatro batallones separados (minas, ardras, angolas y criollos), o en las cofradías religiosas católicas. En Bahía, por ejemplo, la cofradía de Nuestra Señora del Rosario no acogía más que angolas, mientras que los yorubas se agrupaban en una iglesia de la parte baja de la ciudad»¹⁸². En Haití, las diversas «naciones» se transformaron simbólicamente en dioses o «misterios»: así aparecen los dioses Congo Mayombé, Congo Mandragues, Ibo, Maki, etc., mezclados con la religión dahomeyana y subordinada a la cultura *fon*. En América Central existe una zona cultural afroamericana sumamente sincretizada. La

¹⁸¹ Roger Bastide, *Las Américas negras*, Alianza Editorial, Madrid 1969, p. 13.

Bibliografía de pp. 207ss.

¹⁸² *Ibid.*, p. 15.

civilización yoruba triunfa en Cuba, en Trinidad y al noreste de Brasil; las culturas dahomeyana y fon se imponen en Haití y al norte de Brasil; los kromanti predominan en Jamaica, Barbados, Santa Lucía, etc.

En 1840 había en Cuba más negros que blancos, habiendo hoy sólo un 24 por ciento. En Haití (1950) son casi todos africanos o descendientes. En la República Dominicana hay un 68 por ciento de mulatos y un 19 por ciento de negros puros. En Puerto Rico hay un 23 por ciento de mulatos y un 4 por ciento de negros puros. En Panamá es igualmente mayoritaria la presencia de negros. En Brasil norte (Acre, Amazonas y Pará) hay más del 60 por ciento de negros; en el nordeste (de Maranhão a Alagoas) un 48 por ciento; en el este (de Sergipe al Distrito Federal) un 46 por ciento. Sólo en el sur (de São Paulo a Río Grande) hay un 11 por ciento de negros, mientras que en el centro oeste (Mato Grosso y Goiaz) un 35 por ciento.

POBLACIÓN NEGRA Y MULATA EN AMÉRICA LATINA (1940)

	Negros	%	Mulatos	%
México	80.000	0,41	40.000	2,04
Antillas	5.500.000	39,29	3.000.000	21,43
Guatemala	4.011	0,12	2.000	0,06
Honduras Británica	15.000	25,55	20.000	34,03
Honduras	55.275	4,99	10.000	0,90
El Salvador	100	0,0001	100	0,0001
Nicaragua	90.000	6,52	40.000	2,88
Costa Rica	26.900	4,09	20.000	0,14
Colombia	405.076	4,50	2.205.382	24,32
Venezuela	100.000	2,79	1.000.000	27,93
Guayana Británica	100.000	29,30	80.000	23,44
» Holandesa	17.000	9,55	20.000	11,23
» Francesa	1.000	0,25	1.000	0,25
Ecuador	50.000	2,00	150.000	6,00
Perú	29.054	0,41	80.000	0,71
Bolivia	7.800	0,26	5.000	0,15
Brasil	5.789.924	14,00	8.276.321	20,01
Paraguay	5.000	0,52	5.000	0,52
Uruguay	10.000	0,46	50.000	2,30
Chile	1.000	0,02	3.000	0,006
Argentina	5.000	0,038	10.000	0,076

El cristianismo ha penetrado profundamente en la conciencia de los cultos negros, pero como elemento sincrético de sus antiguas tradiciones, ellas mismas muy deformadas (debido a la opresión que sufrían). Prácticamente fueron sus bailes, permitidos por sus dueños, el punto de apoyo de sus cultos y tradiciones. Así nacerá igualmente, por ejemplo en la *macumba* de Río de Janeiro (superposición *gêge Fon*, *nagô Yoruba*, musulmi *Islam*, bantú, cambocle *Indio* más elementos católicos), el espiritismo, culto sincrético sumamente rico en especial en las zonas rurales.

La cultura negra ha tenido igualmente una dimensión propiamente política. De las numerosas revueltas de esclavos (que se cuentan por centenares; solamente en Santo Domingo en los primeros años de siglo XVI las hubo en 1523, 1537, 1548, etc.) sólo la de Haití de la noche del 14 de agosto de 1791 se transformó en un triunfo político; comenzó con una ceremonia *vodú* presidida por Boukman en un claro del bosque Caimán y en medio de una gran tormenta. La negritud (análogamente al *indigenismo*) ha dado sus primeros pasos en América Latina a partir de una reflexión sobre el sentido del *vodú* mismo. Los intelectuales de las Antillas en especial siguen este camino, donde no se trata tanto de un «retorno a África» o a la cultura africana como del descubrimiento del honor de ser de color en la conservación de sus tradiciones culturales y en el descubrimiento de sus compromisos políticos. La Iglesia en América Latina poco ha hecho en pastoral *negra*.

bb) América Latina en el catolicismo norteamericano

Más de 15 millones de *chicanos* o *Mexican Americans*, a los que hay que sumar los *latinos* (puertorriqueños en primer lugar, pero después dominicanos, cubanos, y recientemente de prácticamente todos los países latinoamericanos), constituyen ya el 30 por ciento del catolicismo norteamericano (que desde 1973 escribe sus cartas pastorales de modo bilingüe: en inglés y castellano). En el año 2000, el 50 por ciento del catolicismo norteamericano será de origen latinoamericano (si se tiene en cuenta el aumento demográfico por natalidad e inmigración).

Desde 1945, fin de la Segunda Guerra Mundial, y en especial desde 1962, los *chicanos* toman conciencia de su situación: «I am Joaquín, / lost in a world of confusion, caught up in the whirl of a / gringo society, / confused by the rules, / scorned by attitudes, / suppressed by manipulations»¹⁸³. En el

¹⁸³ «Yo soy Joaquín, / perdido en un mundo de confusión, / enganchado en el remolino de una / sociedad gringa, / confundido por las reglas, / despreciado por las actitudes, / sofocado por manipulaciones, / y destrozado por la sociedad moderna» (poesía de



mismo año del comienzo del Concilio Vaticano II, César Chávez, líder de la *United Farm Workers Organizing Committee* (UFWOC), comienza su actuación entre los trabajadores rurales de California. En 1963. Reies López Tijerina funda la *Alianza Federal de Mercedes* en Nuevo México. Se inicia así el enfrentamiento de los chicanos contra el poder económico establecido, y deben sufrir la represión policial, la cárcel y el asesinato de sus líderes. En 1965 se produce la «*long huelga*» en California, y se inicia en el valle de San Joaquín la dramática marcha de 300 millas desde Delano a Sacramento. Aparece, entre otros, Rodolfo *Corky* González con la *Denver's Crusade for Justice*. En 1967 José Ángel Gutiérrez con otros activistas funda el partido político *La Raza Unida*, en Texas, que moviliza además escuelas, barrios y universidades y crea la UMAS (*United Mexican American Students*). Las actuaciones crecen y se extienden. Por último, gracias al nombramiento del obispo auxiliar de San Antonio, monseñor Flores, los *chicanos* tienen el primer obispo de su raza (el 25 por ciento del catolicismo norteamericano tiene un obispo, y el 12 por ciento irlandés tiene más del 50 por ciento de dicho obispado). En 1971 se funda en San Antonio -desde donde escribimos estas líneas- el *Mexican American Cultural Center* donde se forman los apóstoles de este pueblo. Algo antes había surgido la agrupación de *Padres y Hermanas*, donde los sacerdotes y religiosas chicanos comienzan a unificar su pastoral. Se trata de una nación latinoamericana que va cobrando conciencia de su misión.

e) Apoyo a la reforma agraria

La cuestión de la «reforma agraria» tiene una gran importancia teológica e histórica en América Latina. No debe olvidarse que en la conquista las tierras se repartieron entre los conquistadores, y los indios fueron encomendados para trabajarla. Los propietarios de las tierras, terratenientes (los que «tienen» la tierra), constituyeron la oligarquía que ejerció el poder hasta 1929, fecha que, esquemáticamente, se podría indicar como origen de la burguesía industrial incipiente. Modificar la tenencia de las tierras es eliminar el poder de la clase oligárquica-agraria. Se trata de una cuestión política, económica, cultural y religiosa.

Rodolfo González, *I am Joaquín / Yo soy Joaquín*, Batam, Nueva York 1972, pp. 6-7). La obra de Armando B. Rendon, *Chicano Manifesto. The history and aspirations of the second largest minority in America* (Mac Millan, Nueva York 1971), fue un momento importante en la toma de conciencia del *chicano*.

Tomaremos una fecha no demasiado lejana como punto de partida. En 1961 se supo que el padre Antonio Melo, de veintiocho años, al frente de dos mil campesinos ocupaba tierras, ayudado por estudiantes de la Universidad Católica en la región brasileña de Pernambuco, siguiendo en parte el ejemplo del líder Juliao. El Gobierno terminó por entregar las tierras a los ocupantes¹⁸⁴. Dom Helder Camara, en ese entonces secretario del episcopado, firma como miembro de la comisión especial la aprobación del proyecto de reforma agraria que se discutirá en el Parlamento. El mismo cardenal de São Paulo, C. C. de Vasconcelos Motta, propone a Goulart una reunión en el instituto católico *Frente Agrario* para estudiar la distribución de tierras a los que no las tienen. El episcopado en «Reforma agraria frente al comunismo»¹⁸⁵ muestra que la reforma es propuesta como dique frente al avance comunista (se trataría de un modo de adelantarse y plasmar un modo de propiedad generalizada pero no estatal). Se critica al mismo tiempo que al comunismo a las clases poseedoras porque «sus abusos constituyen una actitud suicida».

Contra el cardenal Motta se levantan monseñor Geraldo de Proença Sigaud, arzobispo de Diamantina (Minas Gerais), y monseñor Antonio de Castro Mayer, obispo de Campos (Río), declarando que «las expropiaciones de tierras son ilícitas». Al mismo tiempo, Dom Sigaud publicaba un «Catecismo anticomunista», en momentos en que el obispo de Santo André, monseñor Jorge Marcos de Oliviera, defendía a un grupo de huelguistas. El episcopado, el clero y el laicado, toda la Iglesia, irán adoptando actitudes diversas y hasta antagónicas ante esta cuestión que nos servirá de signo. Esto no obsta para que el obispado brasileño lance un mensaje el 3 de abril de 1963 sobre la necesidad de una triple reforma: agraria, fiscal y electoral, como aplicación de la encíclica *Pacem in terris*, documento firmado por los tres cardenales. El Nordeste había sufrido sequías espantosas en 1953, 1958...; el *sertão* era abandonado por un número creciente de campesinos. En 1955 las *Ligas Camponesas* de Julião lanzaron la consigna «La tierra al campesino». El 70 por ciento de los habitantes son analfabetos en esta región con menos de 100 dólares de renta anual por persona.

La derecha católica, influenciada por la francesa (por los grupos «Verbe», «La cité catholique», etc.) se hace presente un poco en todas partes en América Latina. En México, la revista *Puño* del MURO (Movimiento Universitario de Renovadora Orientación), bajo la dirección doctrinaria de

¹⁸⁴ Cf. *ICI* 160 (1962), pp. 10-15.

¹⁸⁵ Cf. *Ecclesia*, 15 mayo 1963, pp. 16-18.

Víctor Manuel Sánchez, publicó un artículo ultraintegrista del padre Castellanos. Le respondió el padre Allaz OP, quien fue apoyado por el arzobispo de México, monseñor Miranda, y por la Orden Dominicana. Todo esto en 1963. Aparecen en *El Día* (México) artículos de González Pedrero («Juan XXIII y Primo de Rivera») y otro de López Cámara, profesor de

Ciencias Políticas en la Universidad Autónoma («Las dos Iglesias»). Las reacciones son favorables al padre Allaz. Por su parte, el padre Castellanos debe dejar el país, y monseñor Miranda prohíbe el MURO en los colegios religiosos (en 1964). Justamente reafirmando la posición del arzobispo, el «Comité de las organizaciones católicas» expide un comunicado donde, por primera vez, muestra el aspecto positivo a los ojos de los cristianos de la revolución de 1910) en reunión mantenida del 9 al 12 de octubre de 1964.

Mientras tanto, Brasil ha tenido su golpe militar. Monseñor Padim protesta de que se acuse a la AC de infiltración comunista; «en una época en que hasta al papa Juan XXIII se le ha llamado comunista, no podemos admirarnos de que fieles católicos, fieles a su jefe espiritual, reciban tal suerte». Sin embargo, en Belo Horizonte, numerosos católicos, rosario en mano, marchan públicamente oponiéndose a la reforma agraria; la marcha fue organizada por Lionel Brizzola; Acción Católica desaprueba esa manifestación.

Ya veremos cómo en Chile los cristianos han adoptado una actitud mucho más positiva, pero existe igualmente en ese país andino un grupo de laicos vinculados al fundado en Brasil, que se denomina *Fiducia*, que acusa a Frei de ser el Kenrensky chileno¹⁸⁶, porque propicia un sistema donde la propiedad privada será suprimida. De la misma manera la revista *Cruzada* (de la sociedad argentina defensa de la «Tradición, Familia y Propiedad», de origen brasileño y de propagación en Chile, como hemos dicho: *Fiducia*) lanza en 1965 una campaña contra la CGT: «Queremos saber -dicen- si son cristianos y anticomunistas o anticristianos y marxistas», ya que las reformas propuestas por la CGT coincidirían con el marxismo y al tocar la propiedad privada se opondrían al catolicismo ya la civilización occidental¹⁸⁷. La revista *Mensaje* escribe que «hace pocos días leíamos en *El Mercurio* una inserción pagada del grupo *Fiducia* que contenía 860 firmas

¹⁸⁶ Véase la obra de Fabio da Silveira, *Frei, el Kerensky chileno*, Ed. Cruzada, Buenos Aires 1968; Plinio Correa de Oliveira, *Transfondo ideológico inadvertido y diálogo*, Ed. Cruzada, Buenos Aires 1966; ídem, *Revolución y contrarrevolución*, Ed. TPF, Buenos Aires 1970.

¹⁸⁷ Véase C. Beccar Varela (ed.) y otros, *El nacionalismo, una incógnita en constante evolución*, Ed. TPF, Buenos Aires 1970, en especial pp. 239-240.

de "campesinos y obreros de Curaví"». Se trata de una expresión de protesta contra «la reforma agraria que no es una ventaja para la clase obrera», y el origen de la cuestión se encontraba en que se había realizado la expropiación de un feudo perteneciente al presidente de *Fiducia*. El texto termina diciendo: «Pedimos que Nuestra Señora libre a Chile del socialismo, que es la muerte de la civilización cristiana»¹⁸⁸.

Querríamos ahora proponer algunas reflexiones, como un alto en el camino. No se puede decir, *indiscriminadamente*, que la Iglesia defiende la propiedad privada. Por ejemplo, la propiedad de un bien robado no puede ser defendida. ¿Y la herencia de un bien robado? ¿Son hispánicas las tierras que por violencia armada -se preguntaban los teólogos salmanticenses del siglo XVI- se arrebataron a los indios americanos? Cuando el general Roca, en su expedición a la Pampa argentina en el siglo XIX, fue entregando a sus lugartenientes las tierras que iba expoliando a los indios, ¿poseen aquéllos realmente una propiedad con más derecho que los primitivos habitantes expulsados violentamente? Además, se piensa que hay un solo tipo de propiedad. En verdad, en la doctrina secular de la Iglesia, en las Escrituras, los Padres y la tradición, la propiedad es análoga: en primer lugar, se encuentra la tenencia o posesión común de la Humanidad sobre todas las criaturas¹⁸⁹: va con respecto a terceros, que es derivada de la anterior por ser «distinción de las posesiones» comunes¹⁹⁰, de derecho natural secundario o que se denominaba tradicionalmente «derecho de gentes»: propiedad privada¹⁹¹. San Basilio de Cesarea, monje cenobítico, decía que «la comunidad de bienes (practicada por dichos monjes) es una norma de existencia más adecuada que la propiedad privada, y la sólo -agrega en su sentido fuerte el santo Padre- conforme a la naturaleza»¹⁹².

Alguien puede hoy escandalizarse de tal texto, pero si adopta esa actitud manifiesta, al mismo tiempo, no conocer la «tradición» aunque crea inspirarse en ella. Pero esto no es todo, porque no toda propiedad privada es un derecho natural. En un primer sentido, la propiedad privada o privativa puede ser de una persona o un grupo (en este último caso, una

¹⁸⁸ Número 187, marzo 1970, p. 100.

¹⁸⁹ «*Communis omnium possessio*» (Tomás de Aquino, *ST*, I-II, q. 94, a. 5, ad. 3).

¹⁹⁰ «*Distinctio possessionum*» (*ibid.*).

¹⁹¹ Cf. Santiago Ramírez, *El derecho de gentes*, Studium, Madrid 1955, en especial p. 192. La escuela moral de Roma, cuyo vocabulario se deja ver en las encíclicas papales, ha olvidado la doctrina tomista del *ius gentium*, y se ha inspirado en las doctrinas modernas (cf. Ranúrez, pp. 189-190, nota 595).

¹⁹² Por ejemplo, San Basilio de Cesarea, *In Hexam, Hom. VII (Patr. Migne, Graeca, XXIX, col. 147)*.

sociedad anónima, pero igualmente los miembros de un país que tienen propiedad exclusiva de los bienes del país (privativa de los otros países). En un segundo sentido, la propiedad privada puede ser positiva. En el ejemplo dado arriba, los indios tenían propiedad privada del clan sobre sus tierras, mientras que los lugartenientes de Roca sólo tuvieron propiedad positiva («por modo de determinación positiva» de la voluntad del general invasor)¹⁹³. Dos aclaraciones todavía. Es de propiedad natural un medio *necesario* para la vida humana (material, cultural, religiosa), es decir, hay derecho natural sobre los bienes de los que no puedo privarme; si esto ocurriera se frustraría mi ser humano. Sobre todos los demás bienes que no son estrictamente necesarios para mi perfección *no tengo derecho natural* sino sólo positivo. Es de la más antigua tradición cristiana, y ésta es la segunda aclaración, que «en caso de extrema necesidad todo es común»¹⁹⁴.

A partir de estos principios tradicionales en el catolicismo puede decirse lo siguiente: la propiedad privada no es ilegítima en principio (por naturaleza), pero puede serlo *de hecho*. Puede ser ilegítima la propiedad lograda por la violencia de las armas (en la conquista o posteriormente por parte de los ejércitos nacionales en contra del indio y en favor del oligarca), la comprada a demasiado poco precio, o con engaños. Aun en el caso de que sea legítima, no toda propiedad es de derecho natural, sino la *necesaria* para el pleno desenvolvimiento de la persona. No tiene entonces propiedad por derecho natural (sino sólo positivo) la *United Fruit* sobre sus tierras en Centroamérica; tampoco el terrateniente que vive en las grandes ciudades y que posee centenares de hectáreas que otros trabajan para él. Él posee por derecho *natural* lo que necesitaría para vivir honestamente él y su familia: *todo lo demás* lo tiene por derecho *positivo*. Pero *todo lo demás* es de derecho *natural* de los trabajadores de su campo, y que no tienen sin embargo sobre ello derecho *positivo*. Pero, además, en casi todas nuestras naciones latinoamericanas se encuentra «el caso de extrema necesidad, donde todo es común». Sobre estos principios tradicionales de teología escolástica católica, comenzó en Chile una toma de conciencia sobre la «reforma agraria».

¹⁹³ «Per modum determinationis» (Santo Tomás, *In X Ethic. Arist. ad Nicom. expositio*, L. V. lect 12, n. 1023).

¹⁹⁴ «In extrema necessitate omnia sunt communia» (véase la tesis defendida en la Gregoriana por Gilles Couvreur, *Les pauvres ont-ils des droits?*, Univ. Grego, Roma 1961) En Santo Tomás véase II-II, q. 66, a. 3, c.; *ibid.*, a. 7, c. Huguccio, en su *Summa ad pre. Decr.* (APP. 2, pp. 290-291) dice: «Iure naturali omnia sunt communia, id est tempore necessitatis indigentibus communicanda».

Pertenece entonces a una etapa superada las reclamaciones del obispo cubano de Matanzas que se opuso en 1959 a la reforma agraria en Cuba¹⁹⁵, y las opiniones vertidas por el cardenal de Bogotá, monseñor Luis Concha, cuando se preguntaba en 1961: ¿Por qué hablar de una reforma agraria?¹⁹⁶ El episcopado chileno, guiado por la clarividente posición de monseñor Manuel Larraín, dictó una carta pastoral el 11 de marzo de 1962 sobre el hombre de campo chileno que sufre el yugo del liberalismo, por lo que la Iglesia se compromete a efectuar un plan de reforma de las tierras que pertenecen a la Iglesia¹⁹⁷: «Por nuestra parte, conscientes, como somos, de la situación del campesinado, y deseosos de colaborar no sólo con la doctrina fundamental, sino además con el ejemplo de las realizaciones concretas, hemos acordado en la Asamblea Plenaria del presente año encomendar el estudio de una eventual colonización de las propiedades agrícolas que están en propiedad y libre uso de la Jerarquía»¹⁹⁸.

Monseñor Larraín había comenzado en 1961 una experiencia en la propiedad «Alto Las Cruces» de 342 hectáreas regadas, repartida en 12 familias; el cardenal de Santiago, Silva Henríquez, casi simultáneamente hacía lo propio con «Las Pataguas», de 1.213 hectáreas, a disposición de 80 familias¹⁹⁹. Pronto se creó la INPROA (Instituto de Promoción Agraria), porque nada era dar las tierras sin educar cooperativamente a los agricultores, capitalizar la cooperativa, tecnificar la explotación, comercializar adecuadamente los productos. *Misereor* (Alemania) y la comunidad de Taizé posibilitaron la formación del capital inicial de INPROA. En 1965 los jesuitas chilenos ofrecen fincas de 1.128 y de 5.256 hectáreas al Instituto de Promoción Agraria. Cuando sube al gobierno la Democracia Cristiana, por el proyecto de reforma del artículo 10, inc. 10 de la Constitución, se piensa realizar una reforma agraria más a fondo. Lo cierto es que las tierras de la Iglesia son confiscadas para continuar la reforma comenzada²⁰⁰. Aún en 1997, el obispo de Concepción, monseñor Sánchez Beuiristain, al dejar su residencia da igualmente a la reforma agraria una finca de 2.700 hectáreas.

¹⁹⁵ Cf. *Mensaje* (Madrid), junio 1959, p. 3.

¹⁹⁶ *Rythme du Monde* (París) 4, 1961, pp. 212-222.

¹⁹⁷ Cf. *Criterio*, 8 noviembre 1962, pp. 824-827; 22 noviembre 1962, pp. 866-870.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 870. Sobre la reforma agraria véase Jacques Chonchol, «La reforma agraria», en *Mensaje* (Santiago) 123, pp. 563-571, gestor de la reforma agraria en la Iglesia, en la DC y en el gobierno de Allende.

¹⁹⁹ Cf. Guillermo Leuta, «Aspectos de la Iglesia chilena», en *Marcha* 9 (1968), pp. 80-85, notas 5-7.

²⁰⁰ En 1965 el cardenal había hablado de que «una reforma agraria justa es indispensable» (*Criterio*, 27 de enero de 1966, p. 71).

No sólo la Iglesia chilena ha dado su testimonio. El obispo de Maracaibo, monseñor Domingo Roa, defendió a los indios de la tribu Yupa, cuyo jefe, Abel Ramírez, fue asesinado el 21 de diciembre de 1961 por hombres pagados por los propietarios, diciendo: «Tienen derecho a poseer sus tierras». Nosotros diríamos: tienen derecho *natural*, pero en nombre del derecho *positivo* se los asesina. Los obispos Pineda, Valdivia, Ortiz y Coronado, de Huánuco, Huancayo y Huancavélica, en Perú, distribuyeron sus tierras eclesiales en 1962 entre los campesinos. Este hecho influirá notablemente en la «toma de las tierras» que se producirá en Perú y Bolivia. En junio del mismo año 62 los terratenientes acusan en Huancavélica a dos sacerdotes que trabajan entre indios, primero de robo y después de violar a menores; se los encarcela. Los obispos los defienden y muestran cómo son vulgares maledicencias para desautorizar sus trabajos sociales en favor del indio. *El Comercio* (diario de Lima) revelan la cuestión y los dos sacerdotes quedan en libertad, con gran escándalo de los propietarios.

En 1963 el obispo de Cuzco, monseñor Jurgens Byme, distribuye entre los campesinos las tierras de la Iglesia. Cuando comienzan las ocupaciones de tierras por parte de los campesinos, el padre Pardo, vicario general del obispado de Huacho, defiende la reforma agraria, y es violentamente criticado por el diario limeño *La Prensa*, del 20 de diciembre de 1963. Mientras tanto los indios siguen ocupando tierras en Cuzco y otras regiones. Belaúnde nada hace todavía. En 1964, en vista de los resultados, el obispo de Cuzco entrega las 15.000 últimas hectáreas de la archidiócesis a sus colonos. Cuando cae Belaúnde, en gran parte por la represión brutal contra los campesinos, y sube la Junta militar, un grupo de sacerdotes del ONIS envían una declaración al general Velasco Alvarado, presidente de la Junta, sobre la reforma agraria, el 20 de junio de 1969²⁰¹, donde se cita de *Gaudium et Spes*, n. 69, aquello de que «Dios ha destinado la tierra y todo cuanto ella contiene para uso de todo el género humano». Cuatro días más tarde, al anunciar el Presidente el decreto-ley de reforma agraria, cita el documento de los sacerdotes del ONIS. Todavía en Perú, en 1970, se acusó en Cajatambo al cura del lugar, padre Nefalí Niceta, de sublevar a los campesinos. El padre se explica diciendo: «Soy hijo de campesinos. Conozco este sistema de opresión. Liberar a mi prójimo es parte de mi sacerdocio»²⁰².

En Ecuador la Iglesia se ha mostrado más bien indiferente a la reforma agraria, como lo manifiesta la carta pastoral del episcopado sobre el proble-

²⁰¹ Cf. *IL ¿PP?*. pp. 333-338.

²⁰²

ma agrario, en 1963²⁰³. Habrá que esperar hasta 1969, el 13 de marzo, para que monseñor Proaño, obispo de Riobamba, firmara un acuerdo con la CESA (Central Ecuatoriana de Servicios Agrícolas) entregando para la reforma la hacienda «Tepeyac» de 3.000 hectáreas, según un plan financiado por *Misereor* (de Alemania). El asesoramiento de CESA es apoyado por CEAS (Centro de Estudios y Acción Social) que tiene escuelas radiofónicas populares y un Instituto de Formación de Líderes Campesinos. Monseñor Proaño ha sufrido muchas oposiciones, si se tiene en cuenta que casi la tercera parte de las tierras ecuatorianas pertenecen a la Iglesia (diócesis, órdenes, congregaciones de tradicional raigambre colonial), pero aunque pierda los primeros puestos en la tierra asciende, en cambio, en los del Reino.

En Argentina, monseñor Iriarte y sus sacerdotes de Reconquista firmaron una declaración en defensa del hombre del campo, mostrando la penuria en la que se encuentra en campesino del nordeste, y en especial de los «hacheros» del Chaco santafesino. Monseñor Cafferata, de San Luis, después de una visita pastoral de 18 meses, indicaba que «los hombres del campo están impedidos para acceder a la propiedad (positiva) de la tierra que trabajan y no se interesan por nada... El liberalismo social y económico ha creado un orden injusto»²⁰⁴. Esto no impide que monseñor Buteler, arzobispo de Mendoza, celebre una misa para la asociación «Familia, Tradición y Propiedad» y los aliente en el sentido de ser los defensores de la tradición católica. O que en Colombia se entreguen tierras para la reforma agraria, 800 hectáreas, en 1967, poco antes de que sean expropiadas por el Gobierno (como le ocurrió a una congregación religiosa), o que el obispo de Honduras, Marcelo Gerin Boulax, hable de la invasión de tierras criticándola, por no ser el camino adecuado la ocupación violenta²⁰⁵, olvidando, quizá, la violenta explotación de la opresión que se funda en una propiedad positiva, mientras que los explotados tienen, sobre las tierras que trabajan, derecho natural, sobre todo en Honduras.

B) LOS MINISTERIOS EN LA HORA PRESENTE

a) Actitud de los obispos

La tarea del sociólogo, del historiador se hace más difícil cuando se trata de indicar el sentido de fenómenos recientes. Se corre el riesgo de

²⁰³ *Anuario IB*, 23 abril 1963, pp. 157-152.

²⁰⁴ *Noticias Católicas* (Buenos Aires), 4 diciembre 1963.

²⁰⁵ *Anuario IB*, marzo 1970, p. 10.

olvidar hechos importantes, dejar sin nombrar personas que han desempeñado funciones especiales. Solamente describiré aquí a algunos obispos, aquellos de los que el «mundo» habla -sea por noticias periodísticas, por sus libros, por sus pastorales. Sólo Dios sabe quiénes en verdad labran la Historia de la Salvación; cuántos serán los que en el humilde cargo de un lugar de frontera hacen avanzar el Reino más que los que «aparecen». De todas maneras, es necesario escribir la historia a partir de algunos. Por otra parte, sería muy conveniente poder indicar diversas actitudes en el ejercicio del episcopado.

En otro trabajo²⁰⁶, estudiado la visión del obispo en el siglo XVI, siglo de gran renovación dentro de la cristiandad, en especial en España. Había un ideal del obispo: pobre (aunque no en Europa), que visitaba su diócesis, sabio, santo, y en América hispana igualmente misionero (manifestando un cierto paternalismo sobre el indio, al que se le quería incorporar a la cristiandad). En nuestro siglo XX, desde el Concilio Vaticano II y la Conferencia de Medellín, el ideal del obispo cambia aceleradamente. *Unos* guardan todavía el ideal de la cristiandad: obispo padre, que exige obediencia; que es doctor (en teología escolástica latina); que defiende ante todo las buenas relaciones con el Estado; que debe defender los derechos de la Iglesia en cuanto a la enseñanza, el Patronato, el divorcio, las buenas costumbres. Por lo general es canonista, piensa que el comunismo es lo opuesto al cristianismo (confundiéndolo éste con la civilización occidental y cristiana).

Muchos de los obispos latinoamericanos tienen esta actitud. Muy pocos son consecuentes teológicamente como monseñor Geraldo Sigaud, obispo de Diamantina, que defiende esta posición en sus actos y en sus escritos (aunque pueda igualmente denunciar las injusticias que se cometen, por ejemplo, con las torturas, como lo hizo en julio de 1970 en Roma)²⁰⁷. Muchos de estos obispos se han visto en graves conflictos con sus propios sacerdotes, tales como monseñor Buteler en Mendoza, Bolatti en Rosario, el cardenal Gaggiano en Buenos Aires, el cardenal Concha en Bogotá, el arzobispo Casariego en Guatemala, y muchos otros. *Otros*, en cambio, han adoptado una actitud que quiere desprenderse del ideal de cristiandad, y buscan nuevos caminos para una Iglesia más misionera, no tan a la defensiva y más atenta a comprender los cambios que se producen en el mundo. Con respecto a nuestra América Latina significa el descubrimiento del compromiso de la Iglesia en las estructuras políticas, económicas, cul-

²⁰⁶ Véase mi obra sobre *Les évêques hispano-américains*. pp. 1-30. (*El episcopado hispanoamericano*. t. I, pp. 27-82)

²⁰⁷ Cf. *ICI* 336 (1970), p. 18.

turales de nuestro continente subdesarrollado y oprimido, en la lucha de la liberación de un pueblo pobre. Estos obispos, así como Bartolomé de las Casas quería cumplir las *Leyes Nuevas*, intentan cumplir las constituciones y decretos del Concilio *Vaticano II* y las resoluciones de la *II Conferencia General* de Medellín.

Tienen además algunos documentos mayores de donde puede partir un nuevo ideal episcopal: el discurso de Pablo VI del 23 de noviembre de 1965 al episcopado latinoamericano, donde se lee que «no faltan todavía, desgraciadamente, los que permanecen cerrados al sople renovador de los tiempos»²⁰⁸, o «la Iglesia siempre se ha valido de sus bienes para la comunidad, y si no, se ha dejado sobrecargar en algunos lugares de bienes temporales improductivos, especialmente de tierras, que hoy ya no tienen la función de otro tiempo ya los cuales sería razonable dar un empleo mejor»²⁰⁹. En segundo lugar, del decreto «*Christus Dominus*» sobre los deberes pastorales de los obispos, donde se encarece que los obispos «respondan a las dificultades y problemas que más preocupan y angustian a los hombres... teniendo cuidado especial de los pobres y de los débiles, a los que el Señor les envió a evangelizar»²¹⁰, y que «abracen siempre con caridad especial a los sacerdotes... y por tanto estén siempre dispuestos a oírlos y, tratando confidencialmente con ellos, procuren promover la labor pastoral íntegra de toda la diócesis»²¹¹.

En el importantísimo decreto «*Ad Gentes*» -ya que las misiones son *interiores* igualmente- se recuerda a los obispos que «la Iglesia peregrinante es *misionera* por su naturaleza, puesto que procede de la misión del Hijo y de la misión del Espíritu Santo»²¹², y «siendo así que esta misión continúa y desarrolla a lo largo de la historia la misión del mismo Cristo que fue enviado a evangelizar a los pobres, la Iglesia debe caminar...por el camino de la pobreza... Este deber que tiene que cumplir el orden de los obispos...es único e idéntico en todas las partes y en todas las condiciones»²¹³. «Para conseguir este propósito es necesario que en cada gran territorio sociocultural (como América Latina, agregamos nosotros) se promueva la reflexión teológica...teniendo en cuenta la filosofía y la sabiduría de los pueblos»²¹⁴. En América Latina, donde puede observarse genera-

²⁰⁸ Concilio Vaticano II, Ed. Paulinas, supra, p. 626, 6.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 628, 13.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 337, 13.

²¹¹ *Ibid.*, p. 339, 16.

²¹² *Ibid.*, p. 248, 2.

²¹³ *Ibid.*, p. 252, 5-6.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 273, 22.

lizadamente un cierto parcialismo en el ejercicio de la función episcopal (cada obispo es obispo en su diócesis, y que nadie le moleste en su manera de actuar), cabe recordar que «todos los obispos, como miembros del cuerpo episcopal, sucesores del colegio de los apóstoles, están consagrados no sólo para una diócesis, sino para la salvación de todo el mundo»²¹⁵: ésta es la fundamentación del CELAM, institución providencial en América Latina. y por último, en dicho Concilio, toda la constitución pastoral «Gaudium et Spes» sobre la Iglesia y el mundo de hoy, «sobre todo de los pobres y de toda clase de afligidos»²¹⁶.

Por su parte, el saludo de Pablo VI a la Conferencia General sobre «Presencia de la Iglesia en la actual transformación de América Latina», que en muy pocas diócesis ha sido estudiado de manera dialogante entre obispo, sacerdotes y laicos. Todo podría resumirse en aquello de que «crear un orden social justo, sin el cual la paz es ilusoria, es una tarea eminentemente cristiana. A nosotros, pastores de la Iglesia, nos corresponde educar las conciencias, inspirar, estimular y ayudar a orientar todas las iniciativas que contribuyen a la formación del hombre. Nos corresponde también denunciar todo aquello que, al ir contra la justicia, destruye la paz»²¹⁷. Estos son los principios a partir de los cuales un historiador puede juzgar la acción de los obispos. Sólo tomaremos unos ejemplos de aquéllos, a partir de lo que nos es dable conocer, y que han abierto un camino de compromiso.

Sin lugar a dudas, hoy es *Brasil* quien cuenta con un grupo de obispos que han sabido dar un testimonio en la difícil hora que les toca vivir. Allí están Dom José Távora, de Aracaju; Waldir Calheiros, de Volta Redonda; Antonio Fragoso, de Crateus; Cândido Padim, de Lorena; Helder Câmara de Olinda y Recife; Jorge Marcos de Oliveira, de Santo André; João da Mota e Albuquerque, de São Luis do Maranhao; A velar Brandão Vilela, de Teresina; José Pires, de Jofto Ressoa; Aloisio Lorscheider, de Santo Angelo; David Picão, de Santos, y tantos otros. Entre todos se distingue el arzobispo de Recife, Dom Helder, de quien Amoroso Lima decía: «En la campaña (de difamación)... de la que es víctima entre nosotros (Dom Helder), veo una *señal* mucho mayor de su grandeza personal y de su destino que en el renombre internacional que actualmente ha conseguido»²¹⁸.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 284, 38

²¹⁶ *Ibid.*, p. 147, 1.

²¹⁷ *Medellín*, supra, p. 79, 20.

²¹⁸ *Mensaje* (Santiago) n. 194, noviembre 1970, p. 536.

En efecto, Dom Helder ha sido marcado desde su niñez, desde su formación, desde sus primeros compromisos sacerdotales y aun posteriores, por una cierta vocación que, en su momento, se manifestó como la adecuada para ser *signo* de nuestro tiempo (*señal* dice Tristão de Atayde). Su conducta se acerca a la praxis eclesial que los cristianos y el mundo exigen a la Iglesia latinoamericana: *compromiso profético* en favor de un pueblo oprimido que comienza un proceso de liberación. El mismo Helder tiene una poesía que dice: «Cuando era niño / ansiaba salir disparando / por las crestas de las montañas. / Cuando entre dos cimas / había una distancia, / ¿por qué no dar un salto / por encima del abismo? / Por la mano del ángel / a lo largo de la vida / todo esto acabó sucediendo, / exactamente así»²¹⁹. «yo nací el 7 de febrero de 1909 -nos cuenta-, en una escuela primaria de Fortaleza, capital del Ceará. Mi madre fue maestra nacional»²²⁰. Vino entonces al mundo en una pobreza sencilla, en un medio educativo, en posición abierta al mundo (no es lo mismo ser maestra de un instituto religioso que de una escuela nacional).

Desde pequeño entró en el seminario. Su formación escolástica clásica no estaba abierta a la renovación teológica, incluso de esa época. Dom Helder no será un teólogo, será un pastor. «Me ordené el 15 de agosto de 1931. Tenía veintidós años y medio»²²¹. Va a Fortaleza, la capital, ya poco se compromete con la *Legión de Octubre* movimiento de derecha, cooperativo, inspirado en el Salazar portugués. Por orden del obispo aceptó el cargo de secretario de Educación del movimiento en Ceará. Cuando en 1934 su arzobispo funda la «Liga Electoral», grupo de presión que promocionaba a los candidatos que aceptaban las exigencias de la Iglesia brasileña, Helder se transformó en un activísimo propagandista. Poco después fue nombrado secretario de Educación en el estado de Ceará. En relación con los pedagogos en el orden nacional, pasó después como experto del secretariado de Educación Federal en Río. Dom Helder, entonces, muy pronto, trabajó directamente en funciones políticas y administrativas puramente extraeclesiales. La relación Iglesia-mundo, en la línea del Concilio y Medellín, la experimentaba ya en su vida cotidiana desde 1933.

En 1936 llegaba a Río. «Allí tenía que vivir veintiocho años... Fui nombrado asistente técnico de la secretaría de Educación de la municipalidad de Río de Janeiro, capital del Brasil... Luego me llamaron a trabajar en el Instituto de Investigaciones para la Educación, al frente de un servicio

²¹⁹ José de Broucker, *Dom Helder Câmara*, supra, p. 11.

²²⁰ *Ibid.*, p. 13.

²²¹ *Ibid.*, p. 24.

técnico, para redactar los programas y también los test para los alumnos de las escuelas públicas de Río...cerca de 120.000 alumnos de las escuelas públicas de la ciudad...»²²². Helder, en Río, tuvo el proyecto de fundar la primera Conferencia episcopal nacional, con un secretariado, expertos, documentarios, etc. En 1950, en un viaje a Roma, habló con monseñor Montini, secretario de Estado en el Vaticano, siendo él mismo nombrado primer secretario general hasta 1964. Fue propuesto por el cardenal Barros Camara como obispo auxiliar (1952) y después como arzobispo auxiliar. Fue el responsable de organizar el Congreso Eucarístico Internacional de Río y la I Conferencia General Episcopal Latinoamericana en 1955. El cardenal Gerlier, de Lyon, le dijo, en conversación personal: «¿Por qué no poner su capacidad al servicio de la solución del problema de las *favelas* ?»²²³ A los ojos de la historia, este día fue uno de los más importantes de la Iglesia latinoamericana: un comprometido profeta europeo de las cuestiones sociales pasaba la antorcha a un hermano latinoamericano. «Fue, por tanto, él quien me lanzó en este sentido. Antes yo sentía el problema, pero sin estar metido en la refriega»²²⁴.

Pero, tomada la vía de la protesta y el trabajo social, el diálogo con el cardenal de Río comenzó a enfriarse. Un día el mismo cardenal le pidió que se separaran. Era la época del Concilio, y después de pensar enviarlo a la diócesis de São Luis de Maranhao se le nombró arzobispo de Olinda y Recife, en marzo de 1964, el mismo mes del golpe de Estado. «El 12 de abril tomaba yo posesión de la sede de Recife»²²⁵.

La polifacética personalidad de Dom Helder es difícil de describir en pocas líneas. «La mirada de Dom Helder va más allá de los límites de su experiencia directa. Una mirada de poeta, de profeta, que lee los análisis de un padre Lebreton con los ojos de un padre Teilhard y que traduce las encíclicas pontificias en la lengua de fuego del apóstol Santiago... Yo no soy un experto -nos dice- ni en economía, ni en sociología, ni en política. Yo soy un pastor que está ahí y que ve sufrir a su pueblo»²²⁶.

Dom Helder no es un político, y ha rechazado en la profesión política las candidaturas de diputado y hasta vicepresidente de Brasil, pero tiene una visión y un compromiso profético-político. Su fe en perspectiva

²²² *Ibid.*, p. 28.

²²³ *Ibid.*, p. 33.

²²⁴ *Ibid.*

²²⁵ *Ibid.*, p. 36. Hemos copiado la parte del discurso en el punto a) de esta sec.

II, del cap. IV.

²²⁶ *Ibid.*, pp. 136-137.

política le impulsa a decir que «la revolución social que el mundo necesita no es un golpe armado -explica en Mar del Plata en 1966-, ni las guerrillas, ni la guerra. Es un cambio profundo y radical...que puede y debe ser ayudado por la Iglesia en América²²⁷. Pero la revolución no se hará ni por los estudiantes, ni por los sacerdotes, ni por los artistas, ni por los estudiantes, sino por las masas: ellas son las víctimas, las oprimidas»²²⁸. «Yo sueño en una integración (latinoamericana) que no acepte ni imperialismos externos (como en Mercado Común de América Central), ni imperialismos internos... Hay que tener por tanto mucho cuidado: integración latinoamericana, sí, pero sin mini-imperialismo, ni brasileño, ni argentino...»²²⁹ Percibe claramente la cuestión imperialista: «Terminemos con la ilusión de que saldremos del subdesarrollo gracias a una ayuda que, como está comprobado, es falaz e incluso antiproductiva: pongámonos resueltamente al lado de los que exigen una reforma completa del comercio internacional. Terminemos con la falsa dicotomía capitalismo-comunismo, como si el hecho de no estar conformes con las soluciones capitalistas implicara una adhesión al comunismo, y como si criticar a los Estados Unidos fuera sinónimo de conformidad con Rusia o China Roja»²³⁰. Se defiende, cuando dice no ser un hombre politiquero («metido en política»): «¡Yo soy un hombre de Iglesia... Estoy persuadido de que la Iglesia tiene en América Latina la posibilidad de ayudar, de servir al pueblo... Porque en este país, hoy, en las condiciones actuales, un obispo tiene la posibilidad de decir lo que un estudiante, un trabajador, e incluso un profesor, un intelectual no podría decir»²³¹. Función entonces profético-política.

Dom Helder no es un economista, pero comprende y predica que «el mundo subdesarrollado comprueba que su deseo de renovación profunda y rápida de las estructuras socio-económicas que lo mantienen en la miseria es combatido por uno de los dos bloques por ser subversivo y comunista (EE.UU) y es explotado por el otro, ávido siempre de nuevos satélites (Rusia)»²³².

Dom Helder no es un intelectual, pero les traza todo un programa, ya que a los estudiosos del seminario de Camaragibe les propone un «estudio

²²⁷ Cit. *Ibid.*, p. 106.

²²⁸ *Ibid.*, p. 131.

²²⁹ *Ibid.*, pp. 142-143, Dom Helder comenta el mini-imperialismo de Brasil sobre Paraguay y Bolivia.

²³⁰ Discurso en el Instituto de Investigaciones de la realidad brasileña, el 21 de junio de 1967 (*ibid.*, p. 93).

²³¹ *Ibid.*, p. 101.

²³² *Ibid.*, p. 139.

de ensayos de un socialismo nuevo»²³³. Yo creo que nosotros podríamos aprovecharnos del método marxista²³⁴ de análisis, todavía hoy válido, y, dejando de lado la concepción materialista de la vida y de la historia, completar el análisis marxista con una verdadera visión cristiana»²³⁵. «¿Por qué no reconocer que no hay un tipo único de socialismo? ¿Por qué no pedir, para el cristianismo, la liberación de la palabra socialismo a la que no va siempre vinculada en materialismo?»²³⁶ Esto es tanto más importante cuando se comprende que «América es la parte cristiana del mundo subdesarrollado»²³⁷.

Dom Helder, el antiguo experto pedagógico, se pregunta: «¿Existe en la tierra otro pueblo en vía de alienación de una manera tan completa y en un dominio tan vital y sagrado como la educación?.. Jamás llegaremos a ser una civilización armoniosa y solidaria a costa de la aniquilación espiritual de un pueblo ante otro»²³⁸, al referirse a las influencias y al control que en política escolar ejerce Estados Unidos sobre Brasil.

Pero Dom Helder, el pastor, confiesa que «creo que siempre se necesitarán sacerdotes ampliamente preparados, pero, que al mismo tiempo, para responder a las necesidades de las comunidades, tendremos que imponer las manos a hombres más sencillos que vayan saliendo de las comunidades de base. Yo no lo haré jamás sin la aprobación de Roma, aunque buscaré la manera de dar a entender que no hay otra solución»²³⁹.

Dom Helder, el profeta de la no-violencia, lanzó un movimiento mundial en 1968, que debía comenzar el 2 de octubre, para despertar a las «minorías abrahámicas», que «esperan contra toda esperanza», a fin de que por una «presión moral liberadora» puedan concienciarse los pueblos y las mismas oligarquías opresoras. Cuarenta y tres obispos brasileños apoyan de inmediato el movimiento. En 1969 se denominará «Acción, justicia y paz». El 21 de marzo de 1970 lanza con Ralph Abernathy la «Declaración de Recife» por la no-violencia y la lucha contra la injusticia.

²³³ *Ibid.*, p. 173.

²³⁴ Debió decir «dialéctico» y no «marxista» (Helder no es un filósofo y por eso puede aquí cometer una equivocación)

²³⁵ Conferencia dictada en Río el 19 de junio de 1967 (*ibid.*, p. 148).

²³⁶ Discurso de la inauguración del Instituto de Teología de Recife, el 7 de marzo de 1968 (*ibid.*, p. 152).

²³⁷ Discurso sobre «Ciencia y fe en el siglo XX», en la Escuela Politécnica de Campina Grande, el 17 de diciembre de 1966 (*ibid.*, p. 153).

²³⁸ Discurso en el Instituto de Investigaciones de la realidad brasileña, el 21 de junio de 1967 (*ibid.*, p. 93).

²³⁹ *Ibid.*, p. 172.

Poco después es propuesto para el premio Nobel de la Paz, que sin embargo no le fue concedido en esta ocasión.

Toda su personalidad queda bien reflejada en esta frase: «Yo acuso a los verdaderos promotores de violencia, a todos los que de derecha a izquierda hieren la justicia e impiden la paz... Personalmente, yo prefiero mil veces ser matado que matar»²⁴⁰.

Dom Helder no está solo. En una misa pedida por los militares en recuerdo de la Segunda Guerra Mundial, el 8 de mayo de 1968, Dom Edmilson da Cruz, obispo auxiliar de São Luis do Maranhao, predicó diciendo: «¿Hay libertad en Brasil? Si la hay, ¿por qué no se permite efectuar manifestaciones pacíficas?» Los militares se retiraron de inmediato. El arzobispo da Mota e Albuquerque declaró después: «La Iglesia en el Brasil, en la hora presente, vive profundamente su *misión profética* al denunciar el error y anunciar la verdad»²⁴¹. *Vozes*, la revista católica, deja de aparecer el 3 de septiembre de 1969, en medio de persecuciones y por delatar las torturas que se vienen aplicando desde 1968. Por los mismos motivos monseñor Calheiros es encarcelado con once de sus sacerdotes, acusado de subversión, por haber dado a conocer una carta pastoral denunciando las torturas. Días después fue puesto en libertad. El cardenal Rossi declara que «preferimos hombres que afronten dificultades que significan riesgo y no aquellos que se refugian en una actitud de indiferencia criminal. El cardenal Barros Camara denuncia igualmente la «guerra lanzada contra la Iglesia», ya en 1970, y ahora el mismo monseñor Sigaud, que había defendido la revolución en su momento, delata el 6 de octubre de 1970, las frecuentes torturas. En momentos difíciles, entonces, el episcopado en su conjunto manifiesta unidad, aunque haya dentro de él posiciones muy encontradas.

Desde el siglo XIX el episcopado *chileno* ha sido un cuerpo de los más homogéneos de América. Con grandes obispos en la vanguardia social y eclesial, Chile dio a América Latina uno de sus mejores propulsores: el fallecido obispo de Talca don Manuel Larraín, que nos dejará en un inesperado accidente de automóvil el 22 de junio de 1966. Don Manuel (1900-1966), junto con el padre Alberto Hurtado (1901-1952), reflejan toda la época

²⁴⁰ Conferencia dada en París el 25 de abril de 1968 (cf. *ICI*, 15 mayo 1968).

Véase igualmente el tema en José Cayuela, *Helder Câmara, Brasil ¿un Vietnam católico?*, Ed. Pomaire, Barcelona 1969.

²⁴¹ *ICI* 315 (1968). En esos días el padre Arrupe, general de los jesuitas, en reunión del 6-14 de mayo de 1968, decide que en Brasil los jesuitas dejarán tareas educativas para ser agentes de integración y acción social.

alentada por el ideal de una nueva cristiandad, bajo el signo de la Acción Católica y de la Democracia Cristiana. Don Manuel estudió en la Universidad Católica, en la Facultad de Derecho. A los veinte años comenzó sus estudios en el seminario y después fue enviado a la Gregoriana de Roma, donde alcanzó el doctorado en teología. Fue profesor y director del Instituto de Teología de Santiago. En 1938 se le nombró obispo de Talca, siendo hasta 1962 asesor nacional de la AC. Fundador, por haberlo ideado y propugnado, del CELAM, murió siendo su presidente. Persona de fino trato, teólogo de su época, tenía una visión de la Iglesia latinoamericana como nadie en su momento. De gran influencia sobre Roma y el nuncio, logró que en el episcopado no hubiera casi ningún obispo de una actitud que mostrara una división interna. Sin embargo, nunca llegó a cardenal... Por su parte, el cardenal salesiano Raúl Silva Henríquez es igualmente un ejemplo en su función. Comenzó en su jurisdicción la reforma agraria, se declaró ante las cuestiones más difíciles, se adelantó a saludar el primero al presidente socialista Allende. Se podrían nombrar otros obispos chilenos, como Manuel Sánchez Beguiristain, de Concepción; CarJos González Cruchaga, de Talca, antiguo director espiritual del seminario de Santiago, y tantos otros.

En *Argentina* la situación es mucho más compleja. Grandes sacerdotes parecerían apagar su personalidad al incorporarse al cuerpo episcopal. Por una parte, se encuentra el cardenal Caggiano, que como se ha dicho más arriba, refleja al prelado de una época: fundador de Acción Católica, intermediario entre la CGT y el Gobierno en distintos momentos, defensor de la enseñanza libre²⁴², de la propiedad privada²⁴³; pudo alentar a los policías, en la misa celebratoria de la fundación de la Policía Federal en 1970, en el cumplimiento de su deber de defensa de nuestra civilización y dique contra la subversión. Por su parte, un Ildefonso Sansierra, de San Juan, ha afrontado una grave crisis de la Universidad Católica y en su clero; monseñor Buteler, de la archidiócesis de Mendoza, deberá enfrentarse también a la primera grave crisis sacerdotal de América; monseñor Vicentín, de Corrientes, la tendrá igualmente, hasta llegar a la excomunión del padre Marturet; monseñor Guillermo Bolatti deberá afrontar la crisis de veintisiete sacerdotes en Rosario.

Por el contrario, monseñor Juan Iriarte, de Reconquista, comenzaba desde antes del Concilio una renovación de su diócesis; monseñor Alberto

²⁴² *Consudec*, 20 de marzo de 1964.

²⁴³ Cf. *AC* (Buenos Aires) junio 1965, pp. 187-194, en declaraciones del 1 de mayo, «Fiesta del Trabajo».

Devoto, de Goya, se adhería el primero al «esquema XIV», en el que se comprometía a la pobreza y sencillez de vida episcopal, y ha comentado después la «Declaración de los obispos del Tercer Mundo», además de asumir claras posturas en lo social. Monseñor Angelelli, de la Rioja, llega a declarar que «estamos cansados de escuchar que toda tentativa de arrancar al pueblo de situaciones inhumanas es una exclusividad de la izquierda y de la subversión» -en 1970-. Su pastoral sobre la situación de la provincia de la Rioja será necesario no olvidarla por mucho tiempo²⁴⁴. Tampoco debemos olvidar al obispo de Neuquén, Jaime de Nevares, por su actuación en las obras de Chocón-Río Colorado; a monseñor Carlos Cafferata, de San Luis, por su valentía ante el gobernador de su provincia y su posición pastoral ante los pobres; a monseñor Italo Di Stéfano, de Presidente Roque Sáenz Peña, ni al ex presidente del Departamento de Pastoral del CELAM, arzobispo de Santa Fe, monseñor Vicente Zazpe, por su pastoral social a comienzos del año 1971. Cabe recordar al ex obispo de Avellaneda, monseñor Podestá; a monseñor Brasca, de Rafaela, a monseñor Quarra-cino, de Nueve de Julio, etc²⁴⁵.

Para no alargar en demasía nuestra exposición, iremos indicando algunos de los obispos que han protagonizado en los últimos años hechos sobresalientes en la historia de la Iglesia.

En *México*, además del cardenal de México, Miguel Darío Miranda y Gómez, de tantas actuaciones en los últimos tiempos, cabe destacar a monseñor Sergio Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca. Dom Sergio defendió en 1938 una tesis en la Gregoriana de Roma -que yo he debido consultar para defender la mía en 1967-, sobre los obispos americanos en el siglo XVI. Profesor en el seminario de México, de formación tradicional, no hubiera parecido la persona de profética renovación. El secreto de su acción pastoral ha sido ser dúctil a la historia...contemporánea, no la de los libros sino la historia de la salvación como acontecer. Dom Sergio no tiene prejuicios sobre la realidad: la deja hablar, expresarse; sabe esperar para que muestre sus frutos. Por ello, su Misa «Mariachis», la renovación de su catedral, el que haya permitido crecer y después defender valientemente al convento benedictino de Dom Lemercier, y al CIDOC de monseñor Ivan Illich, todo ello es fruto no de un cálculo *a priori*, ni de una ideología teológica... sino de un saber acoger lo que la historia le pone a su disposición.

²⁴⁴ Cf. *Criterio*, 26 febrero 1970, p. 111.

²⁴⁵ «La fidelidad del obispo al mensaje cristiano no radica precisamente en la fe personal del obispo». (Declaración publicada en *Crónica* [Buenos Aires], 6 -1-1971, p. 5.)

Dom Sergio es un profeta porque es un buen historiador, pero no de los que se quedan en el pasado por el pasado, sino en el pasado por el futuro, futuro que Dom Sergio anuncia porque es veraz, porque dice lo que piensa y piensa bien.

Por su parte, en *Santo Domingo*, el episcopado supo resistir la difícil situación de la isla. Las claras posiciones de monseñor Octavio Beras, arzobispo de Santo Domingo; la primera carta pastoral de monseñor Roque Adames, de Santiago de Caballeros, donde en 1966 decía que «el número de desocupados es grave e impresionante. El hambre es el pan cotidiano de muchos y la angustia el patrimonio permanente de todos. Cerca de 30.000 niños están sin escuelas»²⁴⁶. Monseñor Polanco Brito, administrador apostólico, criticado por unos como comunista, presionado por la reacción, era anunciado por el nuncio como futuro arzobispo titular en 1970.

En *Puerto Rico* no puede dejarse de nombrar a monseñor Antulio Parrilla Bonilla, obispo sin diócesis territorial, el que en marzo de 1969 decía que la Iglesia debía «liquidar latifundios instaurando programas no paternalistas de promoción social como medio para ello y aparecer como Iglesia pobre, para los pobres de Yahvé. Las riquezas de la Iglesia cristiana son una piedra de escándalo tanto para ricos como para pobres. Tenemos que desvestirnos del poder, o de la apariencia de él, de los lujos y de los triunfalismos que todavía queden. Tenemos que aparecer como Iglesia pobre, humilde e indefensa»²⁴⁷. De él hemos hablado en otras partes de este capítulo. Cabe destacar que monseñor Aponte es el primer arzobispo autóctono de San Juan.

En *Panamá*, monseñor Marcos McGrath, obispo de Santiago de Veraguas, antiguo director del seminario de Santiago de Chile, ha impulsado muchas obras latinoamericanas y se encuentra directamente relacionado con el documento de Buga sobre las universidades. Obispo joven, dinámico, que en su momento propuso el tema de la teología de la violencia y la revolución, fue vicepresidente del CELAM, y le cupo valiente actitud en el martirio del padre Héctor Gallego.

En *Colombia*, uno de los episcopados latinoamericanos más tradicionales, se destacan posiciones a veces encontradas. Desde el cardenal Luis Concha, arzobispo de Bogotá, que tuvo directa relación en la cuestión Camilo Torres, se podría pasar a un monseñor Tulio Botero Salazar, arzobispo de Medellín, que en 1962 abandonaba su palacio arzobispal para habitar un barrio obrero (y que declaraba en su momento: «nada más pro-

²⁴⁶ *ICI* 269 (1966), p. 11.

²⁴⁷ *IL ¿PP?*, p. 346.

fundamente revolucionario que el Evangelio»)²⁴⁸, hasta monseñor Gerardo Valencia (muerto en 1971 en un accidente), de Buenaventura, que firmó con numerosos sacerdotes las conclusiones del II Encuentro del grupo sacerdotal de Golconda. Colombia sufre verdaderos dolores de parto.

En *Ecuador* cabe destacarse al antiguo presidente del Departamento de Pastoral del CELAM y obispo de Riobamba, monseñor Leónidas Proaño Villalba, que además de la reforma agraria ha comenzado una reforma pastoral. El «Plan pastoral de Riobamba» contempla la transformación de las parroquias en diaconías; desde junio de 1969 se constituyen los sectores parroquiales (1970-1980); los sacerdotes en equipo trabajarán en diversos oficios y recibirán donaciones voluntarias de los fieles. Las celebraciones sacramentales serán por agrupaciones (no individuales). En 1980-1990 desaparecerán los sectores parroquiales que se transformarán en diaconías. En el mundo rural actuarán apóstoles itinerantes. Se ha construido un «Hogar de la Santa Cruz» para permitir reunirse, estudiar, discutir, orar. En enero de 1970 se propone a los sacerdotes dejar sus parroquias y formar comunidades, trabajar entre los vecinos, dividiéndose efectivamente las parroquias en sectores. La experiencia sólo ha comenzado.

En *Perú*, el cardenal-arzobispo de Lima, Juan Landázuri Ricketts, ha mantenido siempre posiciones de apóstol cristiano, desde su actuación en la II Conferencia General de Medellín hasta el hecho de dejar su palacio arzobispal y trasladarse a una humilde casa en un barrio popular de Vitoria. Por su parte, el obispo de Cajamarca, monseñor Dammert Bellido, conocido por sus estudios de derecho canónico para el hombre de la Sierra, admira con sus actitudes. Ya en 1963, en una carta pastoral, agradece el obispo la donación del Gobierno de un millón de soles para restaurar la catedral colonial, pero los dona para arreglar la prisión, canalizar el río San Lucas, arreglar el nuevo hospital y modernizar el antiguo. El templo puede esperar, pero los pobres no.

En *Bolivia*, los obispos han ido adoptando cada vez más actitudes claramente proféticas. El arzobispo de La Paz, monseñor Jorge Manrique, ya en 1965 había elevado, junto con sacerdotes y laicos, una petición al presidente Barrientos, el 5 de octubre, para que se contemplara la suerte miserable del minero. El mismo arzobispo, en 1968, condena a los que piensan quitar a los sindicalistas el derecho de huelga, porque el ministro de Educación había dejado sin empleo a todos los maestros que hacían huelga en las escuelas nacionales. El cardenal José Maure, de Sucre, lo apoya y eleva

²⁴⁸ *ICI* 171 (1962), p. 10.

igualmente la queja al presidente. Otro signo indicativo: en 1970 el secretariado de estudios sociales del episcopado boliviano aprueba las medidas tendientes a la nacionalización de la *Bolivian Gulf Petroleum Company*. Monseñor Armando Gutiérrez Granier, obispo de Cochabamba, aunque no aprueba las guerrillas, en su carta pastoral del 3 de agosto de 1967, no por ello deja de hacer notar las causas que las producen: «Nuestro pueblo vive en la miseria, con salarios insuficientes para subvenir a las necesidades humanas...»

En *Paraguay*, después de largos años de comprometedor silencio, se ha dejado oír una voz de protesta. Entre todos sobresale monseñor Felipe Benítez Á valos, obispo de Villarrica, pero el mismo obispo de Coronel Oviedo, monseñor Gerolamo Pechillo llega a decir que «la Iglesia no puede callarse ante la violación continua de los derechos del hombre» -véase que no se dice «derechos de la Iglesia»-, «se prohíbe a los sacerdotes y religiosos de trabajar para ayudar la miseria de la población, para cumplir la misión de la Iglesia, acusándola de comunista»²⁴⁹.

No queremos dejar de nombrar en *Uruguay* a monseñor Carlos Parteli, arzobispo coadjutor de Montevideo, y en *Venezuela* a monseñor Luis Henríquez Jiménez, auxiliar de Caracas, preladados de amplia influencia en sus medios²⁵⁰.

Como conclusión podría decirse que, como en el siglo XVI y como en la época de la independencia, hubo obispos contra las *Leyes Nuevas*, regalistas en el siglo XIX y ahora, en el XX, opuestos a las reformas que proponen el Concilio y Medellín. Oposición existencial, por las conductas más que por las palabras o la teoría. Y así como antes hubo los que apoyaron las *Leyes Nuevas* en defensa del indio, o fueron más americanos que regalistas, así hoy hay obispos no sólo que se inspiran en el Concilio o en Medellín, sino que van más allá, que los hacen posibles, que crean proféticamente una imagen de la Iglesia misionera, la que traspone los estrechos límites de la cristiandad y extiende la frontera a todos los hombres de buena voluntad, sean liberales o comunistas, sean anticristianos o ateos, porque todo obispo debería poder decir que «mi puerta y mi corazón estarán abiertos a todos, absolutamente a todos: Cristo murió por todos los hombres; a nadie debo excluir del diálogo fraterno»²⁵¹.

²⁴⁹ ICI 358 (1970).

²⁵⁰ Véase de este último: «¿Iglesia de pueblo o secta de escogidos?», en *Ecclesia*, 14 febrero 1970, pp. 15-17.

²⁵¹ Dom Helder Câmara, discurso de toma de posesión de su archidiócesis, el 12 de abril de 1964.

b) Actitud de los sacerdotes

Ninguna institución eclesial recibe tan frontalmente como el presbiterado el choque de la crisis de crecimiento que sufre la Iglesia. Los sacerdotes, en especial cuando «están comprometidos en los puntos claves de la presente situación de cambio»²⁵², deben vivir la doble pertenencia: hombres de Iglesia y, como misioneros, hombres del mundo. Tradicionalmente el sacerdote era sólo «hombre de Iglesia», según el esquema del seminario y el presbiterado de Trento: tenía en la sociedad tipo cristiandad el «oficio» temporal (como otros el de militar, político, médico, orfebre o campesino) de «cura» (*cura animarum*). El derrumbe de la cristiandad viene a situar socioculturalmente al sacerdote en otra posición. En la comunidad de creyentes es el pastor, profeta y sacerdote, pero en la vida cotidiana de un mundo no ya en sistema de cristiandad es un cristiano más, como Pedro, Pablo o los primeros apóstoles en el Imperio. Es entonces la institución que de manera más directa y difícil²⁵³ sobrelleva el peso de «la renovación de la Iglesia»²⁵⁴. El «clero» es una clase social dentro de la cristiandad. Lo que contemplamos es la desaparición de una «clase social clerical», no así de la función eclesial del presbiterado, que se adapta para cumplir más estrictamente una función dentro de la comunidad cristiana (como pastor y sacerdote) y fuera de ella (especialmente como profeta). En América Latina esa función profética concuerda con el Concilio cuando dice que «los presbíteros tienen encomendados en sí, de una manera especial, a los pobres y a los más débiles, a quienes el Señor se presenta asociado (cf. Mt 25,34-35) y cuya evangelización se da como prueba de la obra mesiánica (cf. Lc 4,18)»²⁵⁵.

Medellín nos toca mucho más de cerca, porque indica aspectos negativos y positivos propios del sacerdote latinoamericano, cuyo punto central es la «discusión moderna sobre el papel y la figura del sacerdote en la sociedad» latinoamericana²⁵⁶. En la situación presente, «el mundo latinoamericano se encuentra empeñado en un gigantesco esfuerzo por acelerar

²⁵² Medellín, 11. Sacerdotes, n. 2, p. 175.

²⁵³ En el decreto *Presbyterorum ordinis* del Concilio Vaticano II, llama la atención la frecuencia de la palabra *difícil*: «más difícil cada día» (n. 1); «difícil» (n. 4), «las dificultades en que se ven los presbíteros» (n. 22), y en relación con la particularidad concreta de «estos tiempos» (n. 7), «en las actuales circunstancias del mundo» (n. 4), «en el mundo moderno» (n. 14).

²⁵⁴ Al comienzo del decreto *Presby. ord.*, n. 1, p. 374.

²⁵⁵ *Ibid.*, n. 6, p. 383.

²⁵⁶ Medellín, 11. Sacerdotes, n. 9b, p. 179.

el proceso de desarrollo en el continente... Esto exige en todo sacerdote una especial solidaridad de servicio humano, que se exprese en una viva dimensión misionera, que le haga poner sus preocupaciones ministeriales al servicio del mundo con su grandioso devenir y con sus humillantes pecados... En esta tarea corresponde al sacerdote un papel específico e indispensable»²⁵⁷. La II Conferencia General asigna al sacerdote una función *indirecta*, según el ideal de la AC y de la teología de la cristiandad modificada a medias (la «nueva cristiandad»): «para promover el desarrollo integral del hombre formará a los laicos y los animará a participar activamente...; al sacerdote como tal no le incumbe *directamente* la decisión, ni el liderazgo, ni tampoco la estructuración de soluciones»²⁵⁸. Esta teología imposibilita al sacerdote el irrumpir de manera directa, proféticamente, en la historia. La «mediación» del laico es necesaria porque se considera todavía al sacerdote como «hombre de Iglesia», como «clase social», como clero en la cristiandad (¿cómo el médico hará de zapatero?, ¿cómo el clérigo hará de obrero o contable?). En la situación presente de la Iglesia latinoamericana se diría que el orden presbiteral, en especial los más «jóvenes»²⁵⁹, es decir, los que pueden convertirse todavía (porque en muchos casos, muy frecuentes y mayoritarios, es ya tarde), buscan un camino en el *espíritu* del Concilio Vaticano II y de Medellín, pero, para cumplirlo, se ven obligados, por lo menos en nuestro horizonte sociocultural latinoamericano, a ir más allá de la *letra* (y de la teología) de esos documentos. El ver los hechos tal como nos los manifiesta la Historia de la Salvación, como acontecer concreto y real del pueblo de Dios, nos ayudará a replantear la cuestión del presbiterado.

Se habla frecuentemente de una Iglesia «rebelde». El secretario general del CELAM, monseñor Pironio, dice: «No hablaría tanto de sacerdotes rebeldes como de sacerdotes impacientes, que tienen todo su valor, su autenticidad» -en marzo de 1969-²⁶⁰. En verdad no es ni siquiera impaciencia, sino un irse abriendo a nuevas experiencias de donde surgirá la manera sacerdotal no clerical de vivir el presbiterado católico en América Latina. La institución no debe ahogar a la profecía, porque entonces será una estructura esclerosada. Es interesante indicar que la OCSHA (organismo español de colaboración) ha enviado, desde 1959 a 1965, 1.016 sacerdotes españoles a América Latina. Pero -y es un signo alentador para la Iglesia

²⁵⁷ *Ibid.*, alterando el orden de las proposiciones, n. 17, pp. 182-183.

²⁵⁸ *Ibid.*, n. 19, p. 183.

²⁵⁹ *Ibid.*, n. 1, p. 175.

²⁶⁰ *ICI* 336 (1969). Cf. Ivan Illich, «Metamorphose du clerc», en *Esprit* 10 (1967).

española- estos sacerdotes, en actitud totalmente opuesta a la del sacerdote español tradicional que venía a América Latina, han ocupado los puestos de vanguardia, se han hecho encarcelar, torturar, expulsar. Es un testimonio del cambio de época.

aa) Los «Sacerdotes para el Tercer Mundo»

El país latinoamericano donde la cuestión sacerdotal ha cobrado mayor importancia es *Argentina*. Se trata del encuentro de dos coordenadas: la alta formación cultural del clero y la poca orientación pastoral emanada de los pastores, cuando no del enfrentamiento abierto por falta de diálogo. En Brasil, los enfrentamientos, salvo excepciones, son con el Gobierno; en Argentina, en gran parte, con la misma jerarquía. Esto confirma lo dicho en el apartado anterior²⁶¹. De todas maneras, el interés de la experiencia sacerdotal argentina es que «su proceso no respondió a esquemas teóricos y preestablecidos, sino a la repercusión y vivencias de Dios en los sacerdotes»²⁶²: la praxis, la existencia cristiana va indicando el camino a la reflexión (la inversión de los factores ha hecho mucho mal a la Iglesia y la teología). El punto de partida de la toma de conciencia sacerdotal puede situarse en el 28 de junio de 1965, cuando ochenta sacerdotes de Buenos Aires y alrededores, junto con monseñor Podestá, de Avellaneda, y Antonio Quarracino, de 9 de Julio, se reunieron para preguntarse, a la luz del nuevo espíritu que se dejaba ya sentir desde el Concilio: ¿Qué es Dios para nosotros? ¿Qué somos en la Iglesia? ¿Qué somos en el mundo? El documento es sumamente valioso como elemento latinoamericano para una teología del sacerdocio²⁶³. La experiencia de Dios es dinámica, concreta, histórica: «Dios es vida: esta realidad debe orientar nuestro propio compromiso con la creación...por el encuentro directo y comprometido con los hombres, sean o no cristianos»²⁶⁴.

En la Iglesia el sacerdote siente «casi unánimemente la impresión de *orfandad* y carencia de respaldo en la reflexión y acción pastoral. Consecuentemente se experimenta una gran sensación de *soledad*»²⁶⁵. Junto con

²⁶¹ La publicación sobre *Polémica en la Iglesia*, supra, está encabezada por el texto de San Pablo 1 Cor 11,18-19: «He oído decir que hay divisiones entre vosotros...».

²⁶² «Principales coincidencias de la reunión de Quilmes», en *IL ¿PP?* .28 junio 1968, p. 98.

²⁶³ *Ibid.*, pp. 98-103. Este documento fue seriamente censurado por el cardenal Caggiano.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 99. En Medellín se hablará de una relación «indirecta».

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 99.

esto se preguntan: «¿El celibato es signo o no? ¿Cuáles son los fundamentos bíblicos, teológicos e históricos que lo justifican?»²⁶⁶ En el mundo el sacerdote «descubre valores tales como...el cosmos, la técnica, la fraternidad universal, el matrimonio, la mujer, el trabajo, la socialización...»²⁶⁷. Pero el sacerdote no puede vivir en función misionera, por la «teología tradicional que no valora el mundo...; por la formación y estilo de vida burguesa del seminario...; por la imposibilidad de vivir la vida común de toda la gente»²⁶⁸. En la solución de todos estos interrogantes avanzarán los sacerdotes en la praxis histórica, esperando que los teólogos descubran el sentido *explicito*, para lo que es necesario antes que el historiador describa los acontecimientos ocurridos.

Parecería que, a veces, son los conflictos los que permiten esclarecer los espíritus y tomar decisiones. El primero de ellos, todavía dentro del marco tradicional, se produjo en Córdoba. En primer lugar, el padre Milán Viscovich defendió el «plan de lucha» de la CGT, para después sumarse a esto tres artículos de los padres Vandagna, Dellaferra y el mismo Viscovich sobre la cuestión de la enseñanza privada. El obispo monseñor Filemón Castellanos no admite los términos de las actuaciones. Entran en la discusión veintiocho sacerdotes, el seminario se ve igualmente envuelto en la cuestión. Estamos en mayo de 1964, y gracias a las mediaciones de monseñor Angelelli la disputa se aquieta. Pero el primer conflicto de magnitud que registra la historia latinoamericana es el que se produjo en Mendoza, desde comienzos de 1965. Un grupo de jóvenes sacerdotes, incluyendo el director del seminario archidiecésano, en número de 27, elevan un manifiesto que, enviado al nuncio el 4 de agosto, pasa después en noviembre al Vaticano: «A largo tiempo de iniciado el Concilio sentimos necesidad de descargar nuestras conciencias: en Mendoza no se vive el espíritu conciliar...»²⁶⁹. El arzobispo no posibilita el diálogo: monseñor Buteler dice: «El Papa me puso esta cruz pectoral en el pecho y nadie me la quitará»²⁷⁰. Aparece una pastoral para aplicar el Concilio en la archidiócesis. Entonces comienza una «huelga de brazos caídos» del grupo de sacerdotes, porque, dicen, la pastoral no indica una conversión conciliar. La cuestión se agrava porque es nombrado mientras tanto un

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 100.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 101. Difícilmente podría reunirse en tan pocas palabras la cuestión sacerdotal en América Latina.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 102.

²⁶⁹ Los católicos posconciliares, p. 159.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 160.

administrador apostólico. El 21 de enero, la Comisión especial del episcopado argentino emite un comunicado: «Interpretando el pensamiento y voluntad del episcopado argentino deploramos la conducta de estos sacerdotes»²⁷¹. Los sacerdotes apelan a la Santa Sede, declarando públicamente que la Comisión del episcopado no los ha escuchado, lo que se acostumbra a hacer «aun con los peores criminales»²⁷². El conflicto se diluye al no aceptar la Santa Sede la reclamación de los sacerdotes. De Mendoza es expulsado, por deseo expreso de Buteler, el padre Viglino, hombre de Dios que ha dejado en los que lo conocieron un recuerdo imborrable, incomprendido en su propia congregación de la Consolata.

En Avellaneda trabajaba un sacerdote obrero, Paco Huidobro (originariamente de la «Misión de France»), que prestaba servicio en una empresa de acrílicos de Valentín Alsina (de un católico practicante). Llegado el día de la asamblea gremial, fue elegido delegado del personal. Paco fue echado de la fábrica; se hizo huelga; ochenta obreros quedaron en la calle. Sin embargo, la Iglesia no habló para nada²⁷³.

Poco después del golpe militar de Onganía, tres obispos (Devoto Podestá y Quarracino) desolidarizan a la Iglesia del Gobierno. El 19 de agosto de 1966, en la reunión de Chapadmalal, setenta sacerdotes apoyan el comunicado de los tres obispos. En septiembre aparece la *revista Cristianismo y Revolución*, dirigida por Juan García Elorrio, que marcará rumbos durante algunos meses, hasta que el 12 de diciembre aparezca *Tierra Nueva*, que canaliza la opinión de sacerdotes y jóvenes cristianos ante la revolución del 66.

Mientras tanto en Córdoba había muerto un estudiante, Santiago Pampillón, alcanzado por las balas de la policía en una manifestación estudiantil. Estudiantes y graduados cristianos realizan una huelga de hambre en la parroquia universitaria Cristo Obrero (en septiembre), como repudio de la acción policial. Se separa a los padres Nelson Dellaferrera y José Gaido de la parroquia, y éstos escriben una «última carta a los cristianos de Cristo Obrero»²⁷⁴.

Por entonces la situación en Tucumán era insostenible. En enero de 1967 la policía mató a Hilda Guerrero en una manifestación del ingenio Santa Lucía. El 7 de enero de 1968 el gobernador de Tucumán acusa de subversivo al sacerdote Rubén Sánchez, que encabeza la manifestación del

²⁷¹ *Ibid.*

²⁷² ICI 259 (1966), p. 12.

²⁷³ Cf. «La Iglesia en la calle», en rev. *Juan*, 24 mayo 1967.

²⁷⁴ *Los católicos posconciliares*, pp. 274-279.

ingenio San Pablo. El vicario capitular de la archidiócesis, Víctor Gómez Aragón, defiende al sacerdote y responde al gobernador. El sacerdote inculcado declara: «Lo único que he hecho es aplicar los documentos de la Iglesia y los conceptos más elementales del Evangelio. Lo que ocurre es que esos documentos son generales, universales, y cuando se los declara así, en general, todo el mundo está de acuerdo. Pero cuando se trata de aplicarlos a la realidad, llaman la atención y se los califica con epítetos como *subversión* o *perturbación*²⁷⁵. Lo cierto es que Gómez Aragón fue reemplazado por Blas Victorio Conrero, que al llegar dijo: «Desconozco lo que pasa en Tucumán».

En la diócesis de San Isidro, el padre Fernández Naves, de la OCSHA, es destituido por «desobediencia eclesiástica», renunciando también los padres Parajón, Adame y Fernández, que regresan a España en señal de solidaridad y protesta. El grupo de sacerdotes había tenido enfrentamientos con el obispo por la orientación pastoral (ellos querían comprometerse a nivel de sacerdotes obreros). Todo tocó a su fin cuando el 8 de diciembre de 1967 el intendente quiso realizar como todos los años la procesión en el Tigre. El párroco Fernández dijo que no habría procesión porque el intendente había dado orden de desalojar un barrio humilde. El obispo Aguirre dice: «El conflicto con las 300 familias se trata de un problema serio. Pero no es posible concederle tanta importancia. De lo contrario, la Iglesia nunca podría estar de fiesta»²⁷⁶. El párroco se mantiene firme hasta que debe desalojar su parroquia. Ocho sacerdotes obreros argentinos dejan la diócesis; uno de ellos firmará todavía el documento de Buenaventura del movimiento sacerdotal colombiano de Golconda.

Mientras tanto, en Rosario, el diálogo obispo-sacerdotes había llegado a su fin: el 18 de octubre de 1968 se generaliza la crisis y cuatro sacerdotes entregan al arzobispo Bolatti un documento donde se indican las conclusiones de un grupo renovador. Los acontecimientos se precipitan: el 23 de enero de 1969 aparece en los diarios una llamada a *cursillistas* («Cursillos de Cristiandad») en apoyo de monseñor Bolatti. El 15 de marzo, 30 sacerdotes rosarinos presentan su renuncia colectiva; el 10 de abril se adhieren 53 sacerdotes de la archidiócesis y 300 de todo el país; el 29 de junio se aceptan las renunciaciones; el mismo día los laicos de una parroquia, Cañada de Gómez, toman la parroquia en apoyo de su párroco; el 17 de julio, la toma de posesión del nuevo párroco, fray Montevideo, debe hacerse con

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 183.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 185.

protección policial: se producen disturbios, la policía usa armas de fuego y quedan heridos de bala cinco laicos y veinte son detenidos. Se trata del primer acontecimiento de este tipo en la historia de la Iglesia latinoamericana, lo que muestra el estado de los espíritus. El primer caso de ocupación del templo en defensa del párroco desplazado se dio en la iglesia «Corpus Domini» de Buenos Aires, el 4 de abril de 1966, cuando una veintena de laicos mostraron su disconformidad por el alejamiento del padre Néstor García Morro.

Cabe todavía recordar el conflicto entre el obispo de Corrientes, monseñor Vicentín, con los sacerdotes comprometidos en los barrios más populares de la ciudad, cuyo desenlace fue la excomunión del padre Marturet y la separación de muchos sacerdotes de su diócesis. Por su parte, la reciente diócesis de Neuquén debió afrontar un conflicto de la patronal de las gigantescas obras del dique de Chocón-Río Colorado, con casi cinco mil obreros, dada la actitud valiente del sacerdote obrero Pascual Rodríguez, que, elegido por sus compañeros, dirigió junto con otros trabajadores una larga huelga que debió ser sofocada por el ejército. El obispo apoyó a su sacerdote en todo el proceso, ocurrido en el año 1970²⁷⁷. Por último, el Gobierno quiso comprometer al Movimiento de los Sacerdotes para el Tercer Mundo en el caso del asesinato del ex presidente Aramburu. Veamos ahora esta cuestión.

Paralelamente a estos momentos conflictivos había ido madurando un movimiento presbiteral. Hemos visto que se reúnen sacerdotes en Quilmes en 1965; en 1966 hay una reunión en Chapadmalal sobre «Iglesia y mundo»; el 11 de mayo de 1967 se reúnen intergrupos sacerdotales en el mismo lugar; el 25 y 26 de mayo se celebra otra reunión en Buenos Aires, sobre el tema del Tercer Mundo, socialismo y Evangelio; el 15 de agosto se conoce el «Mensaje de 18 obispos del Tercer Mundo», no siendo ninguno de ellos argentino; el 11 y el 12 de noviembre se reúnen en Santa Fe sacerdotes y laicos de diversas zonas. En enero de 1968 un grupo de sacerdotes piensa promover una adhesión a la declaración de los obispos del Tercer Mundo, y, superando los cálculos más optimistas, firman hasta 320 sacerdotes de todo el país. El «equipo promotor» convoca una reunión nacional.

El *I Encuentro Nacional* se llevó a cabo en Córdoba el 1 y 2 de mayo de 1968, teniendo como documento de base la declaración de los obispos del Tercer Mundo; se estudiaron los problemas de las regiones y se acordó

²⁷⁷ ICI 358 (1970), pp. 17-19. Véase la ya citada obra *Sacerdotes para el Tercer Mundo*, en «Sacerdotes de Neuquén», pp. 108-112.

publicar una carta sobre la violencia a la II Conferencia General del CELAM²⁷⁸: «Somos cada día más conscientes de que la causa de los grandes problemas que padece el continente latinoamericano radica fundamentalmente en el sistema político, económico y social imperante en la casi totalidad de nuestros países»²⁷⁹. Es la toma de conciencia de «lo político», tal como los obispos lo enunciaban: «La Iglesia no está casada con ningún sistema, cualquiera que éste sea, y menos con el "imperialismo internacional del dinero" (*Populorum progressio*), como no lo estaba con la realeza o el feudalismo del antiguo régimen, y como tampoco lo estará mañana con tal o cual socialismo»²⁸⁰. El 15 de septiembre de 1968 aparece *Enlace*, la publicación periódica del Movimiento. El *II Encuentro* se llevó a cabo del 1 al 3 de mayo de 1969 en Colonia Caroya (Córdoba), participando como delegados 80 sacerdotes de 27 diócesis. El *III Encuentro* tuvo lugar en Santa Fe del 1 al 2 de mayo de 1970, con 117 participantes. Desde marzo de 1968 el Movimiento se hace presente en todas las provincias, declarando su opinión acerca de los más graves problemas sociales y económicos²⁸¹.

Esta presencia profética molestaba continuamente al gobierno de fuerza de Onganía, hasta que el secuestro del general Aramburu dio el motivo para «enredar» al Movimiento, hasta prácticamente obligar al episcopado a decir su palabra. La Comisión permanente del episcopado se pronunció el 12 de agosto de 1970 con «Al pueblo de Dios», llamando seriamente la atención al Movimiento acerca del socialismo, la violencia y otros temas. En octubre se conoció la «Respuesta del Movimiento para el Tercer Mundo a la Comisión permanente»²⁸², que manifiesta una prolija elaboración y un notable manejo de la cuestión teológica. La respuesta sorprendió a los obispos por su precisión, ortodoxia, clara defensa de la institución, pero acertada apertura misionera, todo en un espíritu latinoamericano.

²⁷⁸ Cf. «Le mouvement des prêtres pour le Tiers-Monde en Argentine», en *IDOC-Internacional*, n. 33, 1 noviembre 1970, pp. 35-75; *Sacerdotes para el Tercer Mundo*, supra. La carta elevada, que llegó a tener 1.000 firmas de sacerdotes latinoamericanos, procede de este grupo (*IL ¿PP?*, pp. 74-78).

²⁷⁹ *Carta de 1.000 sacerdotes latinoamericanos a la Asamblea del CELAM*, supra, página 76.

²⁸⁰ «Mensaje de 18 obispos del Tercer Mundo», n. 5 (ed. cit., p. 27).

²⁸¹ Véanse en *Sacerdotes para el Tercer Mundo* las declaraciones de sacerdotes de Reconquista, Corrientes, Capital, Tucumán, San Juan, Nordeste, Santa Fe, 9 de Julio, Rosario, Mendoza, La Rioja, Neuquén, etc.; sobre cuestiones internas, huelgas, situación política, ante el secuestro del general Aramburu y la detención del padre Carbone, etc.

²⁸² *Polémica en la Iglesia*, supra, pp. 41-123, documento firmado en Córdoba el 3-4 de octubre de 1970. Véase el comentario de Manuel Ossa, en *Mensaje* n. 193, octubre 1990, pp. 494-495.

Nunca, nadie, había respondido de esta manera. Honestamente, la Comisión permanente comprendió que se encontraba con un hecho novísimo: los teólogos -si se nos permite- le corregían la plana. Pero, es más, esta respuesta dio al Movimiento una verdadera «Declaración de Principios», y hasta el presente no se ha producido otro enfrentamiento de carácter global entre el Movimiento y el episcopado.

Como puede verse, el orden presbiteral tiene ahora, de hecho, instituciones que permiten establecer un diálogo con el episcopado, y declararse con respecto al mundo de manera propia en cuestiones en que quizá el mismo episcopado quisiera, pero sobre las que, por tradición o presión, no puede hacerlo. Se trata de una novedad nacida así, de abajo, del pueblo de Dios y no ciertamente sin el querer providente del Espíritu. *El presbyterium* va descubriendo sus mediaciones concretas.

bb)Héroes y mártires en Brasil

En *Brasil*, gracias a excelentes obispos, los presbíteros han tenido a quienes seguir. Ya en enero de 1963, antes de la segunda sesión del Concilio, Dom Helder envió a centenares de obispos un documento sobre «La situación del sacerdote»²⁸³. El 2 de mayo de 1965 dio una plática sobre «Sacerdotes para el desarrollo»²⁸⁴, con ocasión de la inauguración del Seminario regional del Nordeste, en Camaragibe, y en presencia de monseñor Samoré. En ella se propugna una acción *directa* en lo temporal por parte del sacerdote: «Esta casa preparará sacerdotes para evangelizar. Pero no se evangeliza a seres abstractos, intemporales y viviendo en el vacío... Queremos planear en un nivel de pura evangelización espiritual sería dar la idea, a breve plazo, de que la religión es una teoría separada de la vida y sin fuerza para llegar a ella y modificarla en lo que tiene de absurdo y erróneo. Sería incluso dar aparentemente la razón a los que pretenden que la religión es la gran alienada y la gran alienadora, el opio del pueblo... Nosotros, obispos del Nordeste, nos hemos dado cuenta que tenemos que estimular el sindicalismo rural, único medio práctico para que los trabajadores rurales reivindiquen sus derechos ante los *dueños*... Estamos obligados a no dejar buenamente a los seculares una obra que sería, normalmente, de presencia cristiana en lo temporal, porque nos damos cuenta, ante la ceguera, la frialdad y autoridad abusiva de algunos *dueños*, de la

²⁸³ *ICI* 205 (1963), p. 34.

²⁸⁴ *ICI* 264 (1965), pp. 29-31.

necesidad de dar un apoyo moral a la defensa elemental de los derechos humanos»²⁸⁵. El discurso causó tan penosa impresión que el diario *O Estado do São Paulo* llamó al arzobispo ignorante, demagogo, en especial por «incorporar al Brasil en el Tercer Mundo».

Hemos ya hablado en otros apartados de la valiente posición de tantos sacerdotes y religiosos que son encarcelados, torturados, y que sin embargo no abandonan su actitud. No podemos, en otro orden de cosas, dejar de citar la experiencia de la hermana Irany Bastos que, teniendo responsabilidades parroquiales, en su función diaconal testimonia: «La experiencia demuestra que las mujeres tienen mucho más éxito que los hombres en los contactos humanos»²⁸⁶. Es bien posible que este simple hecho haya abierto un nuevo capítulo en la historia de la Iglesia.

El 24 de octubre de 1967 apareció una «Carta de sacerdotes brasileños a sus obispos» -los firmantes ascendían a 300 de diversas diócesis-, en la que se quiere «informarles de algunas de las serias preocupaciones que atormentan nuestra conciencia» sacerdotal²⁸⁷. Brasil es «un pueblo asesinado» por la mortalidad infantil, por la falta de pan cotidiano, por los salarios de hambre; es «un pueblo saqueado» por la injusta contribución impositiva y la peor política distributiva (se destinó un presupuesto seis veces mayor para gastos militares que para la educación, y quince veces mayor que para la salud pública). La Iglesia mantiene todavía una actitud paternalista y asistencial, una fe que es comercializada, etc. Los sacerdotes «nos sentimos prisioneros», «lejos de la vida del pueblo», «lejos de las preocupaciones del pueblo», «prisioneros de una máquina pastoral» cuya función es «sacramentalizar». Desean, en cambio, «...también evangelizar», siendo «sensibles a los valores del pueblo», a la «misión profética...», «pero el gesto profético de Cristo, de fidelidad a la verdad, ¿no supone una inevitable implicación política?»²⁸⁸. Concluyen diciendo: «Pedimos con insistencia que sea aceptada la ordenación sacerdotal, en razón de las necesidades eucarísticas de las comunidades existentes o que sean creadas, de hombres casados de aquellas comunidades»²⁸⁹.

El 28 de marzo de 1968, estudiantes marchan en Río pidiendo mejoras en el restaurante universitario. La policía carga; muere Edson Luis de Lima Soto, de 18 años. Se rezan misas en las catedrales, se producen

²⁸⁵ José de Broucker, *op. cit.*, pp. 89-90.

²⁸⁶ *ICI* 282 (1967), p. 9.

²⁸⁷ *IL¿PP?* p.178.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 140. Al fin se habla sobre el celibato, p. 192.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 192.

arrestos en los templos, y a veces las fuerzas del orden entran en ellos con caballos. En São Paulo 30 sacerdotes hacen declaraciones; en Belo Horizonte, 37, y así en otras diócesis. En Europa, 40 jesuitas brasileños, que estudian en el viejo mundo, proponen al padre Arrupe una reforma de los objetivos de la Orden en Brasil. La propuesta seguirá buen curso y la reforma avanza en todo el continente.

También ha habido conflictos de importancia. En Botucatu, 23 sacerdotes amenazaron con renunciar antes del 17 de abril de 1968 si no se revocaba el nombramiento como nuevo obispo de monseñor Zioni, director del seminario de São Paulo, por tener en su pastoral una inspiración «preconciliar», decían los sacerdotes. Casi 2.000 automóviles de São Paulo hacen una caravana para apoyar a los sacerdotes. La Santa Sede accedió a nombrar en lugar del candidato a Dom Romeu Alberti, quien se hizo cargo el 21 de junio. Se trató, como muchos de los relatados, de un caso sin precedentes. En agosto, el sacerdote obrero de São Paulo Pierre Wauthiers es expulsado por participar en una huelga. Uno de tantos sacerdotes europeos que vuelven a Europa expulsados por gobiernos violentos y coordinados por la CIA²⁹⁰. En esos días monseñor Fragoso decía que «la lucha liberadora es un objetivo común a los obispos, sacerdotes y laicos».

En la Asamblea episcopal del 20 al 30 de julio de 1969, en un «Documento de los sacerdotes», no se admite la ordenación de casados. Sin embargo, el cardenal Rossi anuncia el 13 de agosto que el camino no está cerrado, sino que piensa que es posible que un día se los ordene como en Oriente, «después de haber probado que los apóstoles laicos y los diáconos no están en condiciones de resolver ciertas necesidades»²⁹¹.

Llegamos así al momento clave de la historia del presbiterado latinoamericano: en la noche del 26 al 27 de mayo de 1969, un grupo (¿la policía?) prendió al padre Antonio Henrique Pereira Neto, que hasta las 22.30 horas había estado en una reunión de diálogo entre padres y estudiantes, y fue vilmente asesinado. Apareció al día siguiente amarrado a un árbol, habiendo sido arrastrado y casi desvestido, y rematado de tres balazos. Tenía 28 años; era capellán de la Juventud Católica (JUC, JEC) de Recife, secretario de Dom Helder. El propio palacio arzobispal de Manginhos apareció pintado con carteles alusivos. En la celebración recordatoria del 27 del mismo mes, Dom Helder exclamó: «Que el holocausto del

²⁹⁰ Cf. Monseñor Brandão Videla: «Los sacerdotes extranjeros en América Latina», en *Mensaje* (Madrid) abril 1968, p. 9.

²⁹¹ *ICI* 344 (1969), p. 8.

padre Antonio Henrique obtenga de Dios la gracia de que se continúe el trabajo por el cual él dio su vida y la conversión de sus verdugos»²⁹². El joven presbiterado tiene ahora un mártir. «Se trata de la muerte de un sacerdote que se sabía amenazado de muerte y sin embargo proseguía su vida normal»²⁹³. El episcopado sostiene que el padre ha sido torturado y ante su muerte ha sido abandonado (¿por la policía?). Poco después, el 24 de septiembre, el equipo nacional de la JOC es íntegramente encarcelado.

Los obispos del Nordeste reunidos entre el 25 y el 26 de agosto denuncian las torturas que se vienen aplicando. Ha sido salvajemente torturado José Antonio Monteiro, y el padre Soares da Amarai ha estado cuatro meses en prisión sin causa. Un día la historia escribirá detalladamente las atrocidades cometidas en Brasil.

El 5 de enero de 1971, uno de los 70 liberados en Chile, el padre Tito-de Alencar, dominico, que fuera sometido a torturas en julio de 1969 y tenido en prisión hasta esta fecha, declara en la UPI: «Nosotros nos limitamos a dar apoyo espiritual a los estudiantes que eran perseguidos por el régimen militar». Tito piensa ahora terminar su doctorado en teología en Santiago»²⁹⁴.

cc)El grupo «Golconda»

En *Colombia*, desde 1965, a partir del compromiso del padre Camilo Torres, la cuestión de la función presbiteral ha producido muchos acontecimientos. Deben recordarse las dificultades de la revista *El Catolicismo* y tantos otros ejemplos. Sin embargo, el movimiento nunca llegó a organizarse. Sólo en el mes de julio de 1968 se reunió por primera vez un grupo de 50 sacerdotes de todo el país en una finca, «Golconda», del municipio de Viotá (Cundinamarca), para estudiar la encíclica *Populorum progressio*. Por el fruto de la primera reunión se pensó organizar un n Encuentro, que esta vez tuvo por sede Buenaventura, debido a la acogida de monseñor Gerardo Valencia, del 9 al 13 de diciembre del mismo año, con asistencia de 53 sacerdotes de todo el país y de tres naciones latinoamericanas.

²⁹² Cf. en *Mensaje* (Santiago) n. 186, p. 26; Dom Helder Câmara, «El asesinato del P. Henrique Pereira Neto», en CELAM (Bogotá), junio 1969, p. 10.

²⁹³ Buenaventura Pelegrí, «Meditación ante el cadáver del P. Antonio Henrique», en *Vispera* 12, septiembre 1969, p. 3.

²⁹⁴ Alain Gheerbrant, *op. cit.*, pp. 258-280, trae el testimonio de los padres Alipio de Freitas y Lage Pessoa, dos héroes entre tantos. Véase la declaración de los sacerdotes de Fortaleza ante el arresto del sacerdote capuchino Geraldo Bonfim (*IL ¿PP?*, pp. 193-195).

Del encuentro emanó el «Documento de Buenaventura»²⁹⁵, que se inspira casi exclusivamente en la constitución *Gaudium el Spes* (Vaticano II) y en las conclusiones de Medellín del CELAM. El texto es sumamente respetuoso y consisten, en lo esencial, en citas de la constitución y conclusiones aludidas. El «análisis de la situación colombiana» puede sintetizarse en que la posición «trágica de subdesarrollo que sufre nuestro país es un producto histórico de la dependencia económica, política, cultural y social de los centros extranjeros de poder, que la ejercen a través de nuestras clases dirigentes (cf. Medellín 2, 9 a)»²⁹⁶. Desde esta situación queda planteada una «reflexión a la luz del Evangelio» en dos niveles: primeramente, sabiendo incluir «lo temporal en el designio salvífico», y, en segundo lugar, y en consecuencia, que el sacerdote pueda asumir directamente «tareas y actitudes que permitan colaborar en la formación política de los ciudadanos... la necesidad de alentar y favorecer todos los esfuerzos del pueblo por crear y desarrollar sus propias organizaciones de base, la necesidad de una tarea de concientización y de educación social»²⁹⁷. Las «orientaciones para la acción» tienen igualmente dos momentos: en cuanto al «campo social, económico y político», fundamentalmente, se dice que es necesario «comprometernos cada vez más en las diversas formas de acción revolucionaria contra el imperialismo y la burguesía neocolonial, evitando caer en actitudes meramente contemplativas y, por lo tanto, justificadoras», y, en «nuestra tarea litúrgica, evangelizadora y de conducción eclesial», cumplir la función presbiteral «en el ejercicio del ministerio de la Palabra...la participación en la liturgia por su carácter de anticipo y de manifestación de la escatología...(todo esto) mediante la unificación de fuerzas y de iniciativas, que encuentra su máxima expresión cuando se hace colegialmente»²⁹⁸.

Como en otros países, comienza de inmediato la persecución del grupo de sacerdotes. En 1969 uno de los componentes denuncia este hecho; poco después cuatro sacerdotes de Golconda son acusados de subversión y al ser detenidos declaran que el motivo es haberse referido a la «farsa» de las próximas elecciones, donde los candidatos han sido elegidos previamente por el Frente Nacional (de liberales y conservadores), sin participación alguna popular. Monseñor Valencia Cano da a conocer una «Carta abierta a los sacerdotes»²⁹⁹. Mientras tanto, el arzobispo Uribe Urdaneta, de Cali,

²⁹⁵ *IL ¿PP?*, pp. 225-235.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 227.

²⁹⁷ *Ibid.*, pp. 229-231.

²⁹⁸ *Ibid.*, pp. 231-234.

²⁹⁹ *ICI 339* (1969), p. 33.

suspende al padre Manuel Alzate, del grupo de Golconda, «por ofender a la jerarquía». Mientras que monseñor Valencia Cano, de paso por Nueva York, declaraba en febrero de 1970: «No podemos permanecer indiferentes ante la estructura capitalista que condena a la población de Colombia y de América Latina a la más terrible frustración e injusticia... Definitivamente me proclamo socialista y revolucionario» -según nos dicen las agencias de noticias-³⁰⁰. El mismo administrador apostólico de Bogotá, monseñor Aníbal Muñoz Duque, refiriéndose a la falsa noticia de que el padre Gustavo Pérez habría constituido un grupo de «sacerdotes rebeldes» en Usme, insiste «sobre el deber que tienen los sacerdotes de denunciar las injurias y formar la conciencia de los fieles, y recuerda -a los medios de prensa- que los que trabajan en medios pobres en los barrios de Bogotá lo hacen según sus instrucciones», refutando así los términos del diario pro-gubernamental *El Tiempo*, del 29 de enero de 1970. Poco después, un grupo de sacerdotes y laicos reunidos en Villavicencio acusa al ejército de genocidio de los indios de Guahiba, quienes serían asesinados acusándolos de guerrilleros, y a quienes se aplican igualmente torturas. En la actualidad el *grupo* ha desaparecido prácticamente, pero se organizan nuevas formas de compromiso sacerdotal (SAL reúne unos trescientos sacerdotes).

*dd)*El ONIS y otras expresiones sacerdotales

En *Perú* ha nacido, como en otras naciones, un grupo de sacerdotes que se denomina ONIS (Oficina Nacional de Investigación Social, organizado en Lima y por regiones en las provincias), fundado en 1968³⁰¹. El clero ha ido tomando cada vez más conciencia de su papel desde hace años. En 1964, por ejemplo, el viceprovincial los jesuitas de Perú, padre Ricardo Durand, respondía a las acusaciones de infiltración comunista en el clero explicando que se dice que aceptan la filosofía materialista y atea porque «se exige más justicia», en ese caso el mismo Evangelio sería comunismo. «Pareciera que para el Sr. Ravines -el acusador- lo que no es liberal de derecha es comunismo»³⁰².

En marzo de 1968, 60 sacerdotes firmaron un documento, aprobado después por el cardenal. En la declaración se muestra cómo «el Perú es una nación proletaria en el mundo», ya que la renta por persona es sólo de

³⁰⁰ *ICI* 356 (1970), p. 16.

³⁰¹ Cf. *IDOC-Internacional*, n. 22, 15 abril 1970. Por su parte, Gustavo Gutiérrez ha coleccionado documentos peruanos en *Signos de renovación*, Lima 1969.

³⁰² *ICI* 224 (1964), p. 38.

11.000 soles y en Estados Unidos de 112.000; «pero si el Perú es un proletario, la mayoría de los peruanos son más proletarios aún», porque la renta nacional se distribuye así: 24.000 peruanos reciben 60 millones de soles, mientras que 11.900.000 peruanos los restantes 75 millones. Después de un análisis de las cuestiones más graves desde un punto sociopolítico hay una petición a la jerarquía para el compromiso, porque ella «será para nosotros el máximo apoyo frente a quienes deformen nuestra actitud calificándola de *intromisión* en lo temporal»³⁰³. A los «hermanos sacerdotes» se les pide que «tomemos muy en serio nuestra obligación de inculcar en los fieles, sin subterfugios, que no se puede recibir la comunión ni llevar una auténtica vida cristiana cuando se defraudan los salarios, se evaden los impuestos, se esclaviza al indígena, se da trato inhumano a la servidumbre o se derrocha ostentadamente ante un mundo de miseria»³⁰⁴. Al laicado se le pide estar en un «verdadero estado de guerra contra la miseria, contra la opresión explotadora. Se trata de una auténtica segunda independencia del Perú, que emancipe a los hijos de Dios de todas sus servidumbres». «Esta independencia deberá hacerse sin ninguna clase de confesionalismos»³⁰⁵.

En enero de 1969, 330 sacerdotes de todas las diócesis de Perú envían a la Conferencia episcopal, en su XXXVI reunión, una carta en la que «deseamos presentarles nuestras inquietudes y anhelos en espíritu de diálogo y Colaboración»³⁰⁶. La carta, aunque tiene muchas sugerencias peruanas, posee extrema actualidad para toda América Latina. Valgan a manera de resumen los puntos principalmente tratados:

Porque la Iglesia debe liberarse de ataduras comprometedoras, se sugiere «la separación de Iglesia y Estado». Al mismo tiempo debería simplificarse el rostro de la Iglesia: vestidos, ornamentos, títulos, dignidades militares». Por otra parte, «es urgente y necesario integrar de alguna manera a los superiores mayores de religiosos y de religiosas en la reflexión y decisión de los asuntos eclesiásticos; por el contrario, «consideramos que la Nunciatura debería tener en nuestra Iglesia un papel mucho menos preponderante». La formación de los seglares es fundamental, porque «nuestra Iglesia es clerical, por eso está tan ausente de la historia del país y tan silenciosa». En cuanto al clero, debemos indicar que «hay todavía diócesis donde el aislamiento del clero es grande... Hay que buscar formas distintas para la sustentación del clero...y trabajar en algo profano podría ser muy

³⁰³ *IL ¿PP?*, p. 295

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 296

³⁰⁵ *Ibid.*

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 314.

saludable». «Es urgente que la jerarquía denuncie con audacia cualquier tipo de injusticia... Los problemas por abordarse no son escasos... Debe estar atenta a los acontecimientos concretos (por ejemplo una huelga)... Se corre evidentemente el riesgo de ser identificado con tal o cual línea política, pero esto quedará balanceado si sucesivamente se apoyan reclamos justos de diferentes tendencias. Es preciso decir que la abstención tiene ya un matiz político». Concluyen manifestando que los obispos deben incorporar a los presbíteros «en la preparación de la misión», ya que los tienen «como necesarios colaboradores y *consejeros en el ministerio*» (*Presb. Ordinis*, n. 7). ¿Por qué no podría haber consejeros presbíteros y laicos en las Conferencias episcopales como en el Concilio? ¿No se manifestaría así la plenitud de la Iglesia con mayor unidad y convergencia?³⁰⁷

ee) En otros países

En *Chile*, la cuestión sacerdotal ha cobrado matices de gravedad creciente. A la ya crónica falta de sacerdotes y el gran porcentaje de presbíteros extranjeros, viene a sumarse la gran cantidad de los nacionales formados en Europa. Todo ello configura un clima de gran tensión y falta, sin embargo, la adaptación a una realidad muy cambiante, muchas veces extremadamente pobre. Sin embargo, monseñor Gabriel Larraín Valdivieso, obispo auxiliar de Santiago, pensaba -en una conferencia de prensa- en noviembre de 1966 que se ordenarían sacerdotes casados en América Latina después de un largo período de reflexión³⁰⁸. La tensión fue creciendo hasta que se constituyeron los «consejos diocesanos de sacerdotes», que en el segundo diálogo sacerdotes-obispos (1968) propusieron las siguientes cuestiones de discusión: «inseguridad doctrinal» desde el Vaticano II, sentido de las reformas sociales, problemas emocionales provenientes del aislamiento e insuficiente recurso sacerdotal, cuestión autoridad-obediencia. El obispo de Temuco, monseñor Bemardino Piñera Carvallo declaró, como vicepresidente de la Conferencia chilena de obispos, que «probablemente todos mis

³⁰⁷ La declaración de 21 sacerdotes de Arequipa (marzo de 1969), sobre el casamiento del obispo Mario Cornejo y la actitud de los sacerdotes de Trujillo, manifiesta la madurez del clero peruano (*ibid.*, pp. 327-331). En Trujillo los sacerdotes se enfrentaron a su obispo Carlos Jurgens Byrne.

³⁰⁸ *ICI 277* (1966), p. 9. En sentido contrario se expidieron «220 misioneros, que se preguntan sobre el sentido de su presencia en Chile» (*IL ¿PP?*, pp. 198-209), donde muestran que, ante el callejón sin salida, América Latina tiene la oportunidad histórica de ordenar hombres casados, y «así la misión de los sacerdotes célibes sería más clara, por su preparación estarían más dedicados al servicio itinerante» (p. 206).

colegas admitirán que los obispos no somos genios, santos y talentosos, poderosos con recursos ilimitados. Realmente el puesto (de obispo) es demasiado grande para nuestras capacidades y somos los primeros en sufrir debido a los muchos problemas sin resolver».

En este año 1968 se llegó a una generalización del conflicto. Por ejemplo, el padre Ignacio García, reducido después al estado laical, escribía en agosto en *La Nación* (Santiago) que «es evidente que por la caducidad casi global de los esquemas y de las normas de la Iglesia se produce, de hecho, una crisis tremenda de autoridad, porque en la práctica, para poder vivir, la gente está actuando bajo su propio criterio al margen de las normas. Esta situación es evidentemente anárquica... Así, la gran masa simplemente se fue de la Iglesia, y lo que hemos llamado *Iglesia clandestina* se toma sus propias decisiones y elabora propios criterios... El sistema imperial de la Iglesia sigue intacto en lo profundo. Hay cambios, pero insuficientes. A este ritmo, la Iglesia será más y más extraña a un mundo disparado a gran velocidad» . Ante manifestaciones como ésta, muy frecuentes en esos días, el episcopado hizo una declaración el 4 de octubre, en donde se lee: «Se habla mucho hoy día de Iglesia de los pobres, de Iglesia de los jóvenes, de Iglesia tradicional, de Iglesia oficial, de Iglesia clandestina, de Iglesia nueva, como si la única Iglesia de Cristo se hubiera dividido»³⁰⁹. Sin embargo, la tensión subsiste. En 1970, el cardenal Silva Henríquez excomulgó a tres sacerdotes españoles vinculados, se dice, a cultos espiritistas³¹⁰. La reunión de «Cristianos para el Socialismo» (1972) y el golpe de Estado (1973) han cambiado radicalmente el sentido de los acontecimientos.

En *México* ha habido diversas experiencias sacerdotales de importancia. Es bien conocido el caso del convento benedictino fundado por Dom Gregorio Lemercier (1912-), belga que en 1961 decidió, por su experiencia previa personal, introducir en su convento el psicoanálisis (corrigiendo la doctrina freudiana). En 1963-1964 el visitador benedictino Dom Benno Gut aprueba la experiencia. Sin embargo, en 1965 el Santo Oficio, que había ya tomado nota del asunto, exige a Dom Lemercier retirarse a un convento de Bélgica. La cuestión se plantea en la cuarta sesión del Concilio. En 1966 se constituye un tribunal especial. Largos y dolorosos diálogos concluyen el 18 de mayo de 1967 en el que el tribunal dictamina sobre el futuro del psicoanálisis entre los monjes: de continuar con su uso se deberá

³⁰⁹ Criterio, 28 noviembre 1968, p. 678.

³¹⁰ No tenemos sobre el particular informaciones más detalladas. (Cf. *ICI* 353 [1970], p. 14).

cerrar el monasterio. El 12 de junio el monasterio se disuelve; el 17 monseñor Méndez Arceo muestra una vez más su inmensa comprensión y apoya a los monjes en el descubrimiento de su nuevo camino (como laicos, como sacerdotes en otras diócesis, etc.). El 11 de agosto el cardenal primado de los benedictinos suprime el monasterio. Dom Lemercier, en admirable y firme posición, declara: «No soy ni un apóstata ni un hereje. Permanezco en la Iglesia. No he desobedecido en nada... Respetaré siempre las órdenes legítimas, pero no las arbitrarias»³¹¹. El historiador, como siempre y por oficio, recuerda...que el 24 de febrero de 1616 el Tribunal de la Santa Inquisición había igualmente condenado a la «astronomía» en la persona de Galileo, porque, que la tierra se mueva, es «insensato, absurdo en filosofía y formalmente herético»³¹²; la «filología» fue condenada en la persona de Richard Simon cuando se puso su libro «Historia crítica del Antiguo Testamento» en el *Index* en 1678...; ahora era el «psicoanálisis» en la persona de Dom Lemercier. ¿Es que será necesario que cada ciencia haya sido primeramente condenada para después ser aceptada? De todas maneras, América Latina entra en la *historia condenada* de la ciencia universal, como mediación para su aceptación.

En Cuernavaca está, igualmente, el Centro de Documentación (CIDOC), que por monseñor Ivan Illich ha efectuado algunas aportaciones igualmente universales en la cuestión sacerdotal. En un artículo suyo sobre *La otra cara de la caridad (The Seamy Side of Charity)*, publicado en la revista jesuita *América*, manifiesta una posición crítica ante la ayuda norteamericana a América Latina, posición que es después explicada en *¿Imperialismo religioso en América Latina?* En un segundo artículo, éste *sobre Desaparición del clero (The vanishing Clergyman)*, aparecido primeramente en *Siempre* (México) y después modificado en la revista *Esprit* (París) en 1977, Illich distingue entre clérigo, ministerios (sacerdote y diácono), monje y teólogo profesional. Indica que el *clérigo* como estamento socio-cultural desaparece y debe desaparecer³¹³. La cuestión ya la hemos planteado más de una vez y es simplemente la siguiente: en la cristiandad el sacerdocio es una «profesión» temporal; el derrumbamiento de la cristiandad aniquila dicha profesión (que Illich llama con razón «clericatura»). El actual presbítero toma entonces conciencia de portar diversos carismas

³¹¹ *ICI* 292 (1967), p. 13.

³¹² Véase mi artículo sobre «De la secularización al secularismo de la ciencia», en *Concilium* 47 (1969) p. 7.

³¹³ Véase R. Laurentin, *Flashes sur l'Amérique latine, Seuil*, París 1968, páginas 23-28, 110-139, con la carta de Méndez Arceo y el comentario de S. Galilea.

que deberán ser distinguidos: el pastor y sacerdote liturgicoeucarístico, el diácono o que sirve a la comunidad, el célibe o monje, el profeta o teólogo. Esas cuatro dimensiones pueden desempeñarlas cuatro personas diversas. En América Latina se hace cada día más necesario, conservando, sin embargo, el que reúna las cuatro dimensiones en su persona: sería como un «periepiscopos» del Oriente primitivo, o el itinerante de la *Didajé*, plenitud de todos los carismas junto al obispo, que es en la plenitud misma el signo de la unidad. Como es frecuente, fue mal vista la experiencia de Illich y el 8 de enero de 1969, después de un juicio que se hizo público en todo el mundo, se firma el decreto contra el CIDOC. El 26 de enero aparece una pastoral de Méndez Arceo, y el 24 de mayo, hecho sin precedentes, desde Roma se levantan expresamente las restricciones estipuladas en el decreto del 8 de enero.

Entre las experiencias mexicanas cabe destacar la «declaración de un equipo de sacerdotes» sobre el trabajo manual, que firman 15 sacerdotes de la ciudad de México, y donde se estudian las posibilidades concretas, y en este tiempo de transición, para el compromiso sacerdotal en el mundo obrero y profesional: «Para muchos esto querrá decir empezar por un horario de trabajo limitado, de manera que no se abandone el ministerio del que están responsabilizados»³¹⁴.

En América Central y Caribe se puede contemplar, igualmente, una toma de conciencia. *Puerto Rico* ha vivido la experiencia de recibir la crítica frontal del padre S. Freixedo SJ, asesor de la JOC durante 13 años, que no es teólogo sino hombre de acción. Su polémica obra *¡Mi Iglesia duerme!*³¹⁵, censurada de inmediato pero acerca de la cual monseñor Parrilla Bonilla, sin aprobarla, indica que es una ocasión para efectuar un «concilio nacional», ha sido escrita como «un grito de dolor, nacido de mi amor a la Iglesia... No quisiera que este libro pudiera interpretarse como una rebelión contra la Iglesia. Jamás»³¹⁶. Su crítica abierta debe ser tenida en cuenta. Sobre los laicos dice que los hay de dos categorías: «unos, que son niños y duermen; y otros, que son niños, pero no duermen; están

³¹⁴ *IL ¿PP?* .p. 272. El sacerdote Manuel Alzate fue suspendido *a divinis* por criticar al episcopado (1970); pensaba reunir un movimiento sacerdotal. En Cuernavaca, doce sacerdotes estudian los resultados del PRI en sus cuarenta años de gobierno (cf. *IDOC -International* n. 3, 1 agosto 1969).

³¹⁵ Ed. Isla, Río Piedras (Puerto Rico).

³¹⁶ *Ibid.*, pp. 18-19. La clara crítica nunca deja de tener la palabra justa que indica su pertenencia fundamental a la Iglesia. ¡Ha dicho muchas cosas que pocos tienen la valentía de decir!

despiertos, van de acá para allá, y hasta son capaces de hacer recados»³¹⁷. La obra es hasta irónica, pero un poco de humor hace también bien entre los hombres. Por su parte, «el sacerdocio es una víctima de un método, de una estructura, de una concepción de la Iglesia»³¹⁸.

En *Guatemala*, el 1 de marzo de 1970, el cardenal Casariego impone la censura a todos sus sacerdotes, seculares y religiosos sobre lo que escriban y hablen. Por su parte, el auxiliar monseñor Pellecer-Samayoa anunció que el padre Méndez Hidalgo, redactor de *El Quijote*, había sido suspendido *a divinis* por evadir dicha censura. Por otro lado, 94 sacerdotes constituyeron una «Confederación de sacerdotes diocesanos de Guatemala (COSDE-GUA)», desde 1969, y se fueron pronunciando frecuentemente sobre los acontecimientos regionales y nacionales. El diálogo obispos-sacerdotes se torna a veces áspero.

Desde *El Salvador* se impugnó el cardenato de monseñor Casariego en abril de 1969, y ante las críticas se dio a conocer un documento en el que se reflexionaba sobre el derecho a opinar³¹⁹.

Desde *Nicaragua*, un grupo de sacerdotes da a conocer un comunicado en el cual dice que las «autoridades son sobre todo las que están más capacitadas para hacer que cese la violencia»³²⁰, pero parecería que el Gobierno de Somoza no oye el llamamiento. En los Lagos de Managua, en una pequeña isla, junto al pueblo sencillo, se encuentra el monje Ernesto Cardenal, que ha sabido dar la bella nota poética, digna -y aun superior- de un Rubén Darío, a la Iglesia de la liberación. Sus *Salmos*, traducidos a todas las lenguas, son el testimonio de que algo está aconteciendo en América Latina.

En *Costa Rica*, la crítica de *La Nación* (diario local), donde se decía que la Iglesia no tiene derecho a intervenir en cuestiones políticas y económicas, dio ocasión a que 51 sacerdotes y el obispo Ignacio Trejos, auxiliar de San José, respondieran mediante un documento donde se dice que «el orden llamado temporal no es indiferente a la redención... Las exigencias de la moral evangélica comportan una dimensión social... Siguiendo la constante enseñanza de los Soberanos Pontífices enfatizamos que las

³¹⁷ *Ibid.*, p. 101.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 123. Lo que se dice de los obispos debe ser leído por éstos (pp. 165-216). «Hoy, el clero, tan marginado en el derecho canónico, tan marginado en el Concilio Vaticano II (?), y tan marginado en el corazón de muchos obispos, por más que digan lo contrario, le hace la misma pregunta a sus pastores: Iglesia mía jerárquica, ¿duermes?» (p. 265), inspirándose en la pregunta de Jesús a Pedro en Getsemaní.

³¹⁹ Cf. *IL ¿PP?* .pp. 265-268.

³²⁰ *Ibid.*, pp. 273-274, en mayo de 1968.

cuestiones políticas y sociales no son puramente económicas, sino que implican una cuestión ante todo moral y religiosa»³²¹.

En *Panamá* se contempló con admiración la obra pastoral del padre Leo Mahon³²² en la barriada de casi 60.000 habitantes de las afueras de la capital: San Miguelito, que comenzó en 1963. El conjunto de parroquias llegó a hacer de tal manera vital la vida comunitaria, que los diversos sectores fueron ofreciendo líderes capaces de ser ordenados diáconos y aun sacerdotes si hubiera habido posibilidad. La experiencia, única en América Latina, deberá ser estudiada como un caso piloto. El padre Leo, desde 1970, queda un tanto ligado al Gobierno dictatorial y se produce una crisis dentro del cuerpo dirigente. Panamá, entre otros, ha vivido además la experiencia política del padre Carlos Pérez Herrera, detenido y encarcelado el 23 de octubre de 1968, cuando se presentaba como candidato en las filas del Partido Panameño del doctor Arnulfo Arias. Elegido por mayoría aplastante, poco duró su triunfo, pues al demandarse la restitución del canal a EE.UU. se produjo el levantamiento de la Guardia Nacional. Por su parte, el padre Luis Medrano SJ, fue expulsado en 1969³²³. La muerte del santo sacerdote colombiano *Héctor Gallego* deberá ocuparnos largamente en el futuro.

En *Venezuela*, cien sacerdotes se solidarizaban en 1970 con el padre Wuytack, el 20 de junio, al expulsar a este último el gobierno DC (COPEI) de Venezuela. Los expulsa por haberse manifestado con otros huelguistas ante el Congreso Nacional; el padre es obrero, y junto a los 600.000 miserables de Caracas, nos declara: «He tratado de vivir según los principios y predicar el Evangelio de Jesucristo en Venezuela...»³²⁴ Poco después se comunica a cuatro sacerdotes españoles que no pueden entrar nuevamente en Venezuela.

En *Ecuador*, monseñor L. Proaño había hablado ya en 1967 sobre el compromiso sacerdotal (*¿Dudas? ¿Decepciones?*)³²⁵. Por su parte, 26 sacerdotes de Quito entregaron al arzobispo una carta el 24 de diciembre de 1968 en la que mostraban cierto malestar por hechos repetidos de autoritarismo: se les consulta (al *presbyterium* constituido) sobre la donación del edificio del seminario, pero no sobre el nombramiento del obispo

³²¹ *Ibid.*, pp. 238-239.

³²² Cf. Francisco Bravo, *The Parish of San Miguelito*. CIDOC, Cuernavaca 1966.

³²³ En el *Boletín-CELAM* (Bogotá), abril 1970, p. 3, se encuentra la alocución de monseñor Mc Grath en la TV, donde se critica dicha expulsión.

³²⁴ *ICI* 364 (1970), p. 16.

³²⁵ Inform. CIDOC, 67-170.

auxiliar. La carta es respetuosa, pero valiente, clara; un precedente³²⁶.

En 1970 es expulsado el padre Hernández, asesor de estudiantes y de gran actuación en Riobamba, como acto personal del presidente Velasco Ibarra. El hecho de la expulsión del sacerdote español (el segundo en pocos años) se transformó en un acontecimiento nacional, signo de una nueva situación. El Consejo Nacional de Sacerdotes, poco después, pidió al episcopado que se estudiase la supresión de las nunciaturas, y que las relaciones quedasen en manos de los obispos residenciales. Con la muerte de Rafael Espín, el Consejo se fue disolviendo.

En *Bolivia*, los presbíteros toman cada vez más conciencia: en 1969 seis sacerdotes fueron encarcelados por el golpe militar del 26 de septiembre, aunque recuperaron después la libertad. Cuatro sacerdotes obreros criticaron a la *Comibol*, empresa estatal confiscada en 1952, porque sólo se piensa en la ganancia y no en la persona de los mineros. En 1970 cuatro sacerdotes, tres de la OCSHA y un pastor protestante, deben dejar Bolivia. Los estudiantes se manifestaron en su defensa; hubo huelgas de hambre y gran conmoción en La Paz. Se tomó una catedral sobre cuyo trono se escribió, por parte de los estudiantes: «Ay de vosotros...» (Mt 23,1-3). Uno de los sacerdotes españoles de la OCSHA dijo: «Hay una Iglesia de oprimidos y otra de opresores». Numerosos documentos sacerdotales, desde el 1 de octubre de 1965, han ido haciendo escuchar la voz del clero³²⁷.

En *Paraguay*, los jesuitas son objeto de crítica por parte del Gobierno de ser subversivos, a lo que los obispos replican indicando la injusta acusación. Monseñor Aníbal Mena Porta, arzobispo de Asunción, da a conocer un documento «Sobre la violenta represión a sacerdotes y fieles en Asunción»³²⁸. Por su parte, los sacerdotes de la diócesis de Villarrica, en número de 75, defienden a su obispo, y «sienten orgullo de desmentir públicamente la calumnia de que el Señor Obispo de Villarrica sea un agitador e instigador de huelgas. Ahora bien, tanto el Señor Obispo, como su clero, no pueden menos que mirar con simpatía a todos los que defienden los derechos de la persona humana»³²⁹.

En *Uruguay*, el padre Juan Carlos Zaffaroni SJ, formado en Lovaina y París, después de sus experiencias en 1966 y 1967 fue invitado al Congreso

³²⁶ *IL ¿PP?*, pp. 245-249.

³²⁷ El muy valiente sobre los problemas del COMIBOL, del 6 de octubre de 1965; sobre la Iglesia en proceso de transformación, de febrero de 1968; sobre las reformas que proponen los sacerdotes en mayo de 1968 (*ibid.*, pp. 145-164).

³²⁸ *Criterio*, 13 noviembre 1969, po 778, enérgica condena.

³²⁹ *IL ¿PP?*, p. 380.

Mundial de Cultura de La Habana. De regreso, en febrero de 1968, encabezó una marcha de cortadores de caña de azúcar que recorrió todo Uruguay. Después de una arenga pronunciada en TV fue dada la orden de su detención, desapareciendo desde ese momento en la clandestinidad. En mayo de 1968, sacerdotes del norte uruguayo (de Tacuarembó y Melo) y sus respectivos obispos firman una carta sobre «los sufrimientos, angustias y esperanzas en los hombres de nuestra zona»³³⁰.

Ante tantos testimonios sentimos la tentación de citar unas líneas del padre brasileño Francisco Lage Pessoa, exiliado en México: «Cuando aparece, por excepción, un verdadero apóstol, que tiene el valor de recordar lo que es el verdadero cristianismo, es considerado, según los casos, como un político, un loco, un imprudente, un comunista infiltrado, un subversivo... Y hay que, apresarlo, condenarlo, expulsarlo del país»³³¹.

Sociográficamente, la situación es la siguiente:

NÚMERO DE SACERDOTES Y RELIGIOSAS EN AMÉRICA LATINA EN 1967

	<i>Nacionales</i>	<i>Extranjeros</i>	<i>Totales</i>
Sacerdotes diocesanos	16.300	3.260	19.560
Sacerdotes religiosos	10.908	12.121	23.029
Religiosas			116.102
Religiosas laicales			4.020

Boletín del DEVOC (Departamento de Vocaciones) del CELAM, 1970.

Unas últimas palabras sobre los *seminarios*. El decreto «Optatam totius Ecclesiae» del Concilio, y la sección 13 (Formación del clero) de las conclusiones de Medellín, se ocupan de la cuestión de los seminarios. Ya en 1964 monseñor Manuel Larraín había dicho que «todos los Concilios que se quieren pastorales exigen el renacimiento de los seminarios... Es necesario que la formación de los futuros sacerdotes sea más abierta al mundo..., se podrían hacer *stages* en el curso de los estudios en el mundo

³³⁰ *Ibid.*, p. 380.

³³¹ *La Iglesia y el movimiento revolucionario*, Ed. Nuestro Tiempo, México 1968, página 153.

obrero»³³². En Medellín se ve la dificultad que presenta la juventud actual a los antiguos moldes y de ahí, por ejemplo, «tensiones entre autoridad y obediencia», etcétera. Se contempla la posibilidad de reestructurar los seminarios a «base de equipos y pequeñas comunidades» (13, 6c). Así, poco a poco, todos los seminarios se han puesto en camino de una reforma fundamental. Tomemos algunos ejemplos. En 1966 se cerraba por poco tiempo el seminario de Mariana, con 115 seminaristas, «para poder reflexionar, explicaba monseñor Oscar Oliveira, una reforma a fondo del seminario». En una encuesta efectuada entre los seminaristas se evidenciaba que la mayoría se oponía al celibato. La cuestión ha sido estudiada en el I Congreso Continental de Vocaciones, que se celebró en Lima en noviembre de 1966, presidido por el arzobispo de México, monseñor Miranda.

A veces los acontecimientos se han precipitado y la confrontación ha sido más dura. En mayo de 1969 el obispo de Trujillo cerró el seminario de su diócesis y expulsó al cuerpo directivo. Los 26 seminaristas hicieron una declaración pública el 24 de marzo y defendieron al padre Shanahan, de la parroquia del Sagrario, que era ocupada por laicos. Por su parte, los seminaristas dijeron: «Ocuparemos por tiempo indeterminado el seminario»³³³. El seminario de los franciscanos de Lima, desde enero de 1970, se organiza en pequeñas comunidades: un seminario en contacto con el pueblo. La misma experiencia es intentada en el Máximo de San Miguel de los Padres Jesuitas (Buenos Aires), y un poco en todas partes. Pero no siempre todo es pacífico. En Cochabamba, el episcopado dio en 1965 el seminario mayor a jóvenes sacerdotes españoles (OCSHA). En 1970 se cierra el seminario y se envía a los directores del mismo al barrio pobre Villa Bush. Ya en 1966 habían creado pequeñas comunidades en el seminario de Cochabamba, pero los obispos vieron que los seminaristas se tornaban «arrogantes».

La situación no ha mejorado todavía. En Quito, 43 de 50 seminaristas abandonaban el seminario, porque «no quieren pertenecer a una Iglesia que no cambia sus estructuras superadas y no se compromete en favor de los pobres»³³⁴. Los seminarios, igualmente, se encuentran en crisis de crecimiento, que tiende en general a aproximarse a la vida cotidiana del pueblo, a unificar filosofía, exégesis y teología, a acortar los estudios a unos cinco o seis años, a permitir sacerdotes aptos para vivir la vida de la Iglesia ante la nueva situación. Pero la reforma no ha sido comenzada en todas partes, ni mucho menos.

³³² *ICI* 231 (1964), p. 15.

³³³ Cf. *IDOC-International*, n. 4, 15 junio 1969.

³³⁴ *ICI* 357 (1970), p. 17.

c) Actitud de los religiosos y religiosas

En este apartado queremos sólo avanzar algunos aspectos del movimiento de renovación que se viene observando en los religiosos de América Latina.

Como resultado de una visión sociográfica sobre el pasado, podríamos obtener el siguiente cuadro:

FUNDACIONES DE INSTITUCIONES RELIGIOSAS
EN PAÍSES DE AMÉRICA LATINA

Fechas	Instituciones masculinas %	Instituciones femeninas %
Siglos XV y XVI	6,51	1,34
Siglos XVII y XVIII	3,35	4,24
Siglos XIX	19,01	16,50
1900 a 1920	13,56	13,71
1921 a 1945	20,07	20,74
1946 a 1955	18,31	17,28
1956 a 1965	13,91	22,85
1966 a 1971	5,28	3,34
	100,00	100,00

Fuente: Estudio sociográfico de los religiosos... Perspectivas, CLAR, Bogotá 1971, p. 26.

«La gráfica da idea bien clara de la aglomeración que se ha producido a partir del siglo XIX en cuanto a las fundaciones. En un principio se adelantaron los religiosos (siglos XV y XVI) a las religiosas, disminuyendo luego la afluencia a América Latina. En el siglo XIX, dado el florecimiento de congregaciones religiosas, es bien comprensible el aumento en cuanto a la venida, tanto por parte de religiosos como de religiosas, con datos muy aproximados. A comienzos del siglo XX continúa el aflujo, que se acentúa a partir de mitad de siglo, sin duda merced al llamamiento extraordinario que se ha hecho en la Iglesia a favor de América Latina, y también parece influir la Segunda Guerra Mundial. Un análisis socio-

lógico en profundidad permitiría detectar otras variables que han condicionado esta corriente»³³⁵.

En cuanto al número de religiosos, éstos son hoy en América Latina más numerosos que nunca.

TOTAL DE RELIGIOSOS Y RELIGIOSAS EN AMÉRICA LATINA (1970)

Países	Religiosos	Religiosas
Argentina	4.150	14.070
Bolivia	835	1.800
Brasil	11.524	41.998
Colombia	4.112	20.780
Costa Rica	220	968
Cuba	-	-
Chile	2.343	4.924
Ecuador	1.564	4.145
El Salvador	369	818
Guatemala	650	850
Haití	420	1.000
Honduras	116	282
México	1.909	23.630
Nicaragua	265	687
Panamá	249	410
Paraguay	429	751
Puerto Rico	599	1.500
Perú	2.514	4.581
Rep. Dominicana	486	1.285
Uruguay	693	1.592
Venezuela	1.706	4.100
TOTAL:	39.813	130.187

Fuente: *ibid.*, p. 27.

Estos números, sin embargo, poco dicen si no se los compara con la población total de los países y con el grado de renovación misionera que poseen las comunidades. Es por ello por lo que la Confederación Latino-

³³⁵ *Estudio sociográfico de los religiosos y las religiosas en América Latina*, ed. cit., página 26.

americana de Religiosos (CLAR), fundada en 1958, adquiere mucha mayor significación, al ser el centro autoconsciente continental de dicho proceso de renovación. La CLAR, que reúne las Conferencias de Superiores Mayores de todos los países latinoamericanos, celebró su primera I Asamblea General en mayo de 1960 en Lima. En ese entonces eran solamente 113.000 las religiosas y 21.000 los sacerdotes religiosos³³⁶.

Gracias a la presencia activa del P. Daniel Baldor SJ, cubano, secretario general de la CLAR, los religiosos transitaron los años anteriores al Concilio y pudo verse ya en la n Asamblea General de Río, en agosto de 1963, lo mucho logrado. El «Encuentro de Cuernavaca» del 4 de junio había preparado el camino. En ese mismo año se elige como presidente de la Conferencia de Religiosos de Chile al P. Edward, que en 1965 será nombrado presidente de la CLAR. Se establecen contactos con los religiosos de Canadá, Estados Unidos y Europa, aunque la primera participación del P. Edward en el CIPOP (Catholic Inter-American Cooperation Program) será sólo en enero de 1965.

Para el Concilio, la CLAR prepara numerosas encuestas, a las que deben agregarse reuniones de reflexión como la de Viamao (Porto Alegre), con la participación de teólogos como Comblin y Daniélou, donde se habla todavía de una «teología de la pastoral de conjunto». En el Concilio, la participación de los religiosos latinoamericanos se hace sentir y de ahí que los decretos lleven alguna de sus sugerencias. Un tiempo nuevo ha comenzado, ya que «la renovación adecuada de la vida religiosa abarca a un tiempo, por una parte, la vuelta a las fuentes de toda vida cristiana ya la primitiva inspiración de los institutos, y, por otra, una adaptación de los mismos a las diversas condiciones de los tiempos»³³⁷.

En todo el continente se vio, inmediatamente finalizado el Concilio, una innumerable cantidad de experiencias de compromiso, de apostolado, de organización de la vida religiosa. Incluso la formación en el noviciado y

³³⁶ *Boletín de la CLAR*. III, 1 (1965), p. 1. Como bibliografía mínima para este tema debe consultarse el citado *Boletín*. cuyo n. I, 1 es el de enero de 1963; además, la *Colección CLAR*. desde el n. 1, *Renovación y adaptación de la vida religiosa en América Latina* (51 ed., 1971), que en 1971 había superado ya los 12 libros; y *Perspectivas*, desde el n. 1, *La pobreza evangélica hoy* (1971), que en el mismo año publicó tres libros. Téngase en cuenta para una reflexión, además, el decreto del Concilio Vaticano II *Perfectae caritatis* aprobado en el IV período conciliar (28 de octubre de 1965) (cf. Ed. Paulinas, op. cit., pp. 410ss), y en la II Conferencia General de Medellín el parágrafo 12, *Religiosos* (ed., cit, pp. 191ss., y también en *Misión del religioso en América Latina*, Colección CLAR, 5, Bogotá, 59 ed. 1971, pp. 19ss).

³³⁷ *Perfectae caritatis*, n. 2 (ed. cit, p. 411).

los estudios cambiaron. En el I Congreso Latinoamericano de Vocaciones, en noviembre de 1966, pudo sin embargo notarse ya un debilitamiento generalizado en el número de postulantes, que se irá acentuando en los años subsiguientes. La III Asamblea de la CLAR, en diciembre de 1966, con 70 delegados marca ya un camino hacia Medellín. Fue elegido como secretario general el P. Luis Patiño OFM, colombiano, y para las religiosas la Hna. Agudelo CM, también colombiana. El padre Arrupe SJ se reúne con la CLAR y efectúa una revisión profunda de la Compañía de Jesús en Río de Janeiro, concluyendo que se hacen necesarias «transformaciones audaces que renueven radicalmente las estructuras, como único medio de realización de la paz social [en el continente]»³³⁸.

En Medellín, en la II Conferencia General del CELAM, estuvieron representados de hecho los religiosos por la CLAR, ya que los trece religiosos miembros efectivos eran coordinados por el presidente de la CLAR, el P. Manuel Edward SS.CC. y por el P. Patiño OFM. Entre los miembros participantes se podían contar además tres religiosas³³⁹. El lenguaje y la inspiración del documento final sobre religiosos tiene todavía un sentido «desarrollista» aunque muy comprometido. «El religioso -se nos dice- ha de encarnarse en el mundo real y hoy con mayor audacia que en otros tiempos: no puede considerarse ajeno a los problemas sociales, al sentido democrático, a la mentalidad pluralista de los hombres que viven a su alrededor»³⁴⁰, principios en consonancia, por ejemplo, con la experiencia chilena de esos tiempos, cuando gobernaba el demócrata-cristiano Eduardo Frei. Cuando se habla de «Vida religiosa y participación en el desarrollo» se habla sólo de «desarrollar y profundizar una teología y una espiritualidad de la vida apostólica»³⁴¹, advirtiendo que «no han de intervenir en la dirección de lo temporal»³⁴².

En esos días, en Bogotá, del 15 al 25 de agosto de 1968, la Orden más antigua de América celebró el I Encuentro Franciscano de América Latina, con asistencia del ministro general Fr. Constantino Koser. Es bello escuchar al comienzo del documento las exigencias que obligan a los franciscanos por su «arraigo en la vida e historia de los pueblos de América, y aun

³³⁸ *Boletín de la CIAR*. VI, 8 (1968), p. 8.

³³⁹ *Ibid.*, VI, 9-10 (1968). En este número consta el documento «Misión del religioso en América Latina», que además fue editado como un librito de la «Colección CLAR», 5.

³⁴⁰ *Documento final de Medellín*, 12. Religiosos, 3 (Ed. Paulinas, p. 192).

³⁴¹ *Ibid.*, nn. 10-11, p. 196.

³⁴² *Ibid.*, n. 12, p. 197.

desde la gestación de su descubrimiento»³⁴³, pero más todavía aquello de que «apoyamos, pues, los ensayos debidamente planificados que se propongan, encaminados a mentalizar a los religiosos y a educar a nuestros jóvenes en el recto uso de la libertad y de la responsabilidad»³⁴⁴. Después de un largo estancamiento teológico pastoral, la Orden franciscana está dando en América Latina importantes signos de una profunda renovación; y es de esperar todavía mejores frutos, ya que el proyecto de pobreza profética de Francisco de Asís se adecua admirablemente a la realidad actual latinoamericana.

De igual manera, la segunda Orden en antigüedad en América, la dominica, realizó un Encuentro de Provinciales y Vicarios Dominicos de América del Sur, del 30 de junio al 5 de julio de 1969 en La Paz, en cuyas conclusiones se lee que «la urgencia de los problemas suscitados nos impele a adecuar nuestra acción con las grandes líneas del Concilio Vaticano II, las Conclusiones de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Medellín, y las decisiones del último Capítulo General de la Orden, expresadas en las *nuevas* Constituciones, *para integrarnos en el mundo actual*»³⁴⁵. Poco a poco, todas las Ordenes y Congregaciones han ido adecuando su vida y proyectos al Concilio y Medellín.

Un tema nuevo ha sido, en esta época, «la valoración de la mujer en la Iglesia»³⁴⁶, que con el tiempo significará un replanteamiento del sentido de la mujer y su liberación como consagrada.

La IV Asamblea General de la CLAR se celebró en Santiago de Chile del 3 al 13 de diciembre de 1969. Se constata ya un nuevo estilo de vida religiosa que se va abriendo camino. Retorno a pequeñas comunidades en

³⁴³ *La vida religiosa en América Latina*. Respuestas y compromisos, Colección CLAR 8, Bogotá 1970, p. 23.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 30.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. II. Véanse en este libro de la «Colección CLAR 8» las conclusiones de la III Conferencia Latinoamericana de Provinciales de los Hermanos de las Escuelas Cristianas, las conclusiones del I Encuentro Latinoamericano de Inspectores Salesianos, y la Carta de los superiores provinciales de la Compañía de Jesús que trabajan en América Latina, y de esta última en especial cuando dice que «la Compañía de Jesús desea dedicar más miembros a estas obras, tratando siempre de responsabilizar *a los mismos hombres del pueblo que protagonicen su propia liberación*» (*ibid.*, p. 72).

³⁴⁶ *CLAR VII*, 9 (1969), pp. 1-2. Véase mi conferencia sobre «La liberación de la mujer en la Iglesia», en CIDAL (Cuernavaca) III, 3 (1972), pp. 36-44, donde decía en una frase: «Se consagra la relación erótica varón-mujer y la relación de maternidad físico-real para realizar en el nivel pedagógico y político la máxima libertad de la exigencia profética de la fe» (p. 43). Del 27 de junio al 3 de julio de 1971 se realizó en Bogotá un encuentro sobre «Problemática de la vida religiosa femenina en América Latina» (cf. *CLAR IX*, 7 [1971], p. 1).

todas partes de América Latina; creciente compromiso político por parte de los religiosos jóvenes; apertura al mundo de los pobres y cambio de trabajos tradicionales (como las escuelas); etc.

Del 16 al 20 de marzo de 1970 hubo una importante reunión de obispos y responsables religiosos en América Central y Panamá, donde se pudo constatar que «faltan vocaciones nacionales para la vida religiosa y las pocas que hay están en gran número fuera de sus países de origen», por otra parte, «la mayoría de las congregaciones no tienen superiores a nivel nacional; esto dificulta la integración de los religiosos en la pastoral nacional»³⁴⁷.

Del 25 de enero al 26 de marzo de 1972 se celebró en Medellín el I Curso para Provinciales de América Latina, experiencia que por su fecundidad se acordó repetir en el futuro. De la misma manera, del 1 al 6 de agosto, tuvo lugar en Guatemala el I Encuentro de Superiores de Religiosos de Centroamérica.

Por último, recuérdese todavía la I Reunión Interamericana de Religiosos de Canadá, Estados Unidos y Latinoamérica, habida del 7 al 12 de febrero de 1971 en la ciudad de México, donde se comienza a coordinar el esfuerzo de todo el continente.

Entre los grandes documentos que han movido a la reflexión debe contarse el que bajo el título de «La vida según el Espíritu» ha dado actual inspiración a la tradicionalmente llamada «espiritualidad», conclusión de la primera etapa de estudio realizada en Buenos Aires entre el 12 y el 19 de febrero de 1972. El segundo documento, «Vida religiosa y situación sociopolítica en América Latina», fue inicialmente elaborado en mayo de 1972, en Montevideo, y recibió en noviembre de 1973 su redacción definitiva en la reunión de Mendoza. El tema de este último documento ha suscitado, como es de suponer, mayor número de comentarios, ya que entra de lleno en el compromiso más significativo de los religiosos hoy.

Una descripción destallada de la labor profética realizada por tantos religiosos latinoamericanos -que los ha llevado a dar la vida por Cristo, y que como a los dominicos de São Paulo les ha exigido soportar la picana eléctrica, o la cárcel, como a algunos padres de Maryknoll- será el tema de futuros trabajos.

En la V Asamblea de la CLAR, celebrada del 17 al 27 de enero de 1973 en Medellín, fue elegido como nuevo presidente el P. Carlos Palmés SJ.

³⁴⁷ CLAR, VII. 3 (1970). pp. 4-5.

d) Actitud de los cristianos

No hemos querido hablar de la actitud de los «laicos». Nuestra Iglesia, tal como es en América Latina (pero igualmente en Europa y en todo el mundo), es todavía sumamente «clerical» (en el sentido definido de estar bajo la casi exclusiva dirección del que por «profesión» temporal es clérigo). Paradójicamente, en el Concilio Vaticano II es cuando la influencia de los laicos, e incluso su presencia numérica, ha sido la más baja en toda la historia de la Iglesia. Los laicos, en la cristiandad, estaban representados equívoca pero efectivamente por los emperadores, reyes, delegados de los gobiernos. En el Vaticano I las representaciones de los Estados europeos llegaron hasta la redacción de ciertos documentos importantes. La Iglesia se ha liberado de esa influencia política de los Estados, lo cual es positivo, pero ha reducido dentro de ella al laicado a ser una masa dócil, a la que se enseña, que obedece, que colabora. Participan en las reuniones como «observadores» u «oyentes» (y solo los dirigentes de los movimientos de AC o paralelos), pero los grandes intelectuales cristianos universitarios, los que están comprometidos, en los niveles más altos de la vida política, etc., no llegan a ser parte constitutiva de los organismos ejecutivos de la Iglesia. Ni el CELAM, ni las Conferencias episcopales nacionales, ni las Facultades de Teología aceptan en pie de fraternal igualdad al cristiano bautizado (cuando se trata de teología, filosofía, sociología, y aun interpretación de lo cotidiano a la luz de la fe). Mucho es lo que se deberá caminar. En verdad ni el en Vaticano II, ni en Medellín, la hora de los cristianos bautizados ha llegado todavía³⁴⁸.

aa) Lucha y vida de las comunidades en la base

Influenciado por la costumbre de la época, el cristiano ha perdido su antigua pasividad (en algunas regiones). Monseñor Raimundo Caramuru, secretario de la Conferencia de obispos de Brasil, analizando la situación, indica que «las tensiones entre los grupos de laicos esclarecidos y la jerarquía es cada vez más constante, hoy, y es posible que no se llegue a dominar

³⁴⁸ Véase el decreto *Apostolicam actuositatem*, del Vaticano II, y la sección 10 («Movimiento de laicos») de Medellín, que fue aprobada con muchas dificultades. El CELAM tiene un Departamento del apostolado de los laicos, que se reunió el 17-9 de octubre de 1966 en la *VI Semana Interamericana de AC* (Buenos Aires), y el *Congreso Regional de América Latina*, bajo la presidencia de monseñor Dammert Bellido. Las conclusiones de estos encuentros fueron «severas» con respecto a la Iglesia jerárquica.

rápido este problema. Muchos laicos se declaran escandalizados por ciertos aspectos institucionales de la Iglesia»³⁴⁹. Frecuentemente hay reuniones de reflexión -como la realizada en Moreno, y cuyo texto final fue firmado el 28 de agosto de 1966 en Argentina-³⁵⁰, pero muchas veces son actuaciones directas de protesta.

En Uruguay, por ejemplo, el 20 de junio de 1965 se lleva a cabo una manifestación de estudiantes católicos contra la actuación del nuncio apostólico, monseñor Forni, porque, dicen, «detiene la Iglesia del Uruguay impidiendo que se cumpla el Concilio». El 4 de abril de 1966, en la calle Albariños 200, en Buenos Aires, un joven grita junto a los barrotes de la iglesia «Corpus Domini»: «...no pensamos atenuar la lucha por conseguir aquello que desde el fondo de nuestras conciencias de cristianos nos pide la Iglesia de Cristo: una Iglesia sin lujos, sin intereses creados, sin hipocresías, sin aburguesamiento; queremos el *aggiornamento* pedido por Juan XXIII en Argentina»³⁵¹. El templo estaba ocupado por una veintena de laicos, quienes expresaban su disconformidad por el alejamiento del padre Néstor García Morro. Hay carteles; hay oposición al nombramiento del nuevo cura que ha sido designado sin consulta previa. Es la primera vez en la historia de la Iglesia latinoamericana que sucede algo semejante. En Chile, en Santiago, el 11 de agosto de 1968, unos trescientos laicos y un grupo de sacerdotes toman la catedral, en nombre de un movimiento de «Iglesia joven». Piden mayor diálogo y flexibilidad estructural en la jerarquía³⁵². En México una parroquia, la del Dulce Nombre de María, de la diócesis de Tlalnepantla, protesta por el cambio de su párroco. El 5 de enero de 1970, cuando toma posesión el nuevo cura, unos treinta fieles enlutados se acercan a recibirlo³⁵³. En la República Dominicana, en 1969, obreros de la empresa Metaldom, despedidos, ocuparon pacíficamente la catedral de Santo Domingo para expresar su protesta y pedir ayuda. En 1970, en Nicaragua, numerosos laicos ocuparon iglesias de la capital para protestar contra las torturas. En Perú, huelguistas de la fábrica de tejidos Texoro, apoyados por el obispo y sacerdotes, viven en la iglesia de San Martín de Porres, de Lima. Por entonces, diciembre de 1969, el cardenal abandona su palacio para vivir en un barrio humilde y cuatro canónigos de Trujillo renuncian a su sueldo pagado por el Estado. En Lima siguen las

³⁴⁹ Cf. *ICI* 285 (1967), p. 7, declaración entre el 127 y el 31 de enero de 1967.

³⁵⁰ *Los católicos posconciliares*. supra, pp. 269-270.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 159; *ICI* 263 (1966), p. 8.

³⁵² *ICI* 306 (1968).

³⁵³ *ICI* 329 (1970), p. 11.

ocupaciones pacíficas de iglesias en 1970: ahora son 300 obreros de «Mariana Nacional», que estando en huelga viven en la iglesia de San Sebastián; 250 de «Fénix» viven en Jesús Obrero³⁵⁴. En Bolivia, numerosos cristianos piden la renuncia del arzobispo y toman la catedral de Cochabamba el 17 de abril de 1970, en defensa de los sacerdotes de la OCSHA. En Guatemala, el 4 de julio del mismo año, se hacen marchas callejeras (de un movimiento de «cristianos de renovación») pidiendo igualmente la partida del cardenal Casariego (que había sido secuestrado, por otras razones, en marzo de 1968). Estos ejemplos, entre otros muchos, nos manifiestan un hecho nuevo: los laicos comienzan a expresarse, creando una opinión pública, haciéndose presentes de manera a veces violenta, otras acogedora; pero, de todos modos, se los tendrá que tener en cuenta cada vez más.

No se piense que todos los movimientos de fuerza proceden de grupos que quieren renovación. En la iglesia de Nuestra Señora del Socorro, de La Plata, (Argentina), el 4 de enero de 1971, un movimiento de laicos impidió la toma de posesión del nuevo cura por ser tachado de «tercermundista», y aunque se hizo presente con un técnico cerrajero no pudo entrar en su iglesia parroquial. En Colombia, grupos tradicionalistas fundan un movimiento anti-Golconda, dirigido por el padre Jairo Mejía Gómez, secretario general de la Comisión litúrgica de la diócesis de Medellín³⁵⁵. En Uruguay, en dicho año, grupos de cristianos piden al nuncio que condene todo tipo de violencia; por su parte, la derecha lanza una campaña contra monseñor Parteli y las críticas surgen de su propia curia y de católicos de renombre. En 1968 se organizan en Brasil diversos grupos contrarios al movimiento «Acción, Justicia y Paz» de Dom Helder; distribuyen panfletos. Se piensa que pueden ser incluso sacerdotes de alguna manera relacionados con el concejal de Recife Vanderkok Vanderlei.

Acción Católica, mientras tanto, sufre una crisis profunda y, como el sacerdocio, deberá redescubrir su función en la situación presente. La llamada AC no especializada o parroquial no logra trascender una función de cooperador eclesial del culto. En 1965 se reunieron 50 asesores y 40 dirigentes de AC, produciéndose graves discusiones sobre el sentido y destino de la misma³⁵⁶. En la reunión de julio del mismo año, en Cerro Alegre (Perú), se llegó a un acuerdo en cuanto a la coordinación de los movimientos laicos, en América Latina³⁵⁷. La AC especializada, en cambio, sopor-

³⁵⁴ *ICI* 353-354 (1970).

³⁵⁵ *ICI* 359 (1970), p. 19.

³⁵⁶ *ICI* 241 (1965), p. 23.

³⁵⁷ *Directorio*, CELAM, 1968, p. 43.

tando igualmente una profunda crisis, ha encontrado en los compromisos históricos un camino a seguir. La ACO argentina, por ejemplo, denunciaba el 20 de marzo de 1967 la actitud antisocial del Gobierno, en Buenos Aires: «Ante los hechos de un Gobierno que se dice cristiano... nos vemos obligados a declarar que el Gobierno nada tiene que ver, ni con la palabra de Jesús expresada en el Evangelio, ni con la doctrina de la Iglesia manifestada recientemente en el Concilio»³⁵⁸. La ACO del Nordeste brasileño delataba continuamente las injusticias que se cometían en su región.

Por su parte, el sindicalismo cristiano tiende a la desconfesionalización, y a la radicalización. Las críticas no sólo van contra el imperialismo americano, sino también contra los que se unen a él. Así, por ejemplo, en 1970, en Santo Domingo, la CASC (Confederación Autónoma de Sindicatos Católicos critica al Vaticano por ayudar a los países subdesarrollados por intermedio del BID y la OEA (Organización de los Estados Americanos), porque a su juicio ambos organismos son instrumentos de la dominación norteamericana que oprime a América Latina. En esa misma línea debe situarse la carta abierta a Pablo VI en su viaje a Bogotá, escrita por la CLASC, en representación de los 5 millones de afiliados, el 18 de julio de 1968. En lenguaje obrero, directo y sincero dice en un momento el documento: «Sabemos, hermano Pablo, que todos los obispos de América Latina se van a reunir en Medellín para discutir el papel de la Iglesia en el mundo latinoamericano de hoy. Nosotros creíamos, en un principio, que en esta asamblea de todos los príncipes de tu Iglesia, podían participar algunos laicos comprometidos concretamente en las tareas diarias de promoción y desarrollo de los pueblos, y que formaran parte al mismo tiempo de organizaciones de base popular. Cuando algunos dirigentes sindicales fueron a pedir que se invitara a representantes de organizaciones populares, representativos de obreros y campesinos, tus mismos príncipes eclesiásticos respondieron que "no querían elementos conflictivos en esa reunión de Medellín". Y sabes, ellos tienen razón. Somos conflictivos. Profundamente conflictivos, porque representamos hace mucho tiempo la acción más allá de las palabras; el compromiso militante y revolucionario más allá del verbalismo»³⁵⁹. «¿Y sabes entonces quiénes van a ir a esta asamblea eclesiástica como laicos? Los técnicos, los profesionales, personalidades de prestigio, muchos de ellos vinculados, directa o indirectamente a los grupos dominantes... Pero esto es como siempre, y aquí nada ha cambiado en

³⁵⁸ ICI 285-286 (1967).

³⁵⁹ *IL ¿PP?* .pp. 88-89.

la Iglesia... Pareciera que hoy está más de moda estudiar sociología, economía, ideología, ciencias políticas y administrativas, psicología. Como que se ha olvidado la teología y sobre todo la pastoral popular... Hay muchos "campeones" ahora en tu Iglesia que quieren la redención social de los trabajadores, aun a pesar de los trabajadores y sin contar con los propios trabajadores»³⁶⁰. Esta carta debe ser tomada muy en serio. Procede de un grupo de cristianos que hace más de veinte años que lucha día a día por su fe. Ha sido escrita con amor, con claridad, con valentía, y no es «una carta más» de las que fueron enviadas al Papa.

Con motivo de la Conferencia de Medellín se reunió en Lima, en julio de 1968, un Seminario para responsables latinoamericanos de Movimientos de Apostolado de los laicos, que envió al presidente del CELAM una carta donde se criticaba el documento de base. Se nos dice que «hay una característica que nos parece esencial dentro de la situación latinoamericana, no sólo económica sino social y culturalmente, y es la dependencia económica, política y cultural que nuestros países sufren con respecto a las metrópolis capitalistas... Nosotros creemos que, sin descuidar los problemas que nacen del citado fenómeno, es indispensable buscar soluciones fuera de los marcos ideológicos capitalistas»³⁶¹.

Un signo de la actitud de los cristianos fue la reacción que asumieron ante la encíclica *Humanae vitae*. En 1966 se había discutido en un *forum* en Perú la posición de los cristianos latinoamericanos ante la regulación de nacimientos. A la luz de la encíclica, el cardenal chileno Silva Henríquez se declara sobre la cuestión³⁶². Poco después lo hace el episcopado mexicano³⁶³. Por su parte, *El Catolicismo* (Bogotá) ataca el plan del Gobierno sobre la regulación de nacimientos, aunque la prensa en general se opone violentamente a la Iglesia. El cardenal Concha, que primeramente está expectante, termina por condenar el control de la natalidad³⁶⁴; lo que el episcopado colombiano corroborará tiempo después³⁶⁵. En general, la actitud fue la siguiente: grupos minoritarios de cristianos, con formación más personal, tendió a rechazar las razones morales dadas por el Papa al control de

³⁶⁰ *Ibid.*, pp. 89-90.

³⁶¹ *Ibid.*, pp. 63-64. Esta claridad no se ve en las conversaciones de Cerro Alegre (Cañete, Perú) del 6-9 de marzo de 1962 («Encuentro de reflexión»), aunque abrieron nuevos caminos: «Los marxistas precipitan la revolución desde fuera (de América Latina), los cristianos la empujan desde dentro» (p. 33).

³⁶² Cf. *Mensaje*, agosto 1977, pp. 362-363.

³⁶³ Cf. *Christus* (Méx.), octubre 1967, pp. 946-949; enero-junio 1969, pp. 8-11.

³⁶⁴ *El Catolicismo* (Bogotá), 19 de marzo de 1967.

³⁶⁵ *Ibid.*, del 10 de noviembre de 1968, p. 21.

la natalidad (como ocurría en general en Europa). Las masas populares, que no están instruidas personalmente ni en un catolicismo ilustrado ni en la regulación de la natalidad, tomaron todo hasta con indiferencia. Ciertos grupos católicos, que se sintieron obligados por la encíclica pero que no pensaban poder cumplirla, se alejaron momentáneamente de la Iglesia. La jerarquía apoyó en general la encíclica por las razones explícitas que ella daba. Los grupos más concienzados, de orientación populista, apoyaron la encíclica por su oportunidad política y su importancia histórica: una numerosa población en los países llamados subdesarrollados y efectivamente dependientes significará la posibilidad de una futura liberación; la estabilización demográfica en estas regiones del globo podría estabilizar definitivamente la situación presente.

Ante la crisis de muchas de las experiencias pastorales de la «nueva cristiandad», tales como el último intento de evangelización masiva en la que consistieron las misiones generales de grandes radios urbanos³⁶⁶, que se efectuaron en muchas regiones latinoamericanas, se ha venido descubriendo desde hace tiempo una forma cristiana de vida en comunidad que parece llamada a significar un camino con futuro. Las pequeñas comunidades de vida de las religiones no cristianas (por ejemplo, en Brasil, espiritismos, sincretismos de origen africano, etc.) o no católicas (como los grupos pentecostales) venían mostrando que el encuentro de los fieles en grupos donde las relaciones pueden personalizarse significan una manera concreta de poder vivir el Evangelio. Así surgió la experiencia católica pastoral de las «comunidades de base», en Brasil.

El Concilio Vaticano II había, de una manera fundamental, indicado la cuestión³⁶⁷, pero sólo en Medellín adquiere una formulación explícita: «La vivencia de la comunión a que ha sido llamado, debe encontrarla el cristiano en su *comunidad de base*: es decir, una comunidad local o ambiental que, corresponda a la realidad de un grupo homogéneo, y que tenga una dimensión tal que permita el trato personal fraterno entre sus miembros»³⁶⁸. «La comunidad cristiana de base es así el primero y fundamental núcleo eclesial»³⁶⁹. Cuando monseñor Fragozo nos dice que en su diócesis del Nordeste brasileño existen diez parroquias que tienen unas 150 comuni-

³⁶⁶ Por ejemplo, véase la «Carta pastoral sobre la misión general» de monseñor Emilio Tagle Covarrubias, arzobispo de Valparaíso (en *La Revista Católica* [Santiago], mayo-agosto 1963, pp. 3843-3847).

³⁶⁷ Constitución *Lumen gentium*, nn. 8-14.

³⁶⁸ *Medellín*, 15. Pastoral de conjunto, III, n. 10 (p. 233).

³⁶⁹ *Ibid.*

dades en cada una de ellas, es decir, 1.500 en la diócesis, se puede comprender que esta experiencia puede significar la esperanza de la reconstrucción de una mediación entre la comunidad impersonal y anónima parroquial y el creyente individual³⁷⁰.

Las numerosas experiencias del Nordeste del Brasil, tales como la parroquia de Ponce Carvalhos del padre Gerardo, o en Colombia, en Girardot gracias al padre Beltrán, o en Panamá, en San Miguelito bajo la inspiración del padre Leo Mahon, o las llevadas a cabo en Santiago de Chile, u otro tipo de movimientos, como el Familiar Cristiano o el de Educación de Base (fundamentado por Paulo Freire, que por su parte ha ayudado a numerosas comunidades de base, como en Santiago de Chile en su exilio), muestran que en este tiempo auroral no debe pensarse que «todo está perdido». Las comunidades de base, de tipo desarrollo liberador, de evangelización o litúrgico, deberían ser objeto de especial ocupación del Departamento Pastoral del CELAM, de las Iglesias en las respectivas naciones y en las diócesis. Es en este nivel donde la Iglesia efectuará el paso de cristiandad a comunidades religiosas en una sociedad pluralista, donde la fe existencial educará al cristiano cotidiana y prácticamente, donde el catecumenado recobrará su sentido plenario como en las comunidades del Imperio romano antes de Constantino. El líder cristiano, el diácono, nuevos tipos de actividades pastorales (ministerios renovados hasta en el orden sacerdotal) nacerán ante la vida que surgirá *desde abajo*: la Iglesia popular, Pueblo de Dios, pero no ya con el sentido triunfalista y masivo de la cristiandad.

Ya en 1964, en Río Grande do Norte, en Brasil, se permitió a religiosas, como vicarias generales, dirigir las plegarias, realizar trabajos sociales, catequizar, dirigir el culto. De igual manera, en 1964 el cardenal Silva Henríquez permitió predicar a los laicos en las misas del domingo. Toda la gestión económica eclesial deberá ahora cambiar de organización. Por ejemplo en Chile, en 1970, veinticuatro diócesis del país deciden que la Iglesia no dependerá sino de donaciones recibidas sistemática y voluntariamente de los fieles. Todos estos son pequeños «retoques» a un cambio de fondo que sólo las *comunidades de base* y las nuevas funciones ministeriales podrán cumplir enteramente.

³⁷⁰ Cf. R. Laurentin, *L'Amérique latine a l'heure de l'enfantement*. p. 112 (cf. pp. 52ss, 61ss, 69ss). Puede consultarse José Marins, *A comunidade eclesial de base*, São Paulo 1967; Antonio Alonso, *Comunidades eclesiales de base*. Sígueme, Salamanca 1970.

bb) El cristiano, su compromiso político y social

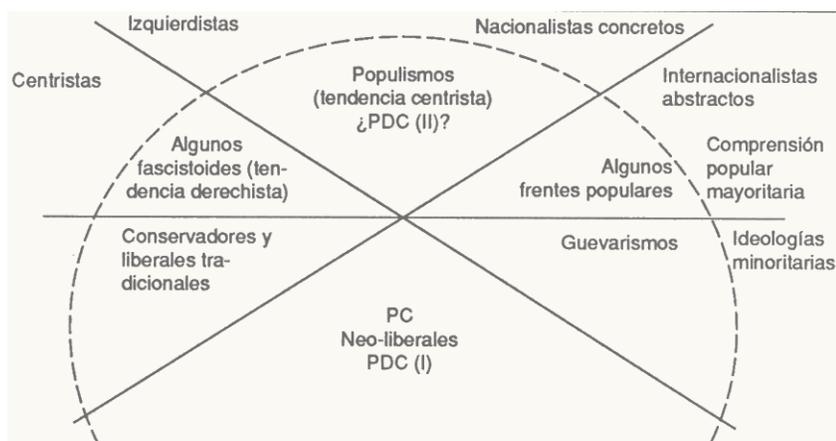
En muy pocos años se ha dado una maduración asombrosa. La etapa anterior (1930-1961) había estado marcada al nivel político por la constitución de la Democracia Cristiana, a partir del desprendimiento de grupos de jóvenes de los partidos conservadores. Así surgió la DC chilena en la década 1930-1940 (primero como la Falange), en 1946 aparece el Partido Social Cristiano COPEI en Venezuela, en 1947 surge la ODCA (Organización Demócrata Cristiana de América), en 1954 se funda el PDC en Argentina y el Social Cristiano en Bolivia, en 1956 en Perú y Guatemala. En 1958 el PDC chileno participa por vez primera en las elecciones nacionales. En 1959 se funda la JUDCA (Juventud Demócrata Cristiana de América). En 1960 se crea el PDC en El Salvador, Paraguay y Panamá; en 1961, en la República Dominicana (PRSC); en 1962, el PDC uruguayo (de la Unión Cívica); el PDC brasileño obtiene 2 senadores y 21 diputados; en 1963 aparece el PDC en Costa Rica; en 1964 en Ecuador, y el PSDC en Colombia; en Bolivia se unifican diferentes partidos en el PDC boliviano. El 4 de septiembre de 1964 gana las elecciones presidenciales en Chile Eduardo Frei, candidato del PDC, con la consigna «Revolución en libertad».

Los nuevos partidos participan activamente en diversas medidas y actitudes en toda América Latina. En 1968 Rafael Caldera, segundo presidente latinoamericano democristiano, es elegido en Venezuela con el 29 por ciento de los votos. El año anterior, 1967, un grupo del PDC chileno, encabezado por Rafael Agustín Gumucio, que logra por un momento el control de la Comisión directiva, se constituye como un ala rebelde. En 1969 se produce la separación de PDC, y dicho grupo constituye un nuevo movimiento político: el MAPU, que apoyando la candidatura de Ayende, permitió a éste ganar la presidencia el 4 de septiembre de 1970. La aparición de la DC desde 1930, como la AC, fue un signo de la «nueva cristiandad», originada a partir del grupo conservador. El surgimiento del MAPU, originado ahora de la DC, es signo de un nuevo estado de cosas en el compromiso político del cristiano latinoamericano. Por su parte, debe agregarse la creciente falta de entendimiento de los partidos democristianos de América Latina con los de Europa, lo que indica la toma de conciencia de estar situados en un ámbito colonial (mientras que las DC europeas usufructuarían las ventajas del ámbito metropolitano o imperial)³⁷¹.

³⁷¹ Véase la excelente interpretación de A. Methol Ferré y demás colaboradores, en «La DC ante su crisis», en *Vispera* 11 (1969), pp. 39-80.

Para comprender el proceso proponemos un organigrama, que hemos modificado, que el Dr. Arturo Fernández, de la Universidad del Salvador (Buenos Aires), hiciera de las posiciones políticas argentinas, y que generalizamos aquí para toda América Latina:

TIPOLOGÍA DE POSICIONES POLÍTICAS EN AMÉRICA LATINA



La DC metropolitana (europea) significó, después de la Segunda Guerra Mundial, un frente político común contra las democracias populares; unidad que el ecumenismo permitió en el nivel religioso contra el ateísmo de Estado de los países comunistas.

La DC latinoamericana (dependiente y neocolonial), que se hace posible por la presencia, aunque agónica, de la cristiandad colonial en el pueblo latinoamericano; por la vigencia naciente de una nueva clase media (en relación con el incipiente desarrollo industrial posterior a 1930 y la Segunda Guerra Mundial); por la influencia de pensadores europeos, preponderantemente franceses (Maritain, Le Bret, Mounier); y por inspiración de las DC europeas (especialmente italianas y alemanas), se funda un cierto jusnaturalismo abstracto, internacionalista y tecnócrata (en este último sentido el belga Roger Vekemans, que realizó su primera experiencia en Chile y luego en Colombia, es el mejor ejemplo). La DC histórica, la primera (I), es una ideología de minorías, sin adecuada comprensión de lo popular, centrista (originada en la derecha), reformista y desarrollista (pero no

verdaderamente revolucionaria), con un internacionalismo latinoamericano principista no arraigado suficientemente en lo nacional. Ha habido intentos de modificar, dentro del PDC, esta posición inicial. En Argentina, Sueldo pretendió constituir la DC en partido popular (¿PDC II?), pero su fracaso indica algo estructuralmente propio de la CD. En Chile alcanzó un cierto populismo por debilidad del radicalismo; lo mismo en Venezuela.

Desde 1960 se viene gestando una nueva situación que afecta al destino propio de la DC y al compromiso político de los cristianos. En primer lugar, el hecho revolucionario de Cuba (1959-), que fue una nueva posibilidad (Frei en Chile intentó otro camino: «Revolución con libertad», pero sus tibios resultados indican la nueva situación de la que hablamos). Por su parte, Europa y Estados Unidos, terminando la guerra fría con Rusia, comienzan una nueva etapa: la Coexistencia Pacífica. El ecumenismo incluye ahora a la Iglesia bizantina-rusa; los tratados comerciales cruzan el Telón de Acero; el mayor conflicto es ruso-chino y no ruso-europeo (De Gaulle y Willy Brandt son hombres de la nueva política, iniciada por Kennedy, Krutchev y Juan XXIII; los antiguos DC, los «duros» de posguerra, fueron De Gasperi, Adenauer y el MRP francés). En la Coexistencia Pacífica hay un diálogo entre cristianismo y marxismo. Por su parte, en América Latina se produce el fracaso del desarrollismo, se entra en una etapa de interpretaciones sociopolíticas a partir del análisis económico, se descubre la dialéctica del imperialismo-colonialismo en todos los niveles, y aunque el Bandung latinoamericano no ha tenido lugar, se vive bajo su sombra. Se produce entonces desplazamiento hacia la izquierda. El caso Camilo Torres, un desarrollista convertido en revolucionario, es paradigmático.

Ante esta situación la nueva generación cristiana con vocación política, busca por el camino de los frentes populares el entronque con el populismo no ya centrista, como el irigoyenismo o el peronismo argentinos, o el varguismo brasileño, sino un populismo de nuevo cuño: revolucionario, afincado en lo nacional pero con vocación principista e internacional. Lo «nacional» no es ya la «antigua» nación: lo «nacional» es lo latinoamericano con base pluriestatal (muchos organismos estatales: México, Brasil, Argentina..., pero una sola «nación» latinoamericana). A veces este desplazamiento hacia la izquierda revolucionaria y el populismo producirá la división de los PDC existentes, otras su aniquilación como partido, otras la reconversión de su proyecto político; de todas maneras, y es lo que importa aquí, se constata un claro movimiento de radicalización, de desprendimiento de la línea conservadora-fascistoide, para asumir la posición colindante con el «guevarismo» (violencia armada o al menos

militantemente revolucionaria), al frente popular con vistas a un populismo nacional. Todo esto no es sólo un intento. En todos los niveles puede observarse una real apertura y compromiso que se dirige primeramente a la concienciación del hecho fundamental: somos dependientes, colonias, y tenemos un adversario común: el Imperio del dinero (del dólar).

Todo esto indica que los cristianos han vuelto al centro de la palestra política latinoamericana con otra modalidad menos equívoca que en el tiempo de la cristiandad o de la independencia (política de 1808-1925). Ahora se trata de la independencia económica, cultural, humana de América Latina, no sólo con respecto a Estados Unidos, sino con respecto a todas las potencias superdesarrolladas. Todo esto supone pensar la posibilidad de un socialismo latinoamericano concordante con la comprensión existencial cristiana (no hablamos de marxismo) que funde ideológicamente un proceso político que se una a los pueblos africanos y asiáticos, no ya en vías de desarrollo sino en el camino de la liberación de la estructura opresores-oprimidos, alertando a los más esclarecidos de los países desarrollados-opresores para que no permitan la organización de la contrarrevolución en nombre de la lucha contra la subversión y la defensa de la civilización occidental y cristiana. Porque son muchos los cristianos que quieren una humanidad liberada, sin Occidente ni Oriente, sin griegos ni romanos, sin judíos ni paganos, «puesto que Él es nuestra paz, el que de dos ha hecho un solo pueblo, destruyendo los muros que los separaban, suprimiendo en su carne el odio» (Pablo, Efesios 2,14). El texto citado es escatológico, pero, por eso mismo, se cumple siempre que el Reino se hace un poco más real, presente, histórico.

cc)El cristianismo como universitario e intelectual

Desde 1962 vienen produciéndose cambios rotundos de orientación en los universitarios cristianos latinoamericanos³⁷². Para comprender todo su sentido se nos permitirá un planteamiento más general. El primer modelo

³⁷² De la inmensa bibliografía sobre el tema pueden indicarse: *Juventud y cristianismo en América Latina*, doc. final del seminario realizado por el Departamento de Educación del CELAM (Bogotá, 18-24 de mayo de 1969); el *Documento de Buga*, doc. final del seminario de expertos del Departamento de Educación del CELAM (Buga, 12-18 de febrero de 1967) (en *IL ¿PP?*, pp. 41-59); sobre Buga: *Vispera 5* (1968), pp. 69-77; «Introducción a la metodología de los movimientos apostólicos universitarios», MIEC-JECI, Servicio de documentación, serie 1, doc, 17-18, octubre 1969; *Iglesia-Universiad*, Centro de doc., MIEC-JECI, 1, 1968; y en general todo lo publicado por este servicio de documentación MIEC-JECI (Montevideo) y *Vispera* (por ejemplo, el «Conflicto y replanteamiento en la universidad católica del Perú», n. 6 [1968], p. 39).

fue la «*Universidad de cristiandad*», colonial y latinoamericana, que originada en el primer Colegio Mayor fundado en Santo Domingo en 1537 o en las Universidades de San Marcos de Lima o de México, comenzó su agonía en el inicio del siglo XIX para recibir el golpe final, por indicar una fecha simbólica, en la «Reforma universitaria» de 1918, en Córdoba (Argentina), que se extendió por toda América Latina y que tuvo repercusiones universales³⁷³. El segundo modelo, la «*Universidad reformista liberal*», se origina con el «Manifiesto de Córdoba» cuando dice: «Hombres de una república libre, acabamos de romper la última cadena que, en pleno siglo XX, nos ataba a la antigua dominación monárquica y monástica»³⁷⁴.

Sin embargo, aquellos reformistas no eran sino liberales de la pequeña burguesía, con ideologías intemacionalistas abstractas, ligados al industrialismo incipiente. Hubo grandes pensadores cristianos, como José Vasconcelos en México, o positivistas, como José Ingenieros en Argentina, pero sólo Haya de la Torre, rector de las Universidades populares del Perú, logró dar una formulación coherente al movimiento, al lanzar un partido político (el APRA), de raigambre indoamericana y antiimperialista, que perderá con el tiempo todo lo mejor de su doctrina. Después de la Segunda Guerra Mundial, como nos dice Guzmán Carriquiry en su estudio presentado en el Seminario Latinoamericano de Pastoral Universitaria (del 15 al 25 de junio de 1967 en México)³⁷⁵, aparece el tercer modelo: la «*Universidad desarrollista*». Neocapitalista, en la línea del desarrollo tecnológico; la universidad debe formar técnicos para que nuestros países alcancen dentro de un mismo esquema, fundamentalmente, el desarrollo integral. El BID y la CEPAL, por ejemplo, impulsan dicho modelo. Los cristianos, por su parte, habían respondido al desafío «reformista» con la creación de movimientos del mismo tipo (el «Humanismo» en Argentina, las juventudes democristianas en otros, la JUC, etc.); en la etapa desarrollista existen igualmente interpretaciones del desarrollo procedentes, por ejemplo, del equipo chileno de Vekemans o de «Economía y humanismo».

Sin embargo, se ha ido gestando un cuarto modelo: la «*Universidad crítico-liberadora*» -por darle un nombre-. Es ésta una universidad naciente, colectora de recientes experiencias, crítica ante el hecho de la opresión o el colonialismo que sufrimos, liberadora como tarea técnico-

³⁷³ Véase *Vispera* 4, enero 1968, pp. 69-88.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 70.

³⁷⁵ *Iglesia-Universidad*, supra, p. 74; y nuevamente expuesto por C. Aguilar (pp. 26-28); cf. Rodolph Atcon, «La universidad latinoamericana», en *Revista Eco* (Bogotá) 37-39, mayo 1963.

humanística. Ella deberá usar una «Pedagogía del oprimido» -como se titula una obra de Paulo Freire-³⁷⁶. Esta nueva universidad que en América Latina surge como proyecto, tiene ya su historia auroral. En un contexto distinto del latinoamericano se produjo en la Universidad Técnica de Pekín una experiencia novedosa: los estudiantes primero, los obreros después, propusieron un nuevo plan de estudios, de administración y gobierno universitario. El movimiento fue apoyado por el Gobierno y se transformó en la «Revolución Cultural». Antes todavía, en Cuba, se había comenzado otra experiencia semejante. Ahora por influencia indirecta de los acontecimientos latinoamericanos, se produjo después el Mayo de 1968 en París. El artículo de Paul Ricoeur en *Esprit* sobre «La dialéctica de la enseñanza» (maestro-alumno) significó un interesante elemento de reflexión. Los cristianos universitarios latinoamericanos fueron realizando, por su parte, una experiencia paralela que en el presente se vuelca en el proceso común.

En Brasil se fundó *Ação Popular*, que en 1962 publicó una revista del mismo nombre. Se trata de uno de los compromisos de los universitarios, que desde el golpe comienzan a defender ciertos principios que son interpretados por los militares como subversivos. Monseñor Vicente Scherer dio a conocer su posición en «A conferência nacional dos obispos e a Ação Popular»³⁷⁷. El movimiento universitario se compromete en una línea revolucionaria. Poco después la JUC y la JEC abandonan el «mandato» y dejan de ser confesionales, aceptando compromisos temporales, viviendo teológicamente en la Iglesia sin ser ya institución eclesial. El mismo episcopado brasileño acepta esta posición. La crisis se extiende a toda la AC. El secretario nacional de la JEC renuncia en pleno el 4 de diciembre de 1966. Monseñor Scherer, responsable del apostolado de los laicos, comentando por radio los acontecimientos del 9 de enero de 1967, dice que los jóvenes pueden renunciar si su conciencia lo exige, y aun deben hacerlo. Acción Católica sigue siendo considerada subversiva por el Gobierno. La desconfesionalización se extiende a la Legión de María, al Apostolado de la Ple-garia, al MEB, dice Tibor Sullik. Los mismos estudiantes de las universidades católicas toman posturas políticas. Son expulsados por la policía de la Universidad Católica de São Paulo. Aunque protesta el cardenal Rossi, no logra liberar al asesor de los estudiantes, el padre Talp, en manos del

³⁷⁶ Ed. Tierra Nueva, Montevideo 1970: «Es por eso que sólo los oprimidos, liberándose, pueden liberar a los opresores. Estos, en tanto clase que oprime, no pueden liberar ni liberarse» (p. 56).

³⁷⁷ *Verbum* (Río), mayo-junio 1964, pp. 61-66.

DOPS (policía secreta). El 1 de abril de 1965, 700 estudiantes brasileños critican severamente la revolución, como una persecución política, violenta, que tortura, siendo un terror cultural sin discriminaciones. Amoroso Lima se declara públicamente: «Con la *Populorum progressio* la Iglesia entra en una nueva guerra, no contra los bárbaros o los turcos, sino contra el hambre, la miseria, la injusticia y la guerra misma»³⁷⁸. En los demás países latinoamericanos los universitarios desesperan ya de los planes desarrollistas, de la «Alianza para el Progreso». Así se llega al documento mayor de esta época, el de Buga.

En Concilio Vaticano II se había referido muy escuetamente a la cuestión universitaria³⁷⁹. Por su parte, Medellín no hará sino indicar algunos aspectos de lo tratado en el Seminario de Expertos sobre «La misión de la universidad católica en América Latina», reunido en Buga (Colombia) del 12 al 18 de febrero de 1967, convocado por el Departamento de Educación del CELAM³⁸⁰. El lenguaje general del documento es «desarrollista», encontrándose, sin embargo, indicaciones importantes para una universidad crítico-liberadora, como cuando se dice que «incumbe a la universidad católica como foco de concientización de la realidad histórica...la desalienación de posturas generadoras de la *cultura colonialista*»³⁸¹. El desarrollismo de vanguardia se deja ver en el siguiente texto: «Deben éstas (las ciencias sociales) ayudar a una búsqueda de desarrollo integral y, sin embargo, se ven amenazadas por la imposición de modelos desvinculados de la realidad latinoamericana. Aunque las ciencias sociales sean, en ciertos medios oficiales de América Latina, consideradas como subversivas, corresponde, no obstante, a la universidad católica asegurar un ámbito para su libre y plena investigación»³⁸². El nivel estrictamente insustituible de las universidades católicas debe ser el «encuentro entre la Iglesia y el mundo» como reflexión teológica y humanística, donde por el diálogo institucionalizado horizontal (entre las disciplinas científicas, la universidad y la sociedad, abierta a los que pretenden entrar en ella) y vertical («dando participación en el gobierno de la institución y en la elección de

³⁷⁸ *ICI* 288 (1967), p. 19.

³⁷⁹ Declaración «*Gravissimum educationis momentum*», n. 10 (pp. 4466-467).

³⁸⁰ Cf. *Medellin*, 4. Educación, nn. 21-24. Con relación a la universidad católica (páginas 105-106).

³⁸¹ En *IL ¿PP?*, p. 54.

³⁸² *Ibid.*, p. 55. Este documento fue aprobado por el CELAM y la Congregación romana de universidades y seminarios (cf. *Vispera* 1, abril 1967); *Los cristianos en la universidad*, DEC-CELAM, Bogotá 1967.

sus autoridades a los profesores y alumnos...con representación por parte de los miembros integrantes; la autonomía universitaria es un requisito indispensable...; el estudio y promoción de la cultura popular...»)»³⁸³.

Sin embargo, el documento tiene un límite. Aunque se habla al comienzo de la «visión cristiana de la cultura» y se interpreta al hombre en «una historia que tiende a liberar cada vez más los valores personales y comunitarios», no se habla para nada de la cultura *latinoamericana*; todas las observaciones permanecen situadas en un nivel abstracto. Pero, y lo que es más grave, aunque indique que «corresponde también a la universidad, en la transición del viejo al nuevo régimen latinoamericano, constituirse como núcleo plasmador de una *intelligentzia*», no se ve para nada cómo formarla efectivamente, y no ya a nivel de «estudiante» universitario, sino de «intelectual» graduado o profesor universitario. En este sentido el MIIC (Movimiento Internacional de Intelectuales Católicos) no ha descubierto todavía su camino en América Latina. Personalmente organizamos en diciembre de 1964 una «Semana latinoamericana»³⁸⁴ en la que descubrimos un medio que podría dar grandes resultados: reunir anualmente profesores universitarios o intelectuales reconocidos y cristianos para tratar (y publicar) acerca de los más discutidos e importantes problemas que inquietan al continente. Año tras año, la interpretación cristiana, reflexiva, científica, de alto nivel, vendría no sólo a esclarecer sino a hacer historia.

Conocido el documento de Buga en América Latina, provocó inmediata reacción. En Valparaíso primero y después en Santiago de Chile, se produjeron enfrentamientos violentos a causa del tipo de elección de las autoridades. Buga hacía participar a los estudiantes en dichas elecciones. Los estudiantes entraron en huelga para modificar los estatutos de las universidades católicas de ambas ciudades. El obispo de Valparaíso rechazó el ultimátum. El 19 de junio había empezado la huelga; los estudiantes de Santiago ocuparon los locales. El movimiento termina triunfante el 22 de agosto, cuando el Vaticano nombra mediador al cardenal Silva Henríquez, de Santiago, quien conjuntamente con el presidente de la FEUC (Federación de Estudiantes de la Universidad Católica) de Santiago deciden que el 25 de noviembre de 1967 se convocarán elecciones para constituir un Consejo con el 75 por ciento de profesores y 20 por ciento de estudiantes, reservándose el Comité

³⁸³ *IL ¿PP?*, pp. 47-48.

³⁸⁴ Cf. *Esprit* 7-8 (1965), declaración en pp. 138-139. La conferencia programática (pp. 2-20) ha sido editada en castellano por el IPLA, Quito 1970; cf. *ICI* 235 (1965), pp. 31-32.

permanente del episcopado el 5 por ciento restante. La solución parece que se logró en Valparaíso. Los estatutos fueron reformados.

El movimiento se trasladó, aún con mayor vehemencia, a las universidades nacionales chilenas, y de allí prácticamente a toda América Latina, con diferencias por zonas. En La Paz, los mismos estudiantes católicos rechazan el proyecto de monseñor Rocco de fundar una Universidad católica en 1967. Después, por otros motivos, pero ciertamente teniendo vinculación con la experiencia china y latinoamericana, como por ejemplo la reacción universitaria contra Onganía en 1966 en Argentina, irrumpe el impetuoso Mayo de 1968 en Francia. Vuelve a América Latina el movimiento de descontento estudiantil, y en ningún lugar tan lamentable, por parte de la policía y el ejército, como en las jornadas mexicanas comenzadas el 26 de julio de 1968 y terminadas sangrientamente con más de 200 muertos en la histórica plaza de las «Tres Culturas» de Tlatelolco, el 2 de octubre, después de varias horas de fuego cruzado sobre miles de estudiantes indefensos³⁸⁵. El mismo episcopado mexicano debió reaccionar con un documento donde puntualiza que no debe haber «ni ímpetu destructor ni criminal aprovechamiento»³⁸⁶.

Quizá tanta o mayor significación que los acontecimientos mexicanos tuvo lo que configuró el hoy llamado «Cordobazo». El 29 de mayo de 1969, obreros de las plantas industriales vinieron a unirse a estudiantes de la ciudad de Córdoba. Se produjeron conflictos sin precedentes. «Es preciso retroceder diez años para encontrar un paro nacional de la magnitud del que sacudió al país el 30 de mayo» -declaraba la CGT de los argentinos-. Las barricadas aislaron Córdoba; tiroteos por grupos por doquier. «En el campo universitario los católicos de vanguardia fueron protagonistas principales del proceso. La mayoría de ellos pertenecientes a la Unión Nacional de Estudiantes»³⁸⁷. El movimiento hizo tambalearse a Onganía, que caería un año después.

Los universitarios cristianos se hacen cada vez más presentes. Así, se manifestaron en Santiago de los Caballeros (universitarios, secundarios), suspendiéndose las clases, porque un profesor de la Universidad Católica fue ametrallado por la policía y muerto en una manifestación anterior³⁸⁸.

³⁸⁵ Cf. Serv. de doc. MIEC-JECL, Montevideo, serie 3, doc. 11 (1989); y en CIDOC 69-122.

³⁸⁶ ACM (México) 15 octubre 1968, pp. 4-7.

³⁸⁷ *Los católicos posconciliares en Argentina*, p. 194. Cf. H. Aguila, «Los cambios no bastan», en *Corfirmado* (Buenos Aires) 12 junio 1969.

³⁸⁸ ICI 349 (1969), p. 17.

Un año después de los trágicos sucesos de Tlatelolco se celebraron misas en México, pero el único que se declaró en la circunstancia fue monseñor Méndez Arceo, de Cuernavaca.

Se trata entonces de comprender el paso de una universidad desarrollista hacia una universidad crítico-liberadora³⁸⁹, que sea capaz de superar ideologías parciales, porque «la opción ideológica -nos dice Dom Frago en noviembre de 1969- es partidaria. Puede ser hermosa y generosa, pero es parcial. Es una perspectiva global del objetivo a alcanzar: la liberación del hombre, debe completarse con lo que hay de válido en las otras opciones ideológicas». La liberación final es escatológica; la liberación cultural es, en cambio, la construcción de un hombre histórico nuevo que supere la alienación del colonialismo opresor.

III. SENTIDO TEOLÓGICO DE LO ACAECIDO (1962-1972)

El capítulo III lo concluimos con la consigna evangélica: «Seguidme, dejad que los muertos entierren a los muertos» (Mt 8, 22). Diez años ha seguido su Iglesia a Jesús, muchos se han ocupado sólo de enterrar a los muertos, pero -como dice Antonio Machado- «Caminante, no hay camino, se hace camino al andar», y poco a poco, de tanto ir siguiéndole, el camino se ha ido formando. La consigna evangélica parecería ahora haber cambiado. Casi oímos al Señor diciéndonos: «Poneos en pie, levantad la cabeza, pues vuestra liberación está próxima» (Lc 21,28). Ya no es como hace un decenio, donde el futuro adviniente estaba reservado completamente a lo imprevisible. Ahora se ha bosquejado una senda. Esa senda es la que debemos *pensar* teológicamente para temáticamente explicitar su *sentido*.

Teológicamente América Latina vive la hora de su nacimiento, de su autonomía.

1. Diversos momentos dialécticos y su correcto planteamiento

Cuando en 1964 enjuiciábamos el catolicismo latinoamericano (véanse las conclusiones de los capítulos II y III de esta obra, que no hemos modificado porque son un testimonio de la época), desde Alemania efectuábamos

³⁸⁹ Véase la conferencia de Dom Helder sobre «La universalidad y el desarrollo en América Latina», del 19 de abril de 1969, en CIDOC 69-147, pp. 1-7.

una interpretación hoy en parte superada. Superación que no aniquila lo negado, sino que lo asume. Perteneciente, aun sin saberlo, a una elite cultural, teológica o cristiana europeizada, dicha interpretación contenía una cierta alienación que debe ahora ser modificada. El sabernos parte de una cultura dominada (dentro de una dialéctica de dominación) plantea al teólogo la cuestión crítica de descubrir el nivel de su participación en el proceso de dominación. En efecto, las elites culturales (lo mismo que las políticas, económicas, etc.) desempeñan internamente en los países coloniales un papel subalterno de dominación, de domesticación. Ellos son, inconscientemente, los encargados de hacer de sus respectivos pueblos una masa dispuesta, resignada, pacífica en la opresión, la injusticia, el hambre. Las oligarquías se benefician, en parte, de las ventajas de las potencias nortatlánticas (ya sea económica, política o culturalmente). La clase ilustrada (incluso teológicamente) de los países coloniales es la acrítica «internalización» misma de la opresión; «alojan al opresor en sí»³⁹⁰; son «sub-opresoras»³⁹¹. En el mejor de los casos son liberales-progresistas o desarrollistas. La alternativa (en todos los planos) para ellos es la siguiente: para alcanzar el desarrollo (modelo ideal) de los pueblos nortatlánticos es necesario aprender todo de ellos para superar nuestro subdesarrollo político, económico, cultural, cristiano. Otros, en cambio, caen en la igualmente falsa dialéctica donde las colonias se levantarán revolucionariamente para aplastar a los Imperios, ocupando su lugar. Se trataría del «infinito malo» de Hegel, donde el esclavo es ahora señor; sólo señor; señor que tiene su esclavo: no hay nada nuevo; hay sólo repetición.

La correcta dialéctica es trinitaria y el tercer momento es novedoso, creativamente nuevo, imprevisible, nunca dado. No es la repetición o inversión de «lo Mismo», sino la superación histórica que desde «el Otro» nos abre a una nueva humanidad histórica³⁹². El opresor no es aniquilado por el oprimido sino que es humanizado en la destrucción de la relación misma de opresión y en la apertura al tercer momento liberador .

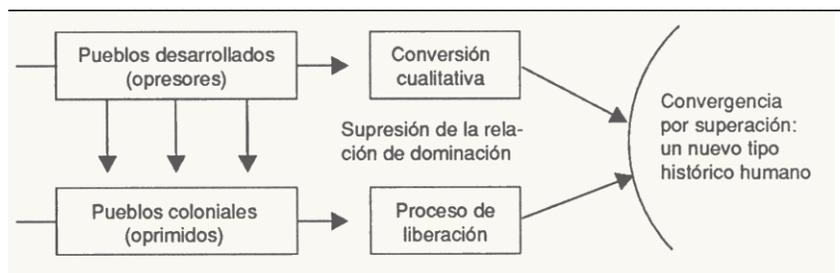
³⁹⁰ Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido*, p. 41.

³⁹¹ *Ibid.*

³⁹² Véase la obra de E. Lévinas, *Totalité et infini*. Nijhoff, La Haya 1968, páginas 269-270: «Dieu sortant de son éternité pour créer... Mais dès lors, autrui, par sa signification, antérieure à mon initiative, ressemble à Dieu... Un principe perce tout ce vestige et tout ce tremblement, quand le visage se présente et reclame: justice».

Permítasenos una representación esquemática que nos ayudará a resolver las falsas contradicciones en las que se internan muchos cristianos:

DIALÉCTICA TRIDIMENSIONAL DE LA LIBERACIÓN



a) *Dialéctica dominador-dominado*.-La relación europeo-moderna de dominación comienza en el siglo XV, cuando los portugueses conquistan algunos dominios en el norte de África: es el sistema colonial sobre el que reposa la cultura europea y norteamericana, en cuya estructura se incluye la colonia (o neocolonia). Los pueblos desarrollados necesitan en su propia estructura a las colonias, que son subdesarrolladas para siempre, estructuralmente (si no suprimen la relación de dominación). La supresión de la relación de dominación hace del oprimido un hombre nuevo y humaniza al propio dominador; de mero aspirante a «tener-más» se pasa al intento humanista de «ser-más» hombre. La sociedad opulenta no podría, a partir de su propia estructura, llegar al tipo de humanismo al que deberá lanzarse necesariamente cuando los pueblos oprimidos hayan suprimido la relación de dominación. El «nuevo hombre histórico» no es el esclavo hecho señor; es el esclavo y el señor hechos *hermanos*. En este sentido el proceso de la liberación no tiene como su correlato a la «dependencia» del oprimido, sino a la «conversión» que debe producirse en la sociedad opulenta (que históricamente no se producirá sino por la rebelión de los oprimidos: nunca el que come demasiado sacará de sí la fuerza para comer menos; mientras que el que nada come tiene fuerza suficiente para lanzarse a conseguir de su alimento).

b) *Dialéctica profecía-pueblo*.-De la misma manera, la dialéctica profeta-pueblo, dentro de nuestros países «dependientes», que tantas falsas

alternativas ha producido, debe ser trinitariamente resuelta. Si el cristianismo es *elitista*³⁹³, se otorgará a las minorías la función esencial del proceso, del desarrollo³⁹⁴, o del progreso³⁹⁵, o de la íntegra conservación de la tradición -de los grupos derechistas o tradicionalistas-. Contra el elitismo europeizante se levanta un reciente *populismo* que, indicando sus casos límites, se inclina a tomar a la masa latinoamericana en su espontaneísmo como lo único auténtico, en una actitud acrítica que transforma el pueblo en un mito. Es decir, el populismo *como vicio* «habla mucho de pueblo, le propone símbolos (en general personas) que pretendidamente lo representan, busca eliminar la dialéctica elite-masa, porque el líder populista o la corriente representativa *del pueblo*, asume ambas representaciones»³⁹⁶. La superación de la falsa contradicción de elitismo-populismo se resuelve viendo cómo cumplen sus funciones dialécticas los dos momentos de la correlación profeta-pueblo: por una parte, el profeta (Jesús profeta de Galilea) debe comprenderse *críticamente* en función del pueblo, y en vista de su papel histórico-popular debe descubrir su sentido; por otra parte, el pueblo (Jesús que se identifica con los pobres)³⁹⁷, pueblo oprimido, ha interiorizado en sí al opresor y sin una pedagogía de la liberación (que necesita maestros: el profeta) no podrá exoyectar la cultura de dominación que lo constituye como esclavo. El pueblo no es, *acríticamente*, lo puramente auténtico; el profeta no es lo puramente inútil. La dialéctica elite-masa viene ahora a constituir un *nuevo* todo que se imbrica mutuamente:

³⁹³ Hacia esta posición tienden las primeras obras, tan originales e importantes, de Luis Segundo, por ejemplo, en: *Función de la Iglesia en la realidad rioplatense*, Baurreiro y Ramos, Montevideo 1962; *La cristiandad, ¿una utopía?*, 1. *Los hechos*, 2. *Los principios*, CCC, Montevideo 1964, t. I-II: «El cristianismo es, así, el llamado más hondo al impulso minoritario, o sea, libre y personal, de todo ser humano» (II, p. 92); en *Teología abierta para el laico adulto*, Lohle, Buenos Aires, t. I, 1968, se advierte ya una evolución; la cuestión de la cultura colonial y nuevas evoluciones se dejan ver en *De la sociedad a la teología*, *ibid.*, 1970.

³⁹⁴ Cf., por ejemplo, José Comblin, *Cristianismo y desarrollo*, IPLA, Quito 1970.

El gran teólogo belga, radicado definitivamente en América, no ha participado todavía en el diálogo de la teología de la liberación (al menos por sus publicaciones).

³⁹⁵ Un cierto progresismo liberal da igualmente preponderancia a la elite: el modelo, poscristiandad, es el de un hombre consciente, libre, convertido, en el pluralismo democrático, profano, liberal. El «modelo» es la sociedad nordatlántica. El grupo *Criterio* se habría movido hasta hace poco dentro de esta actitud, y la mayoría de los teólogos de avanzada en las Facultades de Teología.

³⁹⁶ Hugo Assmann, *Teología de la liberación*, JECI, Montevideo 1970, pp. 44-45.

³⁹⁷ En 1959-1961, en Israel, dialogábamos con Paul Gauthier la cuestión a la que después él dio forma escrita en *Les pauvres, Jésus et l'Église*, Ed. Universitaires, París 1962. Véase el art. De B. Dumas, en *Víspera* 17, y en *Parole et Mission* (París) 51 (1970), 293-304, sobre «Los dos rostros de la Iglesia».

pueblo que, gracias a los que le muestran el estado de opresión, se constituye en pueblo en marcha a su autenticidad (Iglesia de los pobres).

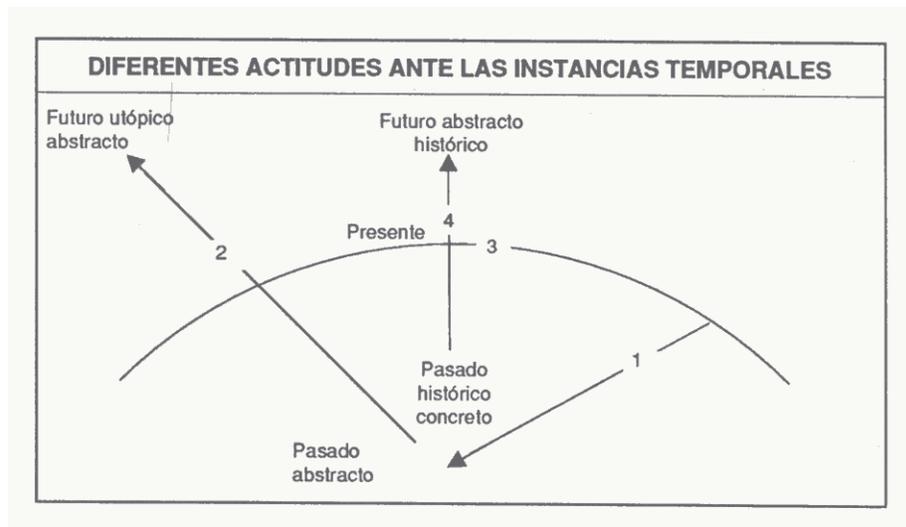
No se piense que el profeta (grupo cristianamente consciente) realiza su destino en la contemplación o la acción solitaria; no se piense que el pueblo tiene ya dentro de sí solo la pura autenticidad futura. En Egipto, el Israel oprimido no estaba en la Tierra Prometida, y Moisés no era profeta guardando sus ovejas en el desierto. Moisés era profeta: comprometiéndose en la liberación del pueblo oprimido; el pueblo era auténtico: saliendo de Egipto y conquistando, como proyecto, su autenticidad que el profeta le muestra desde dentro (no imponiéndole «modelos» extranjerizantes, sino descubriendo históricamente lo *ya-dado*, pero germinalmente, *no-del-todo-todavía*). Sin profetas el pueblo dormirá indefinidamente en la opresión, la dependencia, la inautenticidad mezclada a la autenticidad popular; sin pueblo el profeta se sectariza, se ilustra alienadamente, se transforma en un subopresor que solidifica el *statu quo* (la relación antihumana de dominación).

No es entonces cuestión de que el profeta se haga masa, que la sociedad opulenta se subdesarrolle (como pretenden ciertos grupos hippies), que Jesús profeta acalle su voz y sea sólo pobre (como ciertos movimientos contemplativos europeos). No es tampoco que todo el pueblo sea profeta (ideal conciencialista ilustrado del progresismo liberal cristiano al final de la «nueva cristiandad»), que la sociedad subdesarrollada se desarrolle (desarrollismo), que un Jesús «docto» deje de identificarse con el pueblo (como ciertos profesores de teología alemanes). Es cuestión de que el profeta lo sea para que un pueblo se libere; de que la relación de dominación cese para que nazca un nuevo tipo de hombre; de que Jesús profeta, pobre e Iglesia de pobres signifique la superación de contradicciones falsamente absolutizantes que inmovilizan el movimiento de la historia santa, en especial en América Latina.

c) Dialéctica pasado-presente-futuro.-Si la dialéctica opresor-oprimido, profeta-pueblo la estudiáramos en el nivel de la temporalidad (con sus tres instancias: pasado, presente y futuro), podríamos igualmente ver toda una gama de actitudes que pueden ayudarnos a interpretar la actualidad latinoamericana. En un primer caso, una elite oligárquica de derecha, integrista, defiende el *pasado* de la cristiandad como modelo abstracto ideal. No tiene conciencia crítica con respecto a la relación de Imperio-colonia (lo mismo que los casos que analizaremos a continuación), y por ello, sin saberlo, sus integrantes son los subopresores que quieren por la fuerza (frecuentemente militar) imponer el modelo ideal de la «civilización

occidental y cristiana», pero al no contar con la estructura internacional dominador-oprimido, esa tal civilización es la «burguesa nordatlántica», de hecho. El integrista es solidario de un pasado inauténtico, que en el esquema estaría representado por la *flecha 1*:

DIFERENTES ACTITUDES ANTE LAS INSTANCIAS TEMPORALES



El integrista de derecha, estático, tiene una tematización a la luz de la fe: la «teología de la cristiandad» -que no podemos pasar a analizar, pero sería muy provechoso hacerlo-. En un segundo caso, el opuesto al indicado, se encuentra la actitud del liberal europeísta, el progresista desarrollista y el marxista ortodoxo. Lo que importa ahora es el *futuro* (pero futuro desarraigado de un auténtico pasado que se pierde en diversos tipos abstractos de utopía: la liberal, la progresista, la marxista ortodoxa, positivista y reaccionaria de hecho). Si el integrismo es una mala comprensión del «Padre», esta posición es un inadecuado planteamiento de la «Encarnación»: siempre cae en un dualismo que lo aleja de la realidad histórico-popular. Admiten los integristas por una parte la fe cristiana (que cae rápidamente en el fideísmo) y por otra un humanismo que no llega a ensamblarse bien con la fe (positivista, liberal, burguesa o marxista ortodoxa) (*flecha 2* del esquema). Todas son elites ilustradas, «salvadoras» de una masa que poco o nada tiene que aportarles. De hecho son acrílicas con respecto a la dialéctica dominador-dominado (e incluso los marxistas

ortodoxos no comprenden la posición de país desarrollado que tiene Rusia). En un tercer caso, centrista, el pueblo mayoritario, perdido en un *presente* abstracto (ya que la «memoria» popular no logra descubrir un sentido que le permita crear un futuro nuevo), es oprimido pero no lo sabe, ya que ha internalizado al opresor. Es una inadecuada comprensión del «Espíritu Santo», ya que, aunque todos se sienten hermanos, son más bien esclavos juntos que hermanos libres. Ese pueblo oprimido (el de Jesús pobre-Iglesia mística) no lo es ya-todo-todavía, porque le falta no sólo quien lo despierte de su postración, sino quien lo fecunde con lo que le es exterior (el Otro) para crear una nueva etapa histórica.

El correcto planteamiento de dialéctica de las instancias de la temporalidad, dentro de las de dominación y elite-masa, es la del *profeta-pueblo*: Moisés-Israel (Jesús-Iglesia); un Israel no sólo esclavo de Egipto, sino ya en el camino mismo de la liberación por el desierto que, implantado en un pasado de esclavitud, se comprende por el futuro de la Tierra Prometida. El profeta es el que comprende *explícitamente* (no decimos *temáticamente*, porque sería teología) el sentido del presente abierto (no abstracto) al pasado y al futuro históricos. No niega ninguno de los tres: los asume sinérgica y simultáneamente. El profeta no ha recibido dicha comprensión para su propia perfección (Moisés pastor en el desierto), sino para que su palabra (la *dabar* creadora de Yahveh) despierte al pueblo oprimido, sabiendo que en ello va su muerte (el profeta será asesinado por la clase opresora que vive de los esclavos). No es juego de niños; es una tarea violenta; es una tarea subversiva; es una pedagogía; es un lenguaje que dice el *sentido* oculto de la historia, que delata, como punto de partida, la dialéctica de dominación.

La masa esclavizada, esclavizada para siempre si no hay profeta, es fecundada por la palabra creadora (como la mujer que recibe en su seno la semilla varonil) y saliendo del presente abstracto, comprende como pueblo (que ahora nace) el sentido histórico, presente, concreto de su estado de oprimido. Esclarecido por el profeta, rompe primero con la oposición de la dominación (es el momento no ya de reforma o desarrollo: es la violencia del niño que puja por salir del seno materno; son los dolores del parto; lo que en lenguaje sociopolítico se llama hoy: revolución). El profeta conduce después al pueblo al *propio* proyecto ad-viniente (futuro) del pueblo; el profeta no inventa o construye un proyecto: lo descubre en lo ya auténtico del pueblo; niega positivamente lo inauténtico; cultiva lo todavía-no pero que hará ser-más al oprimido. Cuando la comprensión *explícita* existencial del profeta es pensada *temáticamente* tenemos la «teología de la liberación».

Tanto la «teología de la cristiandad» (modelo pasado) como la «teología progresista» (europeísta y utópica) son abstractas; la «teología de la liberación» es pascual, histórica, concreta, teniendo en cuenta el hecho de la opresión. La fe, popular comprensión existencial equívoca (donde se mezclan lo auténtico y lo inauténtico), fijada en un presente abstracto, la del «catolicismo popular», es el punto de partida del proceso liberador cristiano en América Latina. La «teología progresista», en cambio, *aliena* en su tematización la fe existencial del progresista (que era un simple latinoamericano todavía no alienado por su instrucción). La «teología de la cristiandad» *fija* todo el proceso y sólo está a la defensiva, salvando al hombre por el bautismo, en un sacramentalismo que se acerca a la magia. El profeta comprende *explícitamente* lo que está implícito en la porción de fe auténtica del pueblo; se trata de clarividencia *existencial*, confundida indivisiblemente con la praxis, de la que es parte constitutiva. La «teología de la liberación» (de la cual la «teología de la revolución» estudia su punto de partida, la «teología política» sus condicionamientos, la «teología de la esperanza» su futuro, la «teología del cuestionamiento» un aspecto) pretende, simplemente, tematizar científicamente la estructura concreta que se cumple en la dialéctica profeta-pueblo en su totalidad, lo que dicho de otra manera es *toda la teología tradicional puesta en movimiento pascual desde la perspectiva de los oprimidos*.

Pascua (*pesach*) es «paso», camino por el desierto de toda la historia humana, desde la pecabilidad ontológica del hombre sin salvación (pecado original) hasta la irreversible Salvación en Cristo en el Reino (escatológico). Paso que ocurre en cada hombre, en cada pueblo, en cada época, en toda la historia humana. Pero paso que se produce de manera privilegiada en ciertos *momentos fuertes* de la historia: uno de ellos sería el que le toca vivir a América Latina, y cuando la liberación total escatológica puede ser significada, testimoniada o manifestada por los profetas al pueblo en el compromiso histórico-concreto de la liberación política, económica, cultural de América Latina.

La teología nunca puede pensar actualmente todo lo pensable; piensa históricamente, en cada época, aquellas cuestiones que mejor le permiten esclarecer los acontecimientos concretos. Por ello la patrística privilegió ciertos aspectos, otros la cristiandad medieval y colonial, otros la nueva teología posterior. Desde América Latina debemos pensar ciertos elementos de la existencia cristiana con mayor detención, profundidad, para que iluminen la época que acaba de comenzar. Si esta etapa va a ser la de la liberación de América Latina, es evidente que debe surgir una teología histórica, concreta, adaptada a la realidad.

2. Sobre el nacimiento de la teología latinoamericana

El «nacimiento» de la teología latinoamericana se ha ido gestando en los últimos tiempos. En primer lugar, gracias al estudio de muchos profesores de seminarios y Facultades de Teología latinoamericanos en Europa. Esta primera etapa tenía la desventaja de la imposibilidad de conectarse continuamente entre los pensadores, lo que los reducía a sólo poder «repetir» lo estudiado fuera (una teología abstracta aunque procediera de Innsbruck o París). La segunda etapa comienza cuando se organizan cursos bajo la dirección unificante y universalizadora del CELAM, y que exige a los profesores tener en cuenta todo el continente. Comienza a gestarse no una teología latinoamericana, pero al menos la teología abstracta inicia su paso a lo concreto al ir descubriendo el nivel, ahora real, de lo latinoamericano.

Esa transición no fue primeramente teológica. Sólo la sociología (a veces sólo la sociografía) pudo avanzar los primeros pasos. De ahí la importancia de las investigaciones del FERES (bajo la dirección de Hou-tart), del DESAL (Centro para el Desarrollo Económico y Social de América Latina, 1961) y tiempos después del ILADES (Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales, 1961), ambos en Santiago. Un nuevo paso significó el descubrimiento de la historia (en la que el presente libro debió intentar igualmente los primeros pasos sintéticos). De inmediato, la intención pastoral vino a exigir una actitud más comprensiva y profunda: el ICLA (Sur [1961] y Norte [1966]) abrió nuevos caminos en la catequesis latinoamericana; el Instituto Latinoamericano de Liturgia Pastoral (1965) se lanzaba a estudios e investigaciones concretas; el OSLAM organizaba cursos para profesores de seminarios; y, por último, el ISPLA (Instituto que desde 1968 recibirá el nombre de IPLA: Instituto Pastoral de América Latina), que organizó su primera reunión entre el 10 y el 15 de enero de 1964 en Puerto Rico; la segunda, entre el 6 y el 7 de julio en Uruguay, y la tercera entre el 5 y el 8 de septiembre en Ecuador. En 1965 organiza cursos en São Paulo (siendo profesores Galilea, Gregory, Comblin); en 1966 continúa siendo equipo itinerante (con Segundo Illich, Boulard, Floristán), siempre bajo la dirección de monseñor Proaño; hasta que en Quito (1968) comienza sus cursos semestrales, con la asistencia media de 50 a 60 participantes. Pero se realizan al mismo tiempo muchas otras iniciativas. Por ejemplo: en Porto Alegre se celebra del 13 al 29 de julio de 1964 un encuentro teológico en el que dictan cursos Daniélou, Colombo y Roguet, con más de setenta responsables de América Latina. En abril de 1977 se

piensa organizar en México un congreso sobre el tema «Fe y desarrollo»; en julio de 1968 los trabajos están muy avanzados. El congreso se lleva a cabo entre el 24 y el 28 de septiembre de 1969, con la asistencia de 24 obispos, 324 sacerdotes y religiosos, 186 laicos. La metodología del congreso fue muy abierta y permitió la participación de todos. En esta misma línea, pero con finalidad teológico-científica (ya que se exigía la licenciatura en teología), se reunió en Córdoba (Argentina) un grupo de teólogos y pocos obispos en noviembre de 1970. De la reunión nació la idea (lo mismo que en México) de fundar una «Asociación argentina de teólogos», cuyo centenar de miembros fue ya superado a comienzos de 1971. Sin embargo, todo esto está todavía como en la segunda etapa.

La tercera etapa, o el «nacimiento» de la teología no «en» América Latina ni «sobre» temas sociográficos latinoamericanos, sino teología «latinoamericana», sólo adviene cuando se advierte un momento ontológico hasta ese entonces oculto: la relación política de hombre a hombre en alguna de sus posibilidades: padre-hijo, hombre-mujer, hermano-hermano o señor-esclavo (relación de dominador-dominado): la relación *política*. La toma de conciencia de la teología de pertenecer a una *cultura oprimida* no fue inmediata. Antes que la teología son los profetas los que existencialmente comienzan el camino; la teología viene *después*. Así, en Brasil, se distingue una línea profética, desde 1964, ante el Estado burgués militarista; otra línea se descubre en el paso de la franca condenación a la convivencia y hasta la defensa del movimiento socialista, que tiende a la ruptura y superación de la dialéctica de dominación, y también ante la cuestión de la violencia, respecto a la que también de una total condenación se pasa a su justa comprensión; lo mismo puede decirse de la reforma agraria. Es decir, la Iglesia ha ido descubriendo, críticamente, la imposibilidad de ignorar dicha dialéctica dominador-oprimido, y, poco a poco, va mirando con mejores ojos (de conservadora se transforma en liberal, en el Concilio, francamente desarrollista después, para abrirse por último a la postura de la liberación)³⁹⁸ la marcha de un pueblo nuevo. La relación Iglesia-mundo era, en parte, pensada desde la relación hombre-naturaleza

³⁹⁸ El momento desarrollista, además de en alguna obra ya nombrada, queda expresado, p. ej., en F. Houtart-O. Vetrano, *Hacia una teología del desarrollo*, Libros Latinoamericanos, Buenos Aires 1967; o en V. Cosmão, *Signification et théologie du développement*, IRFED, París 1967. La etapa siguiente queda indicada por H. Assmann, *Die Situation der unterentwickelt gehaltenen Länder als Ort einer Theologie der Revolution*, en *Diskussion zur «Theologie der Revolution»*, Munich 1969, pp. 218-248.

(cualquier hombre y ante la naturaleza como tal: relación abstracta, económica); el descubrimiento (no presente todavía en el Vaticano II) de la relación hombre-hombre en sus diversas posibilidades es «lo político», y, en nuestro caso, como dominador-dominado. Latinoamérica está en la posición del Tercer Mundo: dominada, oprimida. La supresión dialéctica de dicha posición es la puesta en movimiento de la liberación.

El tema de la liberación es propiamente bíblico (p. ej. Ex 3, 7-8: *lehat-siló*; Lc 21,28: *apolytrosis*) y atraviesa toda la tradición cristiana. En la Escuela de Tubinga³⁹⁹ fue un tema preferido y por ello es un momento esencial de la gnosis hegeliana: «Befreiung» es el movimiento dialéctico que niega las negaciones del Ser-ahí como lo primeramente ,determinado hasta concluir en el Absoluto como resultado (*Enciclopedia*, § 386). La inversión marxista le da el sentido de «liberación del proletariado». El FLN de Argelia le dará un sentido nacional antiimperial; «liberación» que ya es explícitamente tematizada por Frantz Fanon su obra *Les damnés de la terre*. Por su parte, entre otros, Herbert Marcuse trata la cuestión filosóficamente⁴⁰⁰. En América Latina se comienza a usar la noción desde 1964, pero sin tomar conciencia de su pleno sentido político. Paulo Freire y el MEB brasileño la utilizan como fundamento del método: la concienciación es correlativa a la liberación; pedagógicamente es una «educación liberadora» o «educación como práctica de la libertad». Cuando el «Mensaje de los obispos del Tercer Mundo» (1966) y Medellín (1968) usan la noción y el término en su sentido político (liberación de la estructura de dominio neocolonial) la cuestión queda definitivamente planteada. Poco después la usa ya en sus documentos el episcopado chileno, y se generaliza.

La teología, *pensar temático*, viene después del compromiso profético, *praxis existencial*. Gustavo Gutiérrez, de Perú, que en octubre de 1968 publicaba *La pastoral de la Iglesia en América Latina* (JECI, Montevideo), en el que, aunque en el cuarto tipo de pastoral (no ya la de cristiandad, nueva cristiandad o de la madurez de la fe, sino «pastoral profética»), se advierte que «la fe personal trata de precisar la situación de la masa en el diálogo salvador, trata de no descuidarla» (p. 28), no hay todavía una

³⁹⁹ Cf. Paul Asveld, *La pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et aliénation*, Univ. Lovaina, Lovaina 1953; Adrien Peperzak, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, Nijhoff, La Haya 1960; Georg Lukács, *Ver Junge Hegel un die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, Aufbau, Berlín 1954.

⁴⁰⁰ Cf., por ejemplo, la ponencia del congreso de Londres (1967) (*The Dialectics of Liberation*, Penguin, Londres 1968), y *An Essay on Liberation*, Boston 1969. Sartre se ocupa de la cuestión en la introducción al libro de Frantz Fanon *Los condenados de la Tierra*.

explícita referencia a *lo político*. Poco después, el mismo teólogo escribe para el «Servicio de Documentación» de la JECI (Montevideo) su trabajo sobre *Hacia una teología de la liberación* (1969)⁴⁰¹, donde se critica la «idea de desarrollo» y se muestra la conveniencia de la noción teológica y política de «liberación». Gutiérrez cita las obras de Falletto, Dos Santos, Sunkel, Arroyo y Salazar Bondy (todas de 1968) donde se muestra la estructura, en diversos niveles, de dominación-dependencia; ahora él la aplica a la teología. No debe olvidarse, tampoco, el equipo de *Vispera* (Montevideo), donde Borrat y Methol Ferré venían elaborando esta cuestión desde tiempo antes (véase, en el número 7 de dicha revista, la interpretación política de la encíclica *Humanae vitae*, y sobre todo el paradigmático ensayo teológico de Methol Ferré en «Iglesia y sociedad opulenta. Una crítica a Suenens desde América Latina», en *Vispera* 12 (1969), (separata pp. 1-24), con su programática introducción sobre «la lucha de dos teologías»: «Toda teología implica, de algún modo, una política»; de hecho, en la Iglesia católica misma hay una «dominación de las Iglesias locales ricas sobre las pobres».

Todo esto desembocó, todavía tímidamente, en el «Simposio sobre teología de la liberación» que se realizó en Bogotá los días 6 y 7 de marzo de 1970, con la presencia de casi 500 participantes. No se llegó a concretar todavía la cuestión. En un encuentro posterior, en la misma ciudad, el 24 de julio, el asunto cobró mayor concreción⁴⁰². En Buenos Aires, en un encuentro de teólogos latinoamericanos, entre los días 3 y 6 de agosto de 1970, se debatió sobre «Teología de la liberación»⁴⁰³.

Monseñor Pironio, secretario general del CELAM, ha publicado dos artículos exegéticos sobre «Teología de la liberación»⁴⁰⁴, y en sus declaraciones de enero de 1971 en Maryknoll cita el texto central de Isaías 61: «Nuestra misión, como la de Cristo, consiste en dar la buena nueva a los

⁴⁰¹ Casi igual aparece en 1970, mimeografiado en Lima: «Apuntes para una teología de la liberación» (p. 66), y en *IDOC-Internacional* n. 30, septiembre 1970, pp. 54-78: «Notes por une théologie de la liberation».

⁴⁰² Las dos partes publicadas son: «I. Liberación. Opción de la Iglesia en la década de 1970; II. Aportes para la liberación», Ed. Presencia, Bogotá 1970; véase igualmente L. Gera, *La Iglesia debe comprometerse en lo político*. Serv. de Doc., JECI, Montevideo 1970.

⁴⁰³ El teólogo protestante brasileño Rubem Alves tiene dos aportaciones a la cuestión: «El pueblo de Dios y la liberación del hombre», en *Fichas de ISAL* (Montevideo) III, 26 (1970), pp. 7-12, y su libro *Religión: ¿opio o instrumento de liberación?*. Tierra Nueva, Montevideo 1968.

⁴⁰⁴ En *Criterio* n. 1607-1608, noviembre 1970, pp. 783-790.

pobres, proclamar la liberación a los oprimidos...». La cuestión, entonces, ha tomado ya carta de ciudadanía y se deberá contar con ella.

Cabe subrayar que la «teología de la liberación» destaca *lo político* de otra manera de como lo hace la «teología política» europea⁴⁰⁵. «Lo político» en Europa de la teología es la consideración de lo social del dogma (un poco en la línea del *Catolicisme* de De Lubac) más la dialéctica crítico-liberadora, en el plano *nacional*, de Iglesia-mundo. Sin embargo, no se ha percibido el sentido de lo político como dialéctica opresor-oprimido en el nivel *internacional*, y dentro de esa correlación, ahora sí, la función profético-crítico-liberadora de la teología con respecto a una masa oprimida (no sólo contra *un* Estado o instituciones). La «teología política» europea es abstracta, válida para todos los hombres: es decir, para ninguno en concreto. «Lo político» de dicha teología, al no estar situada (*auk-topos*: utópica), se torna, de hecho, en instrumento del opresor para continuar su dominio; el opresor no recibe la crítica que lo impulsaría a suprimir la dialéctica de la dominación mundial. La «teología de la liberación» radicaliza ontológicamente *lo político* y torna la teología en un pensar concreto, crítico, subversivo, real.

3. La dialéctica del «fuera-dentro» de la Iglesia

La cuestión fundamental, creemos, es una adecuada formulación ecle-siológica, porque es en la historia como Iglesia donde se cumple la economía de la trinidad. Para comprender todas las inadecuadas contradicciones que se vienen formulando con respecto a la Iglesia, sería conveniente agregar a los momentos dialécticos indicados más arriba uno nuevo: el «fuera-dentro» de la Iglesia. Se dice que se está *fuera* del comedor como habitación cuando se toma como ámbito de referencia el *dentro* de la casa; pero si se toma la casa, se dirá que se está *dentro* de la casa y no todavía *fuera* de ella. Entre el fuera y el dentro se establece una «frontera», pero es fluctuante, ya que se trata del límite del ámbito o mundo que se tenga en consideración. De todas maneras el «fuera» es correlato dialéctico del «dentro» y son conciliados en una totalidad histórica (por último escatológica) que los engloba explicándolos. La relación «Iglesia (dentro)-mundo (fuera)» es fuyente, fluyente, dialéctica, y hay un momento en que se identifican:

⁴⁰⁵ Por citar sólo un libro, *Diskussion zur «politischen theologie»*, Kaiser-Grünawal, Munich-Maguncia 1969, en especial la intervención de J. B. Metz, pp. 267ss, y la bibliografía de W. Darschin, pp. 302 317.

la «Iglesia de los pobres» como el ámbito donde «reina» la gracia misteriosa y crística que salva a todo hombre de buena voluntad. En este caso el «dentro» es la totalidad de la humanidad de una época histórica, el «fuera» es el futuro: hay siempre un «fuera», una exterioridad, un resto escatológico; jamás el hombre en la historia será una totalidad totalizada⁴⁰⁶. Yes «fuera», no sólo como futuro, sino como el misterio siempre inaprensible del «Otro», como libertad que se expresa en la palabra exigiendo justicia⁴⁰⁷. Es decir, todo «dentro» es transparente; es un «fuera» en otro respecto; y aun en el caso límite de la más íntima estructura personal, el hombre es un «fuera» ante la Libertad creante, que lo ha puesto en el ser.

No hay, entonces, ningún nivel donde la Iglesia pueda decir: al fin, ahora estamos «dentro». Porque ese «dentro», como hemos dicho, se comporta dialécticamente como un «fuera» para un «dentro» más íntimo. Si además se comprende esta dialéctica (especializante) en relación con la del profeta-pueblo (socio-temporal), tendremos los elementos hermenéuticos adecuados.

La Iglesia como totalidad desempeña la función «profética» con respecto al mundo: «pueblo». No hay una sin la otra: no hay Iglesia «dentro», y profética, sin mundo «fuera»: pueblo. Si el mundo dejara de estar fuera, la Iglesia no sería profética. Claro que en este caso hablamos de Iglesia-institución, visible, a la cual pertenecen con conciencia sus miembros. Cada «dentro» tiene entonces un modo de «pertenencia»; todo «fuera», un modo dialéctico de estar «ante». La Iglesia misma, la visible, se comporta como un pueblo con respecto a sus obispos y presbíteros. Para el obispo (cuyo «dentro» profético es el cuerpo episcopal en el que se encuentra in-corporado) su función profética se cumple con diversos niveles de pueblo-fuera: el presbiterado, la comunidad de los cristianos, el mundo no perteneciente visiblemente a la Iglesia-Institución (pero perteneciente ciertamente a la Iglesia-total o crística). Por su parte, el presbiterado (el «dentro» profético es el presbiterio) cumple su función escatológica con respecto a la comunidad de los fieles y al mundo. El cristiano (cuyo «dentro» es la Iglesia-visible) cumple su función con respecto al mundo. El mundo (cuyo «dentro» es la totalidad de la humanidad salvada misteriosa y secretamente por Cristo: «Todo hombre tiene la gracia suficiente para salvarse») tiene un fuera: todo lo que le falta crecer en la historia futura, las contra-

⁴⁰⁶ Véase sobre esto mi obra *Para una ética de la liberación*, t. I, § 4-6 (sobre la comprensión histórica y dialéctica del ser), y en *La dialéctica hegeliana*, cap. IV.

⁴⁰⁷ Cf. E. Lévinas, *Totalité et infini*.

dicciones internas que como negatividad frustran sus actuales posibilidades, la absolutización mítica de lo que considerado como relativo dejaría lugar para ir más allá.

Justamente, la función de la Iglesia con respecto al mundo como tal es *abrirle* siempre un «fuera» por donde pueda transitar hacia la Parusía. El mundo tiende a *cerrarse* como totalidad totalizada y a divinizar sus mitos absolutizados indebidamente. La función política de la fe y la teología vienen, justamente, a producir una crítica que libera al mundo hacia el «fuera» de sí, que es siempre un hombre nuevo histórico, futuro. En Europa, Estados Unidos y Rusia se tiende a absolutizar como universal y único el estado de cosas de las sociedades opulentas desarrolladas: se niega la exterioridad, se detiene el proceso dialéctico histórico, escatológico. Desde el Tercer Mundo, desde América Latina, mostramos una fisura, un nuevo «fuera»: más allá de la metafísica del sujeto (que inaugura Descartes con su *cogito* y que culmina con Nietzsche en su *Voluntad de poder*), fundamento de la dialéctica dominador-dominado, se abre la posibilidad de un hombre al que el ser como Otro se le im-pone (ya que no lo *pone* él como dominador) exigiendo justicia, y llamando entonces como llama el «hermano».

Desde esta estructura ontológica podremos ahora juzgar las actitudes históricas adoptadas por obispos, clérigos y cristianos en la hora presente latinoamericana, y, lo que es más importante, saber discernir nuestra propia actitud, para que concuerde con la que, descubriendo el sentido, *haga la historia*.

En primer lugar, entonces, se establece la dialéctica «Iglesia visible-mundo». La identidad perfecta nunca se podrá producir sino cuando el Reino sea totalmente de los Cielos. En la historia «Iglesia-mundo» serán dos momentos, no contrarios, sino correlativos⁴⁰⁸. El intento de identificar «Iglesia-mundo» es el de la cristiandad; y como no hay mundo (el «fuera» de la Iglesia) no hay profecía, no hay misión: pero entonces la Iglesia pierde su función histórica. En efecto, la función histórica de la Iglesia-institución o visible, a la que se pertenece con conciencia, voluntad, corporalidad, etc., es profético-mundial. La Iglesia-institución no tendría como finalidad *esencial* sólo algo «interno»: por ejemplo, la salvación estática de

⁴⁰⁸ Se usa y abusa sin conocimiento lógico y ontológico de la noción de «contradicción» (*Widerspruch* en alemán). Hegel usa con preferencia «oposición», siguiendo la tradición de Fichte y Schelling; pero, aun en ambos casos, nada tiene que ver con la «contradicción» de la lógica aristotélica. Por ello, en castellano y según su sentido propio, mejor es usar la noción de «correlación».

sus miembros y en tanto forman «parte», meramente, de ella; porque es bien sabido que, *por ella*, misteriosamente, *también* se salvan todos los hombres de buena voluntad. Ningún don se recibe privatizadamente. El bautismo, en verdad, no se recibe, sino que por el bautismo se nos recibe en la Iglesia para cumplir la misión profética de salvar al mundo.

Como puede verse, la dialéctica del «fuera-dentro» no nos permite jamás *fixar* o endurecer un «dentro» que se defina por la mera «interioridad» *cerrada*. La Iglesia-visible como comunidad conduce proféticamente a los pueblos, a las culturas en que se encuentra, hacia la Parusía: criticando, liberando las puertas que cierran, que alienan, que frustran a dichos pueblos, culturas nacionales. La crítica se realiza en todos los niveles: políticos, económicos, culturales, espirituales, religiosos. Sin la Iglesia-visible, catalizador histórico-social, la humanidad iría sin rumbo, perdiéndose en fatales caminos sin salida donde la acumulación del pecado haría imposible la maduración de la historia. Por la Iglesia-visible y profética la humanidad marcha, aunque esta misma no sepa percibirlo, hacia la Parusía.

La Iglesia-visible-comunidad profética tiene la función esencial de salvar a la humanidad como totalidad histórico-concreta. Hemos visto cómo viene cumpliendo esta función en América Latina. En la medida en que critique proféticamente al mundo (sea como estado burgués o socialista, como clase social o institución de cualquier tipo) cumplirá su función. En la medida en que acepte el *statu quo* por razones humanas de falsa prudencia (que sólo es inmovilismo, astucia o cobardía), pecará y será obligación del historiador-teólogo el mostrar ese mal en la Iglesia. En esa crítica de la Iglesia-visible ante la humanidad latinoamericana como todo, es fundamental hablar, predicar a tiempo y destiempo sobre lo que es primero, fundamental; el *mundo* latinoamericano es oprimido, y mientras no se destruya la relación de dominio por parte de los *mundos* desarrollados, la liberación crítica profética, violenta porque la oligarquía no quiere escucharla, subversiva contra el orden injusto establecido, viene a colocar a la Iglesia-visible en la situación del profeta, Siervo de Yahveh, martirizado, encarcelado, torturado: víctima propiciatoria. Todas las persecuciones, entonces, manifiestan que la Iglesia-institución en América Latina ha tomado la senda auténtica que lleva hacia la cruz: de la predicación en Galilea a la ciudad de Jerusalén, la que mata a los profetas.

De igual modo podremos juzgar la actitud de los obispos. El obispo es profeta de su presbiterio, de su comunidad, del mundo. Esta dialéctica, a mi conocimiento, nunca ha sido entre nosotros mejor expresada que el día de la toma de posesión del arzobispado de Recife por parte de Dom Helder: «Un nativo del Nordeste que habla a otros nativos del Nordeste (primer

ámbito dialéctico), con los ojos puestos en el Brasil (segundo ámbito), en América Latina (tercero) y en el mundo (cuarto). Una criatura humana... Un cristiano... Un obispo...» A lo que agrega: «Mi puerta y mi corazón están *abiertos a todos*». En la medida en que el obispo sepa realizar, a partir de su identidad existencial con el pueblo de pobres (mundo), con la dificultad de sus cristianos y clérigos (lo que supone ser el «primer misionero» de su diócesis y no un enclaustrado en su palacio), la función profética, crítico-liberadora, será nuevamente el Siervo de Yahveh. Será objeto de las mayores persecuciones por parte de la oligarquía que domina (como subopresor nacional) al pueblo injustamente. El obispo no debería ser sólo el padre de sus sacerdotes, sino su profeta: debería ir delante y como Jesús diciendo a los suyos: «Sígueme». El «cuerpo episcopal» (el «dentro» del episcopado) debería hacerse transparente, alejándose de todo secretismo, autoritarismo innecesario e infecundo, para abrirse y permitir que el «fuera» habite en su interior. La dialéctica «pastor-rebaño» tiene sus vicios: cuando los pastores forman un cuerpo cerrado se transforman necesariamente en mercenarios.

Los sacerdotes y consagrados son los profetas de la comunidad cristiana y el mundo religioso. La función sacerdotal es correlativa a su comunidad y al mundo; si olvida al mundo, transforma a su comunidad en un ghetto inútil; si olvida a su comunidad, deja de tener punto de apoyo y su profetismo se transforma en activismo o militancia social o política. Debe cumplir su función profética en la comunidad, conduciéndola a la Parusía, y su función en el mundo y como creyente, como cristiano. No es extraño que cuando los obispos no cumplen su función profética Dios suscite a sus sacerdotes y el conflicto sea inevitable. Si todo fuera Iglesia-visible, como en la cristiandad, el sacerdote cumpliría sólo su función «dentro». Pero como el «fuera» es inmenso, la función profética en el mundo es más necesaria que nunca.

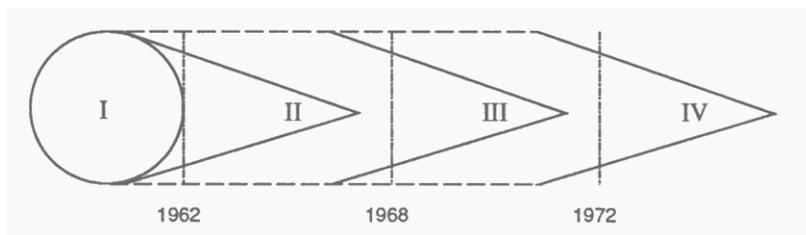
Lo mismo puede decirse de los cristianos en general, cuya función profética «fuera» supone sin embargo un «dentro» real, histórico, humano (las «comunidades de base») y no la abstracta, impersonal comunidad parroquial tradicional. Pero sin la insistencia de su función en el mundo, mundo *oprimido* latinoamericano, el «dentro» se transforma, como hemos dicho, en un ghetto. El cristiano no necesita presentarse confesionalmente como cristiano para conducir a la humanidad a la Parusía. Es necesario *que efectivamente* sepa cómo efectuar su función crítico-liberadora en concreto, históricamente, y sin aparecer como cristiano (obrando como contra testimonio, porque el decirse cristiano no significa que la praxis sea cristiana), cumplirá su función salvífica.

4. Diagnóstico sociopolítico de los compromisos cristianos en 1973

En un nivel concreto, en 1973, en la Iglesia Católica latinoamericana al igual que en las Iglesias protestantes, se puede observar un fenómeno indicador de nuevos aspectos que manifiestan que la situación está cambiando y que comienza un nuevo proceso.

El proceso tiene diversos momentos, y para clarificar nuestra exposición proponemos el siguiente cuadro esquemático para que nos sirva de referencia.

DIVERSAS ACTITUDES CRISTIANAS DESDE 1970 A 1973



En el *nivel I* deben situarse los grupos de cristianos que adoptan todavía hoy una actitud que podríamos generalizar como «preconciliar»; desde un simple pueblo ancestralmente solidario del «catolicismo popular» hasta la extrema derecha que defiende todavía el latín o sus prerrogativas de clase dominadora. Hay un pueblo cristiano, hay oligarquías, hay jerarquía eclesiástica; se trata de la pervivencia de la cristiandad o al menos de la «nueva cristiandad». El *orden* vigente no ha sido puesto en cuestión. Todo ello es anterior entonces a 1962.

En el *nivel II* se encuentran cristianos con espíritu desarrollista, que hemos denominado más arriba «progresistas», de tipo ahora conciliar (desde 1962, pero principalmente desde 1965), que se comprometieron con mucho entusiasmo en estos años, a partir de la teología y pastoral europea, como reforma interna de la Iglesia (litúrgica, bíblica, teológica, catequética, etc.).

Bien pronto esto no fue suficiente, y gracias a Medellín (estamos en el *nivel III* desde 1968), comienzan los compromisos en la línea de la liberación

no sólo escatológica sino igualmente política, económica, cultural, a partir de la doctrina de la dependencia. Surge en el plano de la reflexión cristiana la «teología de la liberación». Se trata de un cristianismo profético de vanguardia. El mismo CELAM (y en las Iglesias protestantes la UNELAM) conduce esta línea, como movimiento de renovación profético.

Desde el fin de la década de los sesenta se producen dos hechos nuevos. Por una parte, entre los grupos proféticos de vanguardia, algunos adoptan decididamente métodos nuevos (tales como el marxismo en el nivel de la interpretación teórica o el foquismo o la guerrilla urbana como método práctico revolucionario). En este sentido Cuba y Chile dan su testimonio, y ciertos grupos católicos (entre los que deben contarse algunos grupos de «Cristianos para el socialismo») o protestantes (como ciertos grupos de ISAL) caen en esa tentación. Estas posiciones generan por reacción la reorganización de los grupos tradicionalistas o de derecha, desorganizados desde el fin del Concilio Vaticano II (tales como algunos grupos de «Cursillos de Cristiandad» o la presencia de algunas comunidades del «Opus Dei»). A esto debe agregarse, en el nivel político, los golpes militares Uruguay, Bolivia, Chile, con intensificación de los trabajos de la CIA, dando un claro panorama de un vuelco hacia la derecha en la situación latinoamericana.

Todo esto produce *un retorno* de muchos grupos (y en especial del CELAM desde noviembre de 1972 en Sucre y de UNELAM desde igual fecha en Montevideo) hacia la posición anterior a Medellín (nivel II). Ese «paso atrás» deja de inspirarse en la «teología de la liberación», que se torna «peligrosa», y la autocensura o la franca persecución se hace presente en todos los niveles de las Iglesias contra los comprometidos en el nivel III. De todos los comprometidos en el nivel profético (nivel III) se dice que son marxistas o guerrilleros (nivel IV). Este confusionismo claramente orquestado permite que el progresismo de tipo europeísta (de vanguardia en 1965, pero reaccionario en 1973) cobre plena conciencia de su poder, ya que puede apoyarse en todo el nivel I (la derecha tradicionalista y gran parte de las estructuras de las instituciones cristianas). La «modernización» teológica y pastoral del grupo progresista, que de hecho no critica el *statu quo*, sirve al tradicionalismo para defender sus intereses y tiene cierta estructuración ideológica para oponerse a la «teología de la liberación».

Por desgracia la historia se repite. La extrema izquierda, que se «des-cuelga del proceso» (como dice la jerga política), hace el juego a la extrema derecha. Los extremos se juntan.

Todo esto nos exige plantear las siguientes preguntas: ¿Logrará el progresismo europeísta en el poder eclesial realizar un pacto con la extrema

derecha católica? O, ¿podrá reconciliarse, al menos como táctica negociación, el progresismo con el compromiso popular, político y cristiano de liberación? Si se unen el nivel I y el II, el próximo futuro será sumamente duro para la profecía. Si logran unirse los niveles II y III, sin perderse contacto con el catolicismo popular, el «paso atrás» actual podría ser un compás de espera y de maduración para poder dentro de poco dar «dos pasos adelante». Sin embargo, esta última hipótesis parece sumamente difícil, pero no imposible. No se debe ser optimista, pero no se debe perder tampoco ni la sangre fría ni la esperanza.

5. La unidad trinitaria de la liberación cristiana

Dos objeciones podrían presentarse a la exposición que hemos hecho. En primer lugar, parecería que una actitud o posición eclesial invalidara a las demás (por ejemplo, que el profetismo invalida al progresismo o al tradicionalismo integrista; que la violencia profética aniquilaría a la no-violencia) y que ser cristiano supondría sólo *una* actitud, sólo *una*. En segundo lugar, que todos los correlatos dialécticos parecerían ser bipolares, de dos términos, lo que tendería a simplificar la realidad y, sobre todo, a exigir una repetición al infinito, sin novedad. Contra las dos objeciones, que en el fondo son una misma, respondemos como al comienzo de este apartado III: se trata de una dialéctica tridimensional o trinitaria, y sólo la unidad de los diversos momentos en la unidad eclesial es fuente segura de que el movimiento histórico no se cierre, no se acabe⁴⁰⁹.

La dialéctica pueblos desarrollados, opresores, y pueblos subdesarrollados, oprimidos, tiene como tercer momento la novedad de un tipo fraternal de hombre histórico; la dialéctica profeta y pueblo tiene como tercer momento un «pueblo nuevo en marcha liberadora» -históricamente, un nuevo tipo de hombre; escatológicamente, el Reino de Dios-; la dialéctica entre «integrista-tradicionalista», «progresista» y «populista-extremo» no viene a ser superada por una cuarta posición, sino por la unidad sinérgica y mutuamente constituyente del profeta-pueblo que asume la totalidad del pasado abierto al futuro ad-viniente para comprender el presente con sentido. En unidad de la Iglesia, el Padre no es un padre solo (como en el paternalismo tradicionalista); el Hijo tiene unidad real (no es dualista como el del progresismo) como un pueblo que es habitado por el Espíritu

⁴⁰⁹ Cf. Juan Scannone, «La situación actual de la Iglesia argentina y la imagen de Dios Trino y Uno», en *Estudios* (Buenos Aires), octubre 1970, pp. 20-23.

fraternal (pero no el de los esclavos, juntos, alienados). Histórica y concretamente esos tres grupos humanos intraeclesiales pueden subsistir; es más, su perduración produce una permanente correlación que pone a la totalidad en movimiento. Esto no obsta para que algunos se aproximen más, en su persona concreta y por sus actitudes, a manifestar en ellos los diversos momentos dialécticos, que sólo en Cristo se dieron en la perfecta unidad, y a la que heroicamente los santos fueron aproximándose. Y si nadie puede decir: mi posición es la adecuada (aunque hay unas más adecuadas que otras en la medida en que se aproximan al caso límite perfecto e histórico), se puede en cambio pecar contra la unidad dialogante al absolutizar una posición, al cerrarla a las otras, al impedir que se cumpla el movimiento de la *pericoreisis* (circumincisión o movimiento interior a la totalidad, donde los momentos se constituyen mutuamente en la unidad). Todo esto queda bien expresado en la dialéctica profeta-pueblo ambos en la travesía por el desierto, en movimiento de liberación, de la Iglesia *una*.

Esto nos lleva a plantear una última cuestión. La Iglesia una tiene *una* tradición, sólo una. La tradición no es sino la identidad histórica de la Iglesia consigo misma a través de los siglos y las culturas. Decimos identidad *histórica* y no inmóvil. Para el tradicionalista la tradición es un depósito, íntegro, cuya totalidad pertenece al pasado y que es necesario conservar. La tradición es una verdad irrespectiva, eterna, absoluta. Para el progresista (liberal, europeizante o marxistoide) la tradición no cuenta sino como adecuación a una situación futura. La verdad tiende a convertirse en verdad histórica exclusiva de la situación cerrada. Verdad respectiva a una época, pero con difícil integración en el del pasado real, nacional, latinoamericano. Para el populista extremo, la tradición es la «memoria» popular misma, las costumbres del «catolicismo popular»; lo tenido por el pueblo -sus símbolos, sus caudillos- por verdadero. Es una verdad presente, teóricamente indiscernible; sólo apresable en la solidaridad existencial. El populista, por no caer en el conciencialismo explícito de la ilustración del progresista, pierde el sentido de la revelación eclesial, ya que para él debe ser mediaticada por la «conciencia popular».

Nuevamente, la superación unitaria de los diversos momentos se explica por la comprensión profética de la verdad, una y sin embargo histórica, divina (y por eso eterna), pero comunicada por la economía divina siempre en alguna situación. La verdad, manifestación de lo que algo es (revelación cuando se trata de la expresión divina de su ser oculto), siempre viene al encuentro del hombre en su mundo histórico, situado. Nunca lo que algo es, menos si es persona, menos aún si es Dios, puede absolutamente comunicarse, sin dejar un resto, sin dejar una exterioridad, sin dejar

un futuro de manifestación y encuentro. La tradición viva, eclesial, histórica no es un depósito estático: es la histórica revelación de un Dios eterno (la verdad eterna) a un hombre en su mundo (progreso de la verdad divina para el hombre). La manifestación progresa, crece, aumenta, se explicita en la historia: la manifestación no puede concluirse en la historia, sería su fin. El profeta comprende la Eternidad en su manifestación histórico-concreta como signo de Dios. Descubre la relación del presente con el pasado y el futuro. Porque la verdad o la revelación es histórica, se manifiesta como Verdad eterna escatológica. Si en Cristo la manifestación fue total, la total comprensión de su manifestación se cumplirá sólo al final de la historia, y por la maduración misma alcanzada por el hombre en la historia y conducido por sus profetas. La Verdad eterna sigue, entonces, manifestándose históricamente en América Latina; el saber discernir los signos es lo esencial para sabernos conducir en el camino que se acaba de abrir.

En la unidad trinitaria de la Iglesia cada uno debe sinceramente abrirse al diálogo en el amor fraternal, iluminado por una comprensión profética de la fe en la esperanza del ad-venimiento de un hombre nuevo. Un hombre nuevo histórico, más allá de la relación de dominación que oprime a los pueblos subdesarrollados, más allá de todo hombre histórico: el Reino de Dios final. La lucha de la liberación, el dejar atrás la tierra de la esclavitud colonial, es esperanza de la salvación. Todo ello significa una nueva época y a nosotros nos toca la aventura de vivir su aurora.