

CAPÍTULO V

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

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

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

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

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

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

(Fuente: CEPAL)

Franz Hinkelammert ha dedicado valiosas obras al respecto.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1. Evolución de la Iglesia en su conjunto

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

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

⁶ *SIAL* 8, 1991, p. 3.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁰ *DIAL* 4 (1985), p. 2.

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

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

2. Colegialidad episcopal¹²

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

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

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

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

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

2.1. La Asamblea del CELAM en Sucre (1972)

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

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

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

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

¹³ *ICI* 428 (1973), p. 12.

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

¹⁵ *Marcha* 1620 (1972), p. 20.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.2. La III Conferencia General del Episcopado en Puebla¹⁸

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

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

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

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

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

²⁰ *Ibid.*, p. 91.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²³ Véase mi obra *De Medellín a Puebla*.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁴Ediciones Paulinas, Río 1978, p. 8.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁹ *CENCOS*. 7-79, p. 10.

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁰ *Ibid.*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Las comunidades eclesiales de base

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

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

³² *SIAL* 13 (1986), p. 18.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁷ *SIAL* 17 (1986), p. 5.

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

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

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

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

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

³⁸ *SIAL* 15/16 (1989), p. 10.

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

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

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

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

4. La teología de la liberación

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

⁴⁰ *SIAL* 24 (1986), p. 10.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴⁹ Montevideo 1969.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶⁰ Ed. Paulinas, Bogotá 1977.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁷⁰ *Ibid.*, p. 254.

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

⁷² *SIAL* 1 (1985), p. 12.

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

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

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

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

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

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

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

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

⁷³ *SIAL* 14 (1985), p. 9.

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

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

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

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

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

⁷⁴ Editorial Trotta, Madrid.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁷⁸ *SIAL* 8 (1981), p. 13.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁷⁹ *SIAL* 11 (1981), p. 9.

⁸⁰ *SIAL* 22 (1986), pp. 45ss.

⁸¹ *Ibid.*, p.5.

⁸² *Ibid.*, p.7.

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

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

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

IMPORTACIONES DE ARMAS
(en millones de dólares)

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

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

EXPORTACIÓN DE ARMAS
(en millones de dólares)

| | 1972 | 1977 | 1979 | 1982 |
|--------|------|------|------|------|
| Brasil | - | 20 | 120 | 625 |

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

⁸³ *SIAL* 18 (1985), p. 1.

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

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

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

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

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

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

⁸⁵ Servir 2 (1984).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁸⁸ *SIAL* 111 (1983), p. 2.

en 1983, entre los cuales el 145% están por debajo de los 25 dólares de PIB «por año» (uno de los más bajos del planeta, y muy por debajo de la pobreza absoluta; números 2-9 del documento). Con una mortalidad del 107 por 1000 (en Brasil es del 68 por 1000), la esperanza de vida de un niño es de 52 años. La causa de esta miseria consiste en la concentración de la tierra en muy pocas manos (10.000 propietarios poseen 29 millones de hectáreas, mientras que 1,6 millones de campesinos pobres poseen sólo 4,5 millones de hectáreas). y declara en el número 104:

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

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

MIGRACIÓN URBANA EN BRASIL
(en millones de habitantes)

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

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

⁸⁹ *SIAL* 3 (1985), p. 19.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁹³ *ICI* 447 (1974), p. 28.

⁹⁴ *ICI* 461 (1974), p. 30.

⁹⁵ *Mensaje* 231 (1974), p. 338.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 339.

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

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

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

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

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

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

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

¹⁰¹ *ICI* 474 (1975), p. 17.

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

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

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

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

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

¹⁰³ *ICI* 474 (1975), p. 11.

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

¹⁰⁵ *ICI* 457 (1975), p. 26.

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

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

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

¹⁰⁶ Artículo de Selser, citado arriba.

¹⁰⁷ Artículo de H. Borrat, citado arriba.

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

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

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

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

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

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

¹¹⁰Noticias Aliadas 23 (1972), p. 4.

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

¹¹²ICI 483 (1975), p. 27.

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

Un nuevo mártir del proceso de liberación argentino y latinoamericano. Tenía 52 años. Sólo ocho días después 17 obispos eran arrestados en Riobamba (Ecuador).

Un mes después de la muerte de los padres Gabriel Longville, francés, de 44 años, y Carlos Díaz Murias, riojano, de 30 años, y del asesinato del laico Wenceslao el 21 de junio, y del propio obispo, escribía un cristiano: «La diócesis está de duelo, también el país y toda la Iglesia. El mundo nuevo ha perdido a uno de sus más entusiastas y evangélicos constructores»¹¹⁴.

La Alianza Anticomunista Argentina (AAA) y el Movimiento de Agrupaciones Peronistas (MAP) desencadenaron en esos meses una verdadera «cacería» humana. Muchos sacerdotes fueron asesinados, por no contar los laicos militantes y líderes populares. Es una de las páginas más sangrientas de toda la historia de la Iglesia en América Latina.

Antes de continuar querríamos ligar al martirio de Mons. Angelelli, sobre el cual el episcopado argentino ha guardado un silencio total, la muerte también en un accidente de auto de Mons. Carlos Horacio Ponce de León, obispo de San Nicolás de los Arroyos. Era muy conocido por sus compromisos. Ya en 1972 publicó una pastoral sobre «La ausencia de justicia hace difícil la paz»¹¹⁵, que fue considerada como una fuerte crítica contra el gobierno militar. En la época peronista se le veía frecuentemente visitar a sus sacerdotes y militantes presos en Villa Devoto. Fue repetidamente advertido de que no siguiera en esa línea. Anónimamente se le pretendía atemorizar diciéndole que sería asesinado. Sufrió un atentado contra su auto y se salvó por milagro. Al fin, en 1977, sufrió un accidente mortal que no se llegó a aclarar, pero sus allegados afirman que fue un atentado claramente planeado. Tenía 63 años.

El 21 de marzo de 1975 era asesinado el padre Carlos Dorniak en Bahía Blanca. El 28 de abril es atacado con armas de fuego el local de Cáritas en la misma diócesis, en Villa Nocito. Tres sacerdotes son amenazados de muerte y una religiosa debe abandonar el lugar¹¹⁶. De esta época son las siguientes líneas de un laico asesinado el 26 de abril de 1975: «Esta revolución, llamada así por el pueblo en general, es para los líderes cristianos que con ese pueblo estamos comprometidos en poner vino nuevo en odres nuevos, la Pascua. Una Pascua que a nivel social se vive como la que vivió el pueblo judío cuando Moisés los sacó de manos del Faraón [...] Somos

¹¹⁴*Praxis del martirio*, p. 59.

¹¹⁵*ICI* 407 (1975), p. 24.

¹¹⁶*ICI* 483 (1975), p. 27. *Praxis del martirio*, p. 64.

torturados, encarcelados, perseguidos, difamados como Cristo; pero nada nos detiene; queremos llegar a la tierra prometida como el pueblo judío; queremos, como dice el Apóstol, comenzar el Reino de los Cielos aquí en la tierra» -escribía el 13 de abril¹¹⁷.

Trece días después, «a la altura del kilómetro 720 de la ruta 22, fue hallado anteayer en las cercanías de la estación el cuerpo de un hombre que aparentaba entre 25 y 30 años. Junto al cadáver se encontraron doce cápsulas de calibre 9 mm, por lo que se supone fue abatido en el lugar»¹¹⁸.

El 18 de mayo Mons. Jorge Mayer, de Bahía Blanca, declara que las amenazas a los sacerdotes y religiosas continúan. Prosiguen las críticas por parte de la extrema derecha contra el Instituto Juan XXIII, al que pertenecía el padre Carlos Dorniak, y se llega a decir que «los compañeros de la AAA son nuestros compañeros y el pueblo entero los sostiene»¹¹⁹.

Nos dicen algunas comunidades cristianas de base: «En el barrio, desde el año 1972, la casa parroquial ha sido allanada siete veces y doce veces las de cinco familias de la comunidad. En enero de 1976 fueron secuestrados y asesinados dos miembros, uno casado, padre de seis niños, y otro padre de dos niños... En abril de 1972 detuvieron a un seminarista que trabajaba en la Parroquia, lo torturaron durante tres días y después lo soltaron sin ningún cargo. Hoy es sacerdote. Desde esa fecha hasta febrero de 1975, la Parroquia fue allanada once veces... El cura fue varias veces amenazado de muerte»¹²⁰.

«En la madrugada del 15 de febrero de 1976, en la capilla de Carupá, diócesis de San Isidro, fue acribillado por un comando civil, junto con su hermano inválido, el padre Francisco Soares, quien murió en el acto. El padre Soares trabajaba en un barrio obrero. El 2 de febrero de 1976, el padre José Tedeschi fue secuestrado en Villa Itatí, Bemal, por un grupo de civiles armados. Su cuerpo apareció después ametrallado, con señales de tortura, incluso con los ojos arrancados. Villa Itatí está compuesta en su inmensa mayoría por inmigrantes paraguayos muy pobres»¹²¹.

El autor de estas líneas no es sólo un objetivo historiador, sino un agente concreto involucrado en todos estos hechos. El 12 de octubre de 1973 fui objeto de un atentado de bomba en mi domicilio. Algunos libros que ahora en México uso tienen todavía las marcas de la explosión.

¹¹⁷*Praxis del martirio*, pp. 40-41.

¹¹⁸*Ibid.*, p. 42.

¹¹⁹*ICI* 483 (1975), p. 27.

¹²⁰*Praxis del martirio*, p. 43.

¹²¹*Ibid.*, pp. 82-83.

Fui acusado de «envenenar las mentes de los jóvenes con extrañas doctrinas»¹²². Un año y medio después era excluido como profesor de la Universidad Nacional de Cuyo, el 31 de marzo de 1975, e incluido en las listas que corrían de mano en mano de la gente que sería eliminada por las AAA¹²³. Era el comienzo del exilio...

El golpe militar del 24 de marzo de 1976 no mejora las cosas, sino que todavía se acentúan.

El horror llegó a su culminación cuando pudimos leer en los periódicos que «en un inmenso pozo de sangre, con las manos entrelazadas como si estuvieran rezando, boca abajo, acribillados por la espalda y con las cabezas destrozadas por decenas de disparos, los cadáveres de cinco religiosos católicos (tres sacerdotes y dos seminaristas), fueron hallados esta mañana en la pequeña estancia de la casa parroquial de la iglesia de San Patricio, en el elegante barrio de Belgrano»¹²⁴. Y más adelante se nos comunica que «en la iglesia de Pompeya, en el barrio sur bonaerense, fueron hallados los cadáveres de tres monjas. Los cuerpos de las religiosas presentaban muchos impactos de balas de grueso calibre»¹²⁵. Lo cierto es que el domingo 27 de junio el padre Alfredo Kelly trató en su homilía de la pena de muerte como violatoria de los derechos humanos, y el seminarista Salvador Barbeito había recibido amenazas de muerte porque no convenía el enfoque que se daba en los encuentros de catequesis del colegio. Fueron miembros del SIDE (Servicio de Inteligencia del Ejército) los que secuestraron a los sacerdotes. Esto lo confirmó un hijo de un alto oficial de las Fuerzas Armadas¹²⁶. Junto a Alfredo Kelly y Salvador Barbeito la memoria de la Iglesia deberá venerar como santos a Pedro Dadau, Alfredo Leaden y Emilio Barletti. Junto a los cadáveres se encontró un cartel que decía: «Muertos para vengar los camaradas policías dinamitados». Y en la alfombra, teñida de sangre, otro escrito con tiza: «Muertos por corromper la mente virgen de los jóvenes»¹²⁷. Una moral extraña que se reúne y justifica lo macabro.

¹²²ICI 443 (1973), p. 25; ICI 444 (1973), p. 28. Véase mi obra *Introducción a una filosofía de la liberación*, Extemporáneos, México 1977, pp. 139ss, conferencia que dicté horas después del atentado. Cf. ICI 480 (1975), p. 30.

¹²³ICI 482 (1975), p. 24. En esta época Mons. Tortolo apoyó ante Mons. López Trujillo mi exclusión del IPLA. Todo se unía y cobraba un particular sentido.

¹²⁴*Excelsior*, 5 julio 1973, p. 2 A.

¹²⁵*Ibid.*

¹²⁶*Praxis del martirio*, p. 59.

¹²⁷*Excelsior*, cit.

Los atentados siguen en número tal que no podemos describirlos aquí uno por uno. Lo cierto es que, bajo el Gobierno que se declara cristiano, «Argentina vive en un clima de terror peor aún que Chile»¹²⁸. El 9 de enero es secuestrado un periodista cristiano de *Noticias Argentinas*: el 7 de abril es asesinado un director católico, Héctor Ferreiro. Esta es «la más sangrienta tiranía de la historia», se dice en órganos de prensa¹²⁹.

Es secuestrado Adolfo Pérez Esquivel, director del secretariado de Justicia y Paz. El padre Bustos desaparece en Buenos Aires. El 31 de diciembre de 1976 había sido secuestrado en su domicilio particular el pastor protestante mundialmente conocido, y profesor mío en la universidad y hermano en Cristo especialmente querido, profesor Mauricio López, en Mendoza. Se hicieron todos los trámites y averiguaciones desde la Presidencia de la República hasta el Departamento de Estado Norteamericano. Se interesó personalmente hasta Carter y el Consejo Ecuménico de las Iglesias. Mauricio nunca apareció¹³⁰. Era un cristiano insobornable, se la había jugado por los pobres, ayudaba a extranjeros chilenos en dificultades, apoyaba a los que debían huir del país perseguidos por el Gobierno militar, había optado estratégicamente por un socialismo latinoamericano, era un ecumenista convencido, abierto. Era un hombre de oración, célibe, evangélico... otro de nuestros santos contemporáneos.

Mientras tanto el episcopado no había hecho sino lejanas aclaraciones sobre los hechos. Sólo Mons. Zazpe levantó la voz de inmediato. El domingo 4 de julio expuso en la homilía el tema «Meditación para una Nueva Argentina», en donde llegaba a decir: «Durante siglos, y en la Argentina desde su nacimiento como nación, el Evangelio ha servido muchas veces de arsenal para encontrar armas necesarias que justificaran las propias actitudes y condenaran al adversario del momento. Seguirá siendo una amenaza y un riesgo la instrumentación del Evangelio para avalar posiciones partidarias del oficialismo»¹³¹.

El episcopado, del que un autor dice que es uno «de los más conservadores del mundo»¹³², y donde los obispos vanguardistas se encuentran aislados, había suprimido el COEPAP (Consejo Episcopal de Pastoral Popular), donde estaban Lucio Gera y los padres Tello y Silly, ya en 1973, recibe con cierto beneplácito a Perón. En la declaración del episcopado del 3 de

¹²⁸ICI 515 (1977), pp. 14-16.

¹²⁹*Ibid.*

¹³⁰*Excelsior*, 3 enero 1977, p. 23 A.

¹³¹*La Opinión*, 6 julio 1976, p.6.

¹³²ICI 474 (1975), p. 13.

noviembre de 1974 para el IV Sínodo, se decía que «hoy que se habla de carácter comunitario de la sociedad, se viene a caer en el liberalismo individualista o en el colectivismo marxista»¹³³. Igualmente se expresa que «cuanto más se acerca el hombre a Dios siguiendo su mensaje evangélico, tanto más le sirve y se une a él. En esto consiste la absoluta y auténtica liberación»¹³⁴. El lenguaje abstracto quiere al mismo tiempo negar la significación de «otra» liberación relativa y no auténtica. El tercerismo se hace presente.

Antes del golpe de Estado, Mons. Primatesta, cardenal de Córdoba, llamó la atención sobre el hecho de que «en un país dividido y en conflicto es triste el testimonio de división de los cristianos». «Hoy corre mucha sangre -indicó- y no olvidemos que también ha corrido entre nosotros en nombre de Dios. Es ahora el momento de la reconciliación»¹³⁵.

La renuncia de Mons. Caggiano a los 86 años, hecha pública el 21 de abril, alivia un poco las tensiones. Monseñor Aramburu le sustituye con 63 años¹³⁶. De todas maneras, no pocos obispos comienzan a lanzar críticas al peronismo, pidiendo implícitamente con ello un nuevo Gobierno. Mons. Guillermo Bolatti lanza una denuncia contra «la inconsciencia de los gobernantes y la podredumbre moral» existente¹³⁷. Mons. Victorio Bonamin, provicario de las Fuerzas Armadas, llega a declarar que «es por el Ejército que Dios redime hoy a la nación»¹³⁸. El texto causó sensación y críticas, porque era una verdadera llamada al golpe de Estado. Monseñor Tortolo declaró: «He leído el sermón de Mons. Bonamin y no he visto nada de lo que dicen los diarios». Poco después Mons. Eduardo Pironio de obispo de Mar del Plata y presidente del CELAM es promovido (algunos dijeron «alejado») a prefecto de la Congregación de Religiosos en Roma. Mons. Devoto, de Goya, saldrá como siempre en defensa de sus campesinos, al afirmar que «la fuerza del aparato represivo se vuelve contra los sectores pobres y por eso mismo, los más indefensos»¹³⁹.

Apenas producido el golpe del 24 de marzo de 1976, el episcopado nombra al cardenal Primatesta como su presidente, en lugar del arzobispo de Paraná, Mons. Tortolo. En general, y como en otros países latino-

¹³³ «Objeto de la evangelización», en Boletín Documental *Medellín* 1 (1975), páginas 116-117.

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ *Noticias Aliadas* 15 (1975), p. 4.

¹³⁶ *Ibid.* 19 (1975), p. 6; *ICI* 480 (1975), p. 26.

¹³⁷ *Ibid.* 40 (1975), p. 9.

¹³⁸ *Ibid.* 3 (1976), p. 7.

¹³⁹ *Ibid.* 18 (1976), p. 4.

americanos en situaciones análogas, «los obispos justifican el golpe de Estado en aras del bien común», pero en sus advertencias se muestran muy cautelosos y denuncian «detenciones indiscriminadas, incomprensiblemente largas, sin informes, sin auxilios religiosos, ni ninguna garantía»¹⁴⁰, se decía el 15 de mayo de 1976.

Se comenta, poco a poco, que «la Iglesia católica se erigió en estos cuatro últimos meses de gobierno militar en firme defensora de los derechos humanos [...]» Un diario bonaerense dijo que se había convertido en la «Voz de los sin voz»¹⁴¹. Lo cierto es que el 24 de julio hay un nuevo comunicado en especial para pronunciarse sobre las «detenciones indiscriminadas».

Cuando Mons. Zazpe regresó de Riobamba donde había sido detenido con otros obispos, la Conferencia Episcopal Argentina declaró que «manifiesta su común preocupación por lo sucedido y expresa su fraternal solidaridad con el obispo argentino participante, su Excelencia Mons. Vicente Zazpe, arzobispo de Santa Fe»¹⁴². Para escándalo del pueblo cristiano que sufría una verdadera persecución a lo Diocleciano, el episcopado entra en la disputa de la «Biblia latinoamericana». Mons. Ildefonso Sansierra, de San Juan, y conocido por actitudes profundamente conservadoras, declaró que «ese libro está plagado de principios marxistas y subversivos»¹⁴³. La dictadura militar apoyó al obispo, y «la sanción ordenada por el régimen castrense se basó en que ambas casas editoras (Ediciones Paulinas y Editorial Claretiana) difundían obras que buscan la disgregación social». Mientras que Mons. Nevares, de Neuquén, expresa que «les quiero señalar que recomiendo la lectura de esa Biblia»¹⁴⁴.

A fines de 1976 se habla de 17.000 presos políticos y 650 asesinatos desde el golpe de Estado. La lista de sacerdotes torturados, desaparecidos o asesinados aumenta¹⁴⁵.

¹⁴⁰*Ibid.*, 16 mayo 1976, p. 3 A; *Noticias Aliadas* 23 (1976), p. 7.

¹⁴¹*Ibid.*, 25 julio 1976, p. 3 A.

¹⁴²R. Roncagliolo-F. Reyes M., *Iglesia, prensa y militares*, ILET, México 1978, página 172.

¹⁴³*Excelsior*, 14 octubre 1976, p. 3 A.

¹⁴⁴*Ibid.*

¹⁴⁵En *Excelsior*, 7 noviembre 1976, p. 19, se colocan las siguientes listas:

«*Sacerdotes presos o desaparecidos*: Orlando Yorio, mayo de 1976; Francisco Jalics, mayo de 1976; Elías Musse, mayo de 1976; Testa, 1974; Núñez 1974; Nelio Rouger, mayo de 1975; Francisco Gutiérrez, octubre de 1975; Rafael Lacuzzi, marzo de 1976; Raúl Troncoso, marzo de 1976; José Czarepack, marzo de 1976; Sivo Liuzzi, marzo de 1976; Servín, marzo de 1976; Francisco, marzo de 1976; Omar Dinellim, marzo de 1976; Luis L. Molina, marzo de 1976; Carlos A. di Pietro, junio de 1976; Raúl Rodríguez, junio de 1976; diez seminaristas de La Salle, en Córdoba, en agosto de 1976. *Sacerdotes presos*,

El Gobierno no quiere que se funde en Argentina algo así como la Vicaría de solidaridad chilena, y por ello impide por todos los medios que se defiendan los derechos humanos. La sede legal de la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos, que estaba en la «Casa de Nazaret», fue objeto de un atentado de bomba de sumo poder el 25 de agosto de 1976¹⁴⁶. Poco después «fuerzas combinadas de seguridad -ejército, marina y policía federal- con armas largas y el apoyo de automóviles blindados, en espectacular operación, en una iglesia y un colegio católico detuvieron a varias personas»¹⁴⁷ en Buenos Aires el 28 de noviembre. A su llegada a Londres, el padre Patrick Rice, expulsado, expresa que los miembros de las AAA lo entregaron a la policía y fue salvajemente torturado. No había pensado en confesar esto, «pero lo hago por los otros torturados y especialmente por una muchacha que rugía de dolor»¹⁴⁸.

Sin embargo, poco a poco, la Iglesia ha ido diciendo su palabra. El mismo secretario de la nunciatura apostólica, Mons. Mullen, adoptó una posición valiente en el aniversario del múltiple asesinato de San Patricio¹⁴⁹. Por ello hasta grupos tales como los Montoneros expresan a los obispos que «ustedes son los únicos en poder decir algo, pero no lo han dicho suficientemente»; hoy se enjuicia de «ateo, subversivo o comunista al que se ocupa de los pobres»¹⁵⁰. Los obispos de Nevaes, Carlos Ponce de León (que será asesinado) y Jorge Novak, y el obispo metodista Carlos Cationi piden que se entreguen las listas de los detenidos, que son muchos miles; sin embargo, nunca fueron entregadas¹⁵¹.

El 7 de mayo de 1977, el episcopado denuncia la falta de respeto a los derechos humanos y critica la doctrina de la «seguridad nacional»: «Ninguna teoría acerca de la seguridad colectiva, a pesar de la importancia de

torturados y después liberados: Juan Dieveide, Víctor Pugnata, Juan Filipuzzi, Diego Orlandini, Jorge Torres, Jorge Calli, Raúl Costa, Eduardo Ruiz, Cacho Meca, Roberto D' Amico, Roberto Croce, Luis Quiroga, Mateos, Francisco Dalteroch, Pablo Becker y Esteban Inestal. *Sacerdotes deportados*: Santiago Renevet (Formosa), Néstor García (Rosario), Santiago Weeke (Córdoba) y Julio Suan (Mercedes). *Sacerdotes exiliados voluntarios*: Jorge Adute (San Martín), Riojan (Córdoba), Miguel Oblato (Córdoba), Juan José Palomino (Córdoba), Guido (Rioja), Paco Dalteroch (Rioja), Pedro Olagaray (Avelleda) y Francisco (Formosa)». La lista de víctimas aumenta día a día, y contra lo que afirma el gobierno militar, más que reprimir alimenta la resistencia a la dictadura.

¹⁴⁶*Excelsior*, 27 agosto 1976, p. 3 A.

¹⁴⁷*Ibid.*, 30 noviembre 1976, p. 3 A.

¹⁴⁸*ICI* 510 (1977), p. 39.

¹⁴⁹*Excelsior*, 21 marzo 1977, p. 14 A.

¹⁵⁰*ICI* 513 (1977), p. 58.

¹⁵¹*Excelsior*, 23 marzo 1977, p. 3 A.

ésta, puede hacer naufragar los derechos de la persona [...] Así han llegado a admitir la licitud del asesinato del enemigo, la tortura moral o física, la privación ilegítima de la libertad»¹⁵².

El 13 de diciembre de 1977 se secuestra, y después se asesina tras haberlas torturado brutalmente -por confesión de un joven que pudo hablar con ellas después de ser torturadas en un regimiento del Ejército- a dos religiosas francesas»¹⁵³, que se manifestaban en la Plaza de Mayo junto a las madres y viudas de desaparecidos, a lo cual el obispo Plaza, de La Plata, enojándose por la justa reacción del cardenal de París. Monseñor Marty, declaró: «Les aseguro que ningún ciudadano francés que ha sufrido es inocente -refiriéndose a las dos religiosas-, cuando se hacen pasar como víctimas de lo que pasa en Argentina. El cardenal Marty está mal informado»¹⁵⁴.

El texto no debe ser comentado y nos indica el grado de conciencia de miembros del episcopado argentino.

Mientras todo esto acontece, el Chase Manhattan Bank de Nueva York señalaba que «la coyuntura ha mejorado ostensiblemente el ambiente para las inversiones extranjeras en América Latina. Especialmente [...] en Argentina [...] En Argentina las condiciones son más favorables porque se ha modificado la legislación con respecto a las inversiones extranjeras, hay otra actitud por parte del Gobierno y han disminuido notablemente las demandas sindicales [*sic*] Además, los salarios reales son mucho más bajos»¹⁵⁵. Hemos visto ya que las protestas para un mejoramiento del nivel de vida son ahogadas con sangre. Esas protestas populares son interpretadas siempre como subversión. Por ello, «el Ejército exhortó hoy a los países a unirse contra los verdaderos enemigos de los derechos humanos, los terroristas, y emprender una acción conjunta contra ellos»¹⁵⁶. De todas maneras no se puede acallar el genocidio de un pueblo y «una lista con los nombres de más de 10.000 personas, víctimas de la represión en Argentina, fue dada a la publicidad el viernes aquí por el Centro de Información de Argentina», se indicaba en Nueva York el 21 de marzo de 1978¹⁵⁷.

Al mismo tiempo, el 6 de octubre de 1978 se informa que cayó un 40% el consumo de alimentos en Argentina, por parte de la población, según el Comité Argentino Internacional de Salud (CAIS). Y lo más grave, «el 88%

¹⁵² *Mensaje* 259 (1977), p. 304.

¹⁵³ *ICI* 523 (1978), p. 14.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 43.

¹⁵⁵ *Excelsior*, 7 diciembre 1976, p. 3 A.

¹⁵⁶ *Ibid.*, 17 abril 1978, p. 3 A.

¹⁵⁷ *Ibid.*, 22 marzo 1978, p. 2 A.

de los asalariados viven actualmente en condiciones precarias, y muchos no tienen vivienda, afirmó el CAIS. En cuanto a la educación, el Estado reserva para ello sólo el 9% del presupuesto, mientras que la UNESCO recomendó un gasto para la educación en Argentina del orden de 125%¹⁵⁸.

Estos son parte de los milagros de un golpe de Estado que persigue al pueblo y reprime su movilización hacia la liberación¹⁵⁹.

Después de tan largo infierno del pueblo argentino, el episcopado llega a expresar en sus documentos oficiales:

«Cuando se ven circunstancias excepcionales pueden sacrificarse, si fuese necesario, derechos individuales en beneficio del bien común. Pero ha de procederse siempre en el marco de la ley y bajo el amparo de una *legítima represión*, una forma del ejercicio de la justicia»¹⁶⁰. Y todo esto porque «el bien común ha sido herido por una guerrilla terrorista»¹⁶¹. «También se debe discernir entre la justificación de la lucha contra la guerrilla y los métodos empleados. La represión ilegítima también enlutó a la Patria»¹⁶².

Símbolo de esta época quedará para siempre Mons. Angelelli¹⁶³, Mientras tantos eran asesinados, la instancia jerárquica de la Iglesia católica realiza una verdadera alianza con el Estado militarista y con las clases dominantes¹⁶⁴. Sin embargo, movimientos de defensa de los derechos humanos, como las «Madres de la Plaza de Mayo» o «Justicia y Paz» dirigido por el premio Nobel Adolfo Pérez Esquivel, son el otro rostro de la Iglesia.

¹⁵⁸*Ibid.*, (1978) p. 16.

¹⁵⁹*Ibid.*

¹⁶⁰Documento de la XXXV Asamblea Plenaria del episcopado, del 7 de mayo de 1977 (en *Servir* [Bogotá] 7 [1977], p. 3).

¹⁶¹*Ibid.*, p. 5.

¹⁶²Documento del episcopado «Iglesia y comunidad nacional», de la XLII Asamblea, del 30 de junio de 1981 (*Servir* 3 [1981], p. 5).

¹⁶³Véase, además de lo ya citado, el dossier «Angelelli» de *DIAL* 114 (1983), y 152 (1984), pp. 1-6. Ahora puede saberse que no cayó del vehículo, sino que los asesinos destrozaron con sus propias manos la cabeza del obispo contra el pavimento de la carretera.

¹⁶⁴Véase Emilio F. Mignone, *Iglesia y Dictadura. El papel de la Iglesia a la luz de sus relaciones con el régimen militar*, Ediciones del Pensamiento Social, Buenos Aires 1986. En esta obra, documental de primera mano, el autor describe el compromiso del episcopado argentino (con excepción de algunos obispos, como Mons. Novak, de Nevares, etc). Describe la responsabilidad en los asesinatos, torturas y desapariciones, especialmente en el caso de Mons. Adolfo Tortolo, que vio el golpe militar como «un proceso de purificación» (p. 18); Mons. Victorio Bonarnin, provicario castrense, para el que la sangre y la muerte son los temas predilectos: «El ejército está expiando la impureza de nuestro país» (pp. 21 ss); Mons. José Miguel Medina, obispo castrense: «Algunas

En Chile¹⁶⁵, el triunfo de la Democracia Cristiana (1964) no será beneficioso para la Iglesia, ya que se desgastará defendiendo un Gobierno que debió llegar hasta la represión de los campesinos obreros. Por ello las opciones se dividirán ante el triunfo del Frente Popular en 1970.

Bajo la dictadura de Augusto Pinochet, desde el 11 de septiembre de 1973, dos días después (el 13 de septiembre), el episcopado condena a Cristianos para el Socialismo en el documento «Fe cristiana y actuación política», cuando algunos de los implicados habían muerto, otros eran torturados, y la mayoría se encaminaban al exilio. Sin embargo, la Iglesia, en posición muy distinta de la argentina, se opone a la dictadura -aunque habrá obispos que la apoyen-. El «Comité de Cooperación por la Paz», presidido por Mons. Aristía defendió al pueblo oprimido. Cuando se le suprime por la presión del Gobierno, aparecerá la «Vicaría de la Solidaridad». La Iglesia permaneció como la única institución que hizo frente al Estado militarista. Luis Corvalán, secretario del Partido Comunista Chileno, escribió desde Moscú, en el exilio:

«En estas condiciones, la religión pierde su carácter de opio del pueblo y, por el contrario, en la medida que la Iglesia se compromete con el hom-

veces la represión física es necesaria, es obligatoria y, como tal, lícita -se estaba refiriendo a la tortura (pp. 29ss); la siniestra figura de Mons. Emilio Grasselli (pp. 30 ss); pero la responsabilidad del episcopado en general viene dada desde la primera carta pastoral del 15 de mayo de 1976 (pp. 50ss); especialmente culpable es Mons. Antonio Quarracino, conocedor de torturas, desapariciones (habiendo usado para fines pastorales de la diócesis casas de desaparecidos) (pp. 71ss); el cardenal Juan Carlos Aramburu, presente y conocedor de todos los actos de las Juntas y gobiernos militares de toda esa época (pp. 73ss); no menos culpable, para el autor, es el nuncio Pío Laghi, que después irá a Estados Unidos, quien tuvo conocimiento de asesinatos y torturas y no obró en consecuencia (pp. 89ss); el colmo lo cumplió el obispo de La Plata, Mons. Antonio Plaza, conocedor y legitimador de miles de víctimas de la represión en la provincia de Buenos Aires (pp. 108ss); sacerdotes como Christian van Wernich (pp. 196ss) fueron responsables directos de desaparición de personas, capellán nombrado por el gobernador Camps. Mignone coloca la lista de mártires cristianos (pp. 234ss) argentinos, entre ellos monseñor Enrique Angelelli de La Rioja (4 de agosto de 1976), y Mons. Carlos Ponce de León, de San Nicolás de los Arroyos (11 de julio de 1977), ambos asesinados cuando iban en automóvil. El autor concluye: «En casi cinco siglos, la Iglesia rioplatense no había sufrido una persecución sangrienta como la relatada» (p. 243).

¹⁶⁵Cf. Fernando Aliaga y Maximiliano Salinas, «Historia de la Iglesia en Chile», a publicarse en *Historia General de la Iglesia en América Latina*, tomo IX; Brian Smith, *The Chilean Catholic Church during the Allende and Pinochet Regimes*, American Universities Field Staff, 1976; del mismo autor, *Churches and Development Institutions: the case of Chile, 1973-1980*, Institute for Social and Policy Studies, Yale University, New Haven 1982, y *The Church and Politics in Chile: Challenges to Modern Catholicism*, Princeton University Press, Princeton 1982; Maximiliano Salinas, *Historia del Pueblo de Dios en Chile*, CEHILA-Rehue, Santiago 1987.

bre, se podría decir, que, en vez de alienante, es factor de inspiración en la lucha por la paz, la libertad y la justicia»¹⁶⁶.

En este camino la Iglesia descubre nuevas dimensiones: la cultura popular¹⁶⁷, el problema indígena¹⁶⁸. De todas maneras, la represión continúa, y todavía en 1984 es asesinado el padre André Jarlán -en un barrio de extrema pobreza-. El 25 de marzo del mismo año, el arzobispo Juan F. Fresno lanza una llamada al Gobierno para abrir el camino hacia la democracia de unión nacional¹⁶⁹.

En *Bolivia*¹⁷⁰, después del golpe de Hugo Banzer, el 23 de octubre de 1971 (su gobierno llegará hasta 1978), caía asesinado por la represión el padre Mauricio Lefevre, que había sido decano de la Facultad de Sociología en la Universidad Nacional. El movimiento había surgido del ECN (Ejército Cristiano Nacionalista), fascista, ante lo cual el nuncio Gravelli expresaba que «las relaciones de Iglesia y Estado son cordiales»¹⁷¹. En noviembre de 1972 el nuncio acogía a los participantes de la XIV Asamblea del CELAM en Sucre -que habría de cambiar la historia de la Iglesia en toda América Latina-. La comisión «Justicia y Paz», cuyo presidente era Luis Alfonso Siles Salinas (ex presidente de la nación), tuvo valientes actitudes en defensa de los derechos humanos. En noviembre de 1974, Banzer suprime todos los partidos políticos. Se expulsa a los miembros de ISAL, se clausura la radio «Pío XII», se persigue a todo cristiano progresista, se masacra campesinos en el valle de Cochabamba el 25 de enero de 1974 («Hemos visto montones de cadáveres -dice un soldado- de campesinos amontonados como leña»)¹⁷². Por ello, algo antes, el 20 de enero de 1973,

¹⁶⁶*Excelsior* (México), 2 junio 1977, p.1; *ibíd.*, 3 junio 1977, pp. 2ss.

¹⁶⁷Carta del Comité Permanente, «Caminar juntos en la Iglesia», del 16 de julio de 1982, punto 3.4.2 (en *Servir* 22 [1982], p.15).

¹⁶⁸La Iglesia ha programado especialmente trabajos entre los mapuches (antiguos araucanos).

¹⁶⁹Sobre Uruguay y Paraguay se publicarán capítulos específicos en *Historia General de la Iglesia en América Latina*, t. IX. Véase además mi obra *De Medellín a Puebla*, pp. 212ss, 326ss; H. J. Prién, *op. cit.*, pp. 572ss.

¹⁷⁰Cf. *De Medellín a Puebla*, pp. 128ss, 319ss; véase asimismo, el texto de J. Bemadas, *op. cit.*

¹⁷¹*Informations Catholiques Internationales* 401 (1962), p. 56. Sobre Uruguay véase H. J. Frién, *op. cit.*, p. 592; la obra inédita de Juan Villegas, «Historia de la Iglesia en Uruguay», en *Historia General de la Iglesia en América Latina*, tomo IX; A. Methol Ferré, «Las corrientes religiosas», en *Nuestra Tierra* (Montevideo) 35 (1969) (separata); y la obra colectiva *La Iglesia en el Uruguay*, Instituto Teológico de Uruguay, Montevideo 1978 (con numerosos trabajos que reconstruyen buena parte de la Iglesia de Uruguay).

¹⁷²*Signos de lucha y esperanza*, CEP, Lima 1969, p. 25.

99 sacerdotes hacen público un documento sobre «Evangelio y violencia». En noviembre de 1975 el arzobispo de La Paz, Mons. Jorge Manrique Hurtado, lee un mensaje solidarizándose con los sacerdotes expulsados por el Gobierno. El arzobispo Manrique mantuvo siempre la libertad de la Iglesia ante Banzer. El 17 de julio de 1980 la situación se tornó insostenible. El 21 de agosto de 1980 el episcopado en pleno defiende a Mons. Manrique del ataque contra su persona que el ejército ha lanzado de manera injusta. Cuando se produzca la apertura democrática -nuevamente ensangrentada, porque el 12 de abril era asesinado el padre Espinal, y posteriormente se producía el golpe del 17 de julio de 1980-, no por ello disminuirá la crisis que sufren «todos los ciudadanos, pero particularmente las clases populares, que han sido duramente castigadas por la crisis económica» (dice el episcopado el 26 de noviembre de 1983). La Iglesia servirá de mediadora entre los mineros y la Junta militar en diciembre de 1981. En agosto de 1982, los obispos reunidos en Trinidad piden por un mejoramiento de la situación del pueblo empobrecido, aunque hay plena democracia política, pero no respeto de los derechos humanos. Con el gobierno de Siles Zuazo se pensó que habría la posibilidad de esta estabilidad. Pero no fue así. Desde entonces el problema de la droga transforma a Bolivia en el centro generador y productor de la misma.

En *Uruguay*¹⁷³, aunque los obispos se opusieron a la disolución del Parlamento el 27 de junio de 1973, el 23 de noviembre hablan del «Esfuerzo de reconciliación». Este tema (reconciliación) viene frecuentemente repetido en las declaraciones de los episcopados de estos años en América Latina. El 30 de abril de 1975 se arresta a Héctor Borrat y se clausura la revista *Vispera*. En valiente documento del 12 de octubre del mismo año se distancia la Iglesia del gobierno represor, ultraderechista, antipopular:

«La Iglesia no recibe su libertad como dádiva de los hombres sino como atributo esencial que el mismo Dios le da. Por otra parte, esta libertad es reconocida por las leyes de los pueblos civilizados, sean o no cristianos»¹⁷⁴.

El 1 de abril de 1984, en la homilía de Mons. Carlos Partelli sobre «La Buena Nueva de la dignidad del hombre» -fruto de tanta defensa del «Servicio Justicia y Paz» contra las acciones de los militares durante más

¹⁷³Cf. *De Medellín a Puebla*, pp. 326ss.

¹⁷⁴*Signos de lucha y esperanza*, p. 199. Sobre Paraguay véase Margarita Durán, «Historia de la Iglesia en Paraguay», para el tomo IX de la *Historia General de la Iglesia en América Latina*.

de diez años, bajo la justificación de la lucha contra los Tupamaros- anunciando la democracia que se aproxima con las elecciones, indica:

«Nuestro pueblo se encuentra en vigilia de un nuevo período histórico, del restablecimiento de un Estado donde serán definidos correctamente y defendidos los derechos, deberes y garantías de todos, en un ámbito legal, en concordancia con la tradición nacional»¹⁷⁵.

En *Paraguay*¹⁷⁶, a diferencia de otras épocas, el 8 de marzo de 1975 el episcopado declara:

«La Iglesia, profundamente identificada con el alma y las aspiraciones del pueblo paraguayo, siempre está buscando el bien de todo el país... Durante los últimos años, por múltiples acontecimientos ocurridos, se ha ido provocando un deterioro de la comunidad nacional... Queremos elevar una oración...para que la Iglesia siga fiel a su misión evangelizadora y defensa del hombre y su dignidad»¹⁷⁷.

En *Haiti*¹⁷⁸, después de la ocupación americana (1914-1934) quedó en el país una «garde d'Haiti». La Iglesia, casi exclusivamente francesa en su episcopado y en su alto clero, recibe un fuerte impulso canadiense. En 1946 comienza una cierta renovación. En 1953 se nombra a Mons. Remy Augustin, haitiano, obispo auxiliar de Puerto Príncipe. Duvalier nombró como sus dos primeros ministros de educación a sacerdotes católicos -y en este caso, no como en Nicaragua posteriormente, la Santa Sede no puso objeciones-. Sin embargo Duvalier se opondrá al nombramiento de monseñor Maurice Coquet como obispo de Cap Haitien. Llegará a expulsar al arzobispo, Mons. François Poirier, el 24 de noviembre de 1960. Y de allí en adelante expulsará a sacerdotes extranjeros, y aun a haitianos, secuestrando y asesinando líderes laicos y realizando una represión sistemática.

¹⁷⁵SIAL VII, 8 (1984), p. 8ç

¹⁷⁶Cf. *De Medellín a Puebla*, pp. 330ss.

¹⁷⁷*Ibid.*

¹⁷⁸Véase Laennec Hurbon, *Le phénomène religieux dans la Caraïbe*, CIDIHCA, Montreal 1969; y del mismo autor con Emst Verdien-William Smarth, «Histoire de l'Eglise en Haiti», en *Historia General de la Iglesia en América Latina*, t. IV (inédito). Debería incluirse aquí todo el Caribe británico y holandés. Cf. Eric Williams, *Some historical reflections on the Church in the Caribbean*, Port-of-Spain 1973; Keith Hunte, «The Church in the West Indies», en HGIAL, t. IV (inédito); Richard Buhler, *A History of the Catholic Church in the Belize*, BISRA, Belice 1976; John Harricharan, «The Catholic Church and the english speaking Caribbean», en *Historia General de la Iglesia en América Latina*, t. IV (inédito); J. Vemooy, «La Iglesia católica romana del Surinam», en *op. cit.*, tomo IV (inédito).

Todo siguió en el mismo sentido hasta que el 24 de octubre de 1980 la Conferencia Haitiana de Religiosos (CHR), en nombre de los 1.475 religiosos y religiosas del país, declaró:

«La CHR cree su deber hacer una llamada al sentido cristiano y patriótico. Queremos una vez más alzar nuestras propias voces en favor del respeto de los derechos del hombre en nuestro país, el respeto de los derechos de nuestros hermanos y hermanas desterrados y desterradas, o encarcelados y encarceladas. La Iglesia no puede callarse cuando se trata de hacer la vida más humana y de concientizar a la población»¹⁷⁹.

El nuncio Luigi Conti apoyó a los religiosos. El episcopado, bajo la dirección de Mons. François Wolff Ligondé se pronunció en el mismo sentido.

En enero de 1981, la CHR publica un documento sobre la «Opción por el pobre en la dimensión política de la fe»¹⁸⁰, En 1982 la misma Conferencia continúa en esa línea. En marzo de 1983, Juan Pablo II apoya a la Conferencia episcopal y a los religiosos contra Duvalier .

Del 2 al 6 de diciembre de 1982 se lleva a cabo un simposio con motivo del Congreso Eucarístico. La Iglesia opta por los pobres. El 27 de enero de 1983, y como preparación para la visita de Juan Pablo II, la Iglesia pide la libertad del líder cristiano Gerar Duclerville, arrestado el 28 de noviembre cuando coordinaba un encuentro de «Iglesia y Comunidades Cristianas de Base». El 2 de febrero de 1984 se celebra el I Encuentro Nacional de las CEB, donde se declara:

«Aquí, hace diez años, algunas parroquias de Haití empezaron a vivir una experiencia totalmente nueva en la Iglesia con lo que nosotros llamamos las *Ti Léglis* o las Fraternidades. Esta reunión nacional nos ha dado, ante todo, la convicción de que las comunidades eclesiales de base, en las aldeas y en los barrios, son una necesidad urgente para nosotros. Las comunidades de base no son una moda pasajera, sino la figura que la Iglesia en sí toma hoy, que se parece a aquella que tenía en tiempos de los Apóstoles (Actas, 2,42-47)»¹⁸¹.

Cambiando ahora de horizonte geográfico-cultural, el Secretariado Episcopal de *América Central* (SEDAC) declaraba el 24 de junio de 1977:

Lamentamos profundamente que para silenciar a quienes con fidelidad a Cristo y al Evangelio realizan su compromiso en el campo social, se

¹⁷⁹*Servir* 3 (1981), pp. 10-13.

¹⁸⁰*SIAL* 11 (1981), p. 13.

¹⁸¹*DIAL* 147 (1984), p. 1.

recurra al fácil expediente de tildarlos de comunistas, subversivos y seguidores de doctrinas exóticas...todo en flagrante violación de los derechos humanos»¹⁸².

En Honduras¹⁸³, Mons. Héctor Santos -desde 1962 arzobispo de Tegucigalpa- no dejó de orientar la presencia de la Iglesia en las organizaciones campesinas. Junto a CONCORDE y Cáritas había surgido un movimiento obrero y campesino de inspiración cristiana, tanto en la Confederación General de Trabajadores como en la Unión Nacional de Campesinos. Los «Celebradores de la Palabra» fueron creciendo desde 1975, sabiendo leer la realidad social a la luz del Evangelio. Los terratenientes comenzaron a presionar contra los líderes de base, acusados de marxistas. El 25 de junio de 1975 fueron asesinados en Olancho el padre Iván Batancourt y el padre Casimiro Zephyr, junto con otros cristianos. El padre Betancourt había fundado el Instituto Santa Clara para capacitación campesina, y sabía del riesgo que corría su vida. Por ello sentó muy mal que el CELAM informara, el 23 de junio de 1982, sobre una infiltración marxista entre los sacerdotes. Parecía así que se oponía al estudio realizado por Paz Christi en favor de las fuerzas populares. En este estudio Mons. Betazzi, italiano, criticaba la política del CELAM en Centroamérica como equivocada.

Como puede verse, la Iglesia ha reaccionado ante los Estados de «seguridad nacional» de manera totalmente distinta. En Brasil, no sólo se colocó en situación de oposición, sino que llegó a transformarse en la institución más fuertemente implantada en la sociedad civil, y gracias a las más de cien mil CEBs ha llegado a garantizar al pueblo en general una conciencia creciente y crítica de la realidad de la injusticia estructural del sistema. En Chile, en oposición táctica a la dictadura, la Iglesia se reserva íntegra para el presente período democrático. Por el contrario, por ejemplo en Argentina, habiéndose comprometido profundamente con la dictadura militar y con sus injusticias, la jerarquía católica no tiene autoridad alguna en la apertura democrática. De todas maneras, la Iglesia del Cono Sur y en los países en que sigue vigente la «seguridad nacional», vuelve al comienzo de la década de los noventa a manifestar su importancia, ensombrecida casi por veinte años de posiciones ambiguas.

¹⁸²*Praxis de los Padres*, p. 858.

¹⁸³C. C. Carias, *op. cit.*; P. Richard-G. Meléndez, *op. cit.*

6. Otras situaciones eclesiales

*Colombia*¹⁸⁴.-El Concilio Vaticano II no toca en profundidad a la Iglesia colombiana. Puede decirse que el sacerdote Camilo Torres (1929-1966), de familia conservadora y oligárquica, sociólogo de renombre, conmueve con su muerte, acaecida el 26 de febrero de 1966, mucho más a la Iglesia que ningún otro acontecimiento. La crisis de su muerte produjo muchas consecuencias. Fueron expulsados los directores de la revista *El Catolicismo* (uno de sus directores llegará, sin embargo, en 1984, a ser el arzobispo de Bogotá, Mons. Mario Revollo). Vendrá después el XXXIX Congreso Eucarístico Internacional en Bogotá en 1968, con la presencia de Pablo VI, y la II Conferencia de Medellín. El episcopado colombiano, el más conservador del continente, rechazará el *Documento de Base* preparado.

En el documento del episcopado, *Justicia y exigencias cristianas*, de 1973, se apoya completamente la política que realizará Mons. López Trujillo al frente del CELAM. La polarización de la Iglesia se acentúa. El 20 de febrero de 1974 muere el padre Domingo Laín en la fuerrilla del FLN. Al mismo cardenal bogotano se le da el grado de general del Ejército colombiano en 1976, en el momento de una huelga bancaria en la que se suspende a muchos sacerdotes y religiosas que estaban en favor de los huelguistas. El 21 de noviembre de 1976, «Identidad cristiana en la acción por la justicia», documento del episcopado, hace presagiar lo que podría ser la III Conferencia de Puebla, condenándose a muchos movimientos católicos colombianos, con nombre y apellido.

Cabe recordar que el 10 de noviembre de 1984 es asesinado el padre Álvaro Chocue, primer sacerdote auténticamente indígena, de la etnia Páez. Un grupo de terratenientes es responsable del atentado. El 15 de noviembre la Iglesia declara:

«Con este crimen se ha silenciado la voz de un valiente apóstol que predicó con su testimonio y con su palabra el Evangelio, exponiéndose a los riesgos que comporta el anuncio según la Palabra del Señor: Felices los que

¹⁸⁴Cf. Rodolfo de Roux, «La Iglesia colombiana en el período 1930-1962», en *Historia General de la Iglesia en América Latina*, t. VII, pp. 517ss; Daniel Levine, *Religion and Politics in Latin America: the Catholic Church in Venezuela and Colombia*, Princeton University Press, Princeton 1981.

padecen persecución por la causa de la justicia, porque de ellos es el Reino de los Cielos (Mateo, 5,10)»¹⁸⁵.

*Perú*¹⁸⁶.-En el Sínodo de 1971 en Roma, el episcopado peruano escribe que muchos «cristianos reconocen hoy en día en las corrientes socialistas un cierto número de aspiraciones que llevan dentro de sí mismos en nombre de la fe». Todavía en enero de 1973, en la XLII Asamblea del episcopado, declaran:

«La misión liberadora de la Iglesia, que es anuncio eficaz del Evangelio, significa una opción esperanzada por todos los hombres, como hermanos, pero especialmente por los que sufren injusticia, por los pobres y oprimidos... Es evidente que la solidaridad con los pobres y oprimidos lleva también consigo la acción por el cambio de las estructuras injustas que mantienen la situación de opresión»¹⁸⁷.

Cuando la situación de pobreza popular aumenta, por las medidas adoptadas por la dictadura de Morales Bermúdez desde agosto de 1975, la Iglesia tiene más espacio para su acción junto al pueblo, y toma distancia del Estado. Los obispos del altiplano, el 10 de julio de 1977, denuncian la miseria de los campesinos:

«Recogiendo el clamor y las aspiraciones de los pobres...el sufrimiento de nuestro pueblo... La continua alza de la vida, la congelación de los salarios, por todo ello denunciamos la violencia de la represión...»¹⁸⁸

Algo antes, el 4 de octubre de 1976, ante la crítica de ciertos sectores conservadores de la renovación eclesial que se originó desde 1968, el episcopado reafirma:

«Renovamos esta lealtad y fidelidad, precisamente cuando las orientaciones de Medellín corren el peligro de ser olvidadas»¹⁸⁹.

Y en marzo de 1984, catorce meses después de que la Congregación de la Fe romana había sugerido al episcopado peruano condenar la teología

¹⁸⁵En *Servir* 29 (1984), p. 5. Cf. DIAL 173 y 184 (1984). Sobre Venezuela véase mi obra *De Medellín a Puebla*. pp. 280ss., 444ss; HJ. Prien, *op. cit.*, pp. 650ss; también lo correspondiente del t. VII de la *Historia General de la Iglesia en América Latina*.

¹⁸⁶Cf. Jeffrey Klaiber, *La Iglesia en el Perú*, Universidad Católica, Lima 1988, pp. 281ss; y del mismo autor, *Religión y revolución en el Perú 1824-1976*, Universidad del Pacífico, Lima 1977, pp. 176ss; y además el capítulo correspondiente a «La Iglesia en el Perú (1930-1962)», en el tomo VIII de la *Historia General de la Iglesia en América Latina* (1987).

¹⁸⁷*Praxis de los Padres de América Latina*, p. 496.

¹⁸⁸*Signos de lucha y esperanza*. pp. 39-40.

¹⁸⁹*Praxis de los Padres en América Latina*. p. 847.

de la liberación, los obispos se abstienen de hacerlo, y aunque el cardenal J. Landázuri es criticado hasta de marxista, no se produjo ninguna condena contra el teólogo Gustavo Gutiérrez: lo que indica que es una Iglesia que guarda su tradición y autonomía.

*Ecuador*¹⁹⁰.-La figura de Mons. Leónidas Proaño, de Riobamba, gana en cuanto a claridad de los problemas y soluciones para con el pueblo pobre de los indígenas de la sierra. Aunque sufre una «visita» enviada por Roma, por presión de grupos interesados, su trabajo continúa. El documento más importante, y largo, del episcopado en todos estos años, «Justicia social», de agosto de 1977¹⁹¹, se publica de cara a la II Conferencia de Puebla, y parecería escrito con vistas a las confrontaciones que se producirán en dicha Conferencia (condenación de Cristianos para el Socialismo, que no había en Ecuador, etc.), aunque hay antecedentes en la exhortación del 25 de septiembre de 1976 sobre «Integridad del mensaje cristiano». En general, la mayoría de la Iglesia jerárquica no ha roto su antigua relación con la burguesía agromercantil conservadora.

*México*¹⁹².-En 1971, el documento presentado por la Comisión del episcopado sobre «Justicia en el Mundo» es lo más avanzado en el campo social que la Iglesia haya elaborado hasta ese momento¹⁹³.

De todas maneras, la Iglesia ha ido conviviendo con un Estado que de anticlerical ha ido definiendo en la práctica una reconciliación con la Iglesia. En 1976, con ocasión de la construcción de la nueva basílica a la Virgen de Guadalupe, pudo evidenciarse esa situación. El 21 de marzo de 1977, como en otras partes de América Latina, el padre Rodolfo Aguilar es asesinado en una barriada de Chihuahua por propietarios de terrenos urbanos.

Miles de comunidades eclesiales de base se organizan en todo el país. En el X Encuentro Nacional en Tehuantepec, en octubre de 1981, el obispo Arturo Lona declaró:

¹⁹⁰Cf. *De Medellín a Puebla*, pp. 371-378.

¹⁹¹*Praxis de los Padres de América Latina*, pp. 920-966.

¹⁹²Cf. Carlos Alvear Acevedo, «La Iglesia de México en el período 1900-1962», y Jesús García, «La Iglesia mexicana desde 1962», en *Historia General de la Iglesia en América Latina*, t. V, pp. 313ss, 361 ss.; Jean Meyer, *La Cristiada*, Siglo XXI, tomos I III, México 1973-1974; Edward Larry Mayer, *La política social de la Iglesia en México 1964-1974*, tesis doctoral, UNAM, México 1977; *Documentos colectivos del episcopado mexicano*, Paulinas, México, 1977; de mi obra *De Medellín a Puebla*, páginas 158ss y 416ss.

¹⁹³Cf. Jesús García, «La Iglesia mexicana desde 1962», en *op. cit.*, pp. 361ss.

«Por todas partes reto y sufrimiento. Es que este camino no se hace sin conflictos: represiones, sospechas, torturas, cárcel y muerte. Son muchos miles de campesinos, los indígenas y los obreros de América Latina que han estado en la cárcel por su compromiso con las comunidades eclesiales de base»¹⁹⁴.

En el XI Encuentro Nacional en Concordia (Coahuila), eran ya 38 diócesis las representadas, 5 obispos -que escribieron una carta a los demás miembros del episcopado el 9 de octubre de 1983- y 1.200 delegados de las comunidades¹⁹⁵.

Quizá debiera situarse aquí la historia de los cristianos de origen latinoamericano (mexicanos, puertorriqueños, caribeños en general, centroamericanos, etc.) que han emigrado a Estados Unidos y constituyen ya como una nación -de casi veinte millones de habitantes¹⁹⁶-. Aparte la lejana ocupación hispana de la Florida (1513) -un siglo antes que los *Pilgrims*-, el pueblo hispano se verá incluido en Estados Unidos en 1848 (cuando Texas, Nuevo México, Arizona y California fueron separados de México). La ocupación de Puerto Rico en 1899 y la revolución mexicana de 1910 fueron la causa del aumento de población hispana en el Este, con puertorriqueños, y en el Suroeste (de Texas a California) con mexicanos. La Iglesia anglosajona poco se ocupó de los hispanos, y el proyecto fue anglicarlos¹⁹⁷. Es sólo a partir de la guerra de 1945 cuando los hispanos luchan por sus derechos eclesiales. En octubre de 1969 se funda PADRES (una asociación de sacerdotes hispanos) en San Antonio (Texas). De allí saldrá el primer obispo hispano, Mons. Patricio Flores, futuro arzobispo de San Antonio. En 1971 se organiza «Hermanas» (asociación de religiosas); el mismo año, el MACC (Mexican American Cultural Center) abre sus puertas bajo la inspiración del P. Virgilio Elizondo. El primer «Encuentro» Nacional Hispano se celebró en 1972, y poco a poco el Movimiento de Comunidades Eclesiales de Base se expande por todos los Estados Unidos, entre los hispanos. Los hispanos se han transformado en ese país en la mayoría de la Iglesia católica, y en las protestantes en una minoría creciente, con grandes posibilidades en el próximo futuro.

¹⁹⁴*Servir* 21 (1981), p. 4.

¹⁹⁵Sobre Santo Domingo véase William Wipfler, *Poder, influencia e impotencia*.

La Iglesia como factor sociopolítico en República Dominicana, CEPAE, Santo Domingo 1980, pp. 84ss; sobre Puerto Rico se podrá consultar próximamente en Samuel Silva Gotay-Mario Rodríguez, «La Iglesia en Puerto Rico», en *Historia General de la Iglesia en América Latina*, t. IV (inédito).

¹⁹⁶Véase CEHILA, *Fronteras*, ed. cit; Moisés Sandoval, *On the Move. A History of the Hispanic Church in the United States*, Orbis Books, Nueva York 1990.

¹⁹⁷*Ibid.*, pp. 25ss.

*Costa Rica*¹⁹⁸. -En este país el semanario *Pueblo*, dirigido por Javier Solís, ha tenido fuerte impacto. En 1972 se funda el Instituto Teológico de América Central (ITAC) y la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión (EECR), únicos organismos teológicos en una universidad nacional en América Latina. El Departamento de Estudios e Investigaciones (DEI), fundado por Huho Assmann en 1974 -donde colaboran Franz Hinkelammert, Pablo Richard, Guillermo Meléndez, etc- ha realizado una importante labor de reflexión y publicaciones.

7. La Iglesia ante procesos de profundo cambio social¹⁹⁹

El de 1969 fue un año crucial por la crisis del ILADES de Chile, donde se escindieron en dos grupos aquellos que no aceptaban ningún diálogo con el marxismo (como Pierre Bigo y Roger Vekemans) y los que intentaban tal diálogo (como Gonzalo Arroyo y Franz Hinkelammert). Esa crisis tendrá trascendental importancia en todo el transcurso posterior de la cuestión. Lo cierto es que el 14 de mayo de 1971, el papa Pablo VI envía una carta al cardenal Maurice Roy, *Octagesima Adveniens*, donde explica:

«Hoy en día, los cristianos se sienten atraídos por las corrientes socialistas y sus diversas evoluciones. Ellos tratan de reconocer allí un cierto número de aspiraciones que llevan dentro de sí mismos en nombre de su fe»²⁰⁰.

Con vistas al Sínodo romano de ese año, desde el arzobispo de Chihuahua en México hasta el cardenal Maurer de La Paz se expresaron en favor de un cierto socialismo adaptado según las exigencias latinoamericanas. En el mismo sentido, el 21 de noviembre de 1975, la Conferencia episcopal de las Antillas escribe:

«La acción de la Iglesia no puede reducirse a la sacristía o al santuario. Dios se ha revelado a sí mismo como libertador del oprimido y defensor del pobre. La Iglesia no debe condenar sin discriminación todos los tipos de socialismos. Lejos de destruirla, el verdadero socialismo aceptable para el cristiano debe combatir por defender las libertades e incluso para ampliar su campo»²⁰¹.

¹⁹⁸ Cf. M. Picado, *op. cit.*; P. Richard-G. Meléndez, *op. cit.*

¹⁹⁹ Véase Samuel Silva Gotay, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe*, ya citado; Brian Smilh, «Religion and social change: Classical theories and new formulations in the context of recent developments in Latin America», en *Latin American Research Review* 10, 2 (1975), pp. 3-34; ed. Henry Landsberger, *The Church and Social Change in Latin America*, University Press, Notre Dame 1970.

²⁰⁰ Parágrafo 31.

²⁰¹ *Praxis de los Padres*, pp. 518-528.

Observemos la situación en los países claves en cuanto al asunto que venimos exponiendo.

En *Cuba*²⁰², la cuarta fase del «reencuentro» (1968-1979) -como la denomina Gómez Treto-, la inició el mismo Castro en el Congreso de Intelectuales al que ya nos hemos referido, en 1969. La Iglesia comenzaba su renovación por influjo de lo que acontecía en América Latina en general. El 20 de abril el episcopado lanza un *comunicado*, que fue leído en todas las Iglesias -con resistencia de algunas personas y aun curas-, condenando el bloqueo económico y político que había realizado Estados Unidos contra Cuba. El 19 de junio es consagrado Mons. Francisco Oves. El 8 de septiembre se da a conocer otro *comunicado*:

«Hemos de acercarnos al hombre ateo con todo el respeto y la caridad fraterna. En la esperanza del desarrollo, 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»²⁰³.

Fidel Castro estuvo en Chile del 5 de noviembre al 4 de diciembre de 1971, y sostuvo el muy conocido «Diálogo con los «Ochenta» sacerdotes, que visitarán posteriormente Cuba en febrero de 1972. Una delegación cubana, oficial de la Iglesia, estará presente en Santiago de Chile para el I Encuentro Latinoamericano de Cristianos para el Socialismo.

Aunque la crisis de la Iglesia, en sí misma y con respecto a la revolución, se había superado, sin embargo la Iglesia estaba como aislada, sin contacto con las demás Iglesias latinoamericanas -Roma la había como separado del contexto continental- y el «espíritu» de Medellín no llega a Cuba. El 27 de marzo de 1974 Mons. Agostino Casaroli visita la isla; Mons. César Zacchi es nombrado nuncio, y en 1975 será reemplazado por Mons. Mario Taglaferri. El artículo 35 de la *Constitución socialista* dice: «Es libre la profesión de todas las religiones. La Iglesia estará separada del Estado, el cual no podrá subvencionar ningún culto».

²⁰² Cf. Raúl Gómez Treto, *The church and Socialism in Cuba*, Orbis Books, Nueva York 1986; y del mismo autor, «Historia de la Iglesia en Cuba (1959-1986)», en *Historia General de la Iglesia en América Latina*, t. IV (inédito). Además, H. J. Prien, *op. cit.*, pp. 958ss; J. Gringulévich, *La Iglesia católica y el movimiento de liberación en América Latina*, pp. 255ss, en especial pp. 282-326; cf. mi obra *De Medellín a Puebla*, páginas 84ss, 456 ss.

²⁰³ R. Gómez Treto, *op. cit.*, p. 37 (inédito).

El diálogo con pastores cristianos en Jamaica el 29 de octubre de 1977 por parte de Fidel Castro, muestra siempre la posición de apertura adoptada por el líder de la revolución. Mons. Oves pudo decir en el XI Festival Mundial de la Juventud en julio de 1978:

«El ideal de una sociedad sin clases antagónicas, económicas ni sociales, es más conforme a la exigencia evangélica de fraternidad en Cristo, pero me pregunto: ¿cómo ayudamos a viabilizar el compromiso de los cristianos en la realización progresiva de ese ideal, si se presenta la fe cristiana como algo necesariamente hostil? Quisiéramos fundamentar esta nueva consideración partiendo de los principios de la propia ciencia social marxista, la cual no desconecta la teoría de la realidad»²⁰⁴.

Así comenzaría una quinta fase, el «Diálogo» (1979-1986). Dos hechos mayores acontecieron en ese entonces: la revolución sandinista en Nicaragua, que manifiesta una nueva manera de articular revolución y cristianismo, y la III Conferencia de Puebla. Algo antes, el 3 de marzo de 1979, tuvo lugar en Matanzas la histórica reunión de 77 teólogos de países socialistas (de Europa, Asia y África, incluyendo de la Unión Soviética) y de América Latina, en la que dialogaron sobre la posibilidad de la teología de la liberación en sus respectivos ámbitos. Mons. Francisco Oves renunció a La Habana en 1979, y le sucedió en 1981 Mons. Jaime Ortega Alamino. Ante la emigración de muchos cubanos por el Mariel, la Iglesia los exhortó a permanecer en Cuba. Mientras tanto, se comenzaba el proceso de «Reflexión Eclesial Cubana», en franco diálogo con la sociedad. La conmemoración el 21 de diciembre de 1983 del XIX aniversario de la muerte del padre Sardiñas, con presencia del arzobispo, fue un acto de reconciliación. Esta fase se cierra en febrero de 1986 con el III Congreso del PC Cubano, en donde la posición ante la religión se abre aún más; pero, fundamentalmente, el Encuentro Nacional Eclesial Cubano (ENEC), asamblea nacional de la Iglesia católica -con representación parroquial y diocesana de todo el país- abre definitivamente una etapa de colaboración de los cristianos con el pueblo cubano socialista.

El libro de Frei Betto, dominico brasileño que soportó cuatro años de cárcel y tortura bajo la dictadura militar de ese país, *Fidel y La religión* -con más de medio millón de ejemplares vendidos en la isla-, muestra al gran público facetas desconocidas de Fidel y la visión comprometida con el cambio histórico de la teología de la liberación.

²⁰⁴ *El Heraldo Cristiano* (La Habana) XXIV, 9-10 (1978), pp.16-18.

Durante tres años *Chile*²⁰⁵ vivió una experiencia propia de socialismo democrático -teniendo el poder real la burguesía y el ejército, como pudo verse después- (1970-1973). El Movimiento de Acción Popular Unitaria (MAPU) se separa de la Democracia Cristiana en 1969, y se une a Unidad Popular, que gana las elecciones del 4 de septiembre de 1970. El 16 de abril de 1971, como resultado de un encuentro de los «Ochenta» sacerdotes sobre «Participación de los cristianos en la construcción del socialismo en Chile», aparece una declaración donde se enuncia:

«Como cristianos no vemos incompatibilidad entre cristianismo y socialismo».

El 27 de mayo, el episcopado replica con una carta pastoral sobre «Cristianos, política y socialismo». Del 23 al 27 de marzo de 1972 se celebrará en Santiago el I Encuentro de Cristianos para el Socialismo. Gonzalo Arroyo escribe:

«El análisis objetivo de la realidad política latinoamericana lleva a la convicción de que los repetidos fracasos de la izquierda para atraer a las masas en una lucha decidida contra las fuerzas nacionales e internacionales del capitalismo, exige la incorporación masiva de los cristianos en el proceso revolucionario».

En las conclusiones se explica:

«La construcción del socialismo es un proceso creador reñido con todo esquematismo dogmático y con toda posición acrítica. En estas condiciones la religión pierde su carácter de opio del pueblo, y es un factor más de inspiración en la lucha por la paz, la libertad y la justicia».

El 11 de septiembre de 1973, Augusto Pinochet sepulta esta experiencia de Iglesia con una represión nunca antes conocida.

Es por ello por lo que la revolución sandinista de *Nicaragua*²⁰⁶ será determinante para la historia de la Iglesia latinoamericana en su conjunto.

²⁰⁵ Véase mi obra *De Medellín a Puebla*, pp. 92ss.

²⁰⁶ Cf. Angel Arnaiz Quintana, *Historia del Pueblo de Dios en Nicaragua*, Centro Antonio Valdivieso-CEHILA, Managua 1990; Jorge Eduardo Arellano, «Historia de la Iglesia en Nicaragua», en *Historia General de la Iglesia en América Latina*, t. VI, pp. 324ss; en mi *Historia de la Iglesia en América Latina*, véase el apéndice: «La Iglesia en Nicaragua (1979-1984)», pp. 429-447; en *De Medellín a Puebla*, pp. 226ss. y 380ss. Sobre América Central en general, el tomo VI, ya indicado, de *la Historia General de la Iglesia en América Latina*, de CEHILA (donde se expone, por primera vez, la historia de la Iglesia de todos los países centroamericanos). Además, sobre la época reciente, nada mejor que la obra ya citada de Phillip Berryman, *The religious Roots of Rebellion. Christians in Central American Revolutions*, en donde se expone Nicaragua en pp. 51ss.

En la década de los treinta, la Iglesia no mostró disconformidad ante el ascenso de Somoza García. El arzobispo A. Lescano y Ortega atribuyó el terremoto del 31 de marzo de 1931 a los pecados públicos contra Dios. La política anticomunista pontificia y de la «guerra fría» concordaban con las del Gobierno de entonces. En 1957 se levantó en los círculos jerárquicos la muerte del dictador.

Los primeros signos de renovación se dieron entre el 20 de enero y el 1 de febrero de 1969 en el I Encuentro Pastoral, bajo la dirección de monseñor Julián Barni. Participaron 280 agentes (obispos, sacerdotes, religiosos, religiosas, líderes laicos). El padre Noel García declaró que «la Iglesia de Nicaragua carece del verdadero liderazgo espiritual de sus pastores». Los padres Pablo Vega y Florián Ruskamp tuvieron importante actuación. Ernesto Cardenal ya había fundado su comunidad contemplativa campesina en Solentiname, bajo las directivas de Thomas Merton. El padre Fernando Cardenal era presidente de la comisión del episcopado para organizar a la juventud. El 29 de junio de 1971 los obispos dieron a conocer una carta pastoral «Sobre el deber del testimonio y de la Acción Cristiana en el Orden Político». Mons. Obando y Bravo declaraba en marzo de 1972 que «el socialismo avanza a grandes pasos en América Latina; la socialización debe realizarse en todos los niveles y no de manera unilateral»²⁰⁷.

La carta pastoral del 19 de marzo «Sobre los principios de la actividad política de la Iglesia», es como un acto de independencia ante el somocismo. En esos mismos meses, posteriores al terremoto de 1972, un grupo de jóvenes cristianos (entre ellos Luis Carrión, Roberto Gutiérrez, Joaquín Cuadra, Mónica Baltodano, y muchos otros (hoy, unos, comandantes de la revolución, y otros, muertos por la revolución) dejaban su acción cristiana en la parroquia de Santa María de los Ángeles, cuyo párroco es el padre Uriel Molina, franciscano (y en 1986 presidente del Centro Antonio de Valdivieso), para integrarse en el Frente Sandinista (FSLN), con gran escándalo de la comunidad cristiana de ese entonces. En este año de 1972 Ernesto Cardenal escribe sus obras *En Cuba* y *La santidad en la revolución*.

El 18 de julio de 1979, cuenta Uriel Molina el encuentro con los jóvenes de su parroquia, cuando venían encabezando el ejército sandinista que había derrotado a Somoza y ocupaba Managua:

«De pronto me quedé paralizado. Era Roberto Gutiérrez que, con Emilio Baltodano, Oswaldo Lacayo y Joaquín Cuadra, marchaban a Managua.

²⁰⁷ ICI 406 (1972), p. 26. Era el tiempo de *Octagesima adveniens* y del Sínodo romano de «justicia en el mundo» (1971).

Nos abrazamos... "Allí en Masaya dejamos la muerte -dijeron-, Aquí venimos a encontrar la vida". Era un inmenso grito de triunfo»²⁰⁸.

La *primera fase* posrevolucionaria de la Iglesia fue desde ese 19 de julio de 1979 hasta el *Comunicado* del FSLN «Sobre la religión». En ese primer paso, la Iglesia en su conjunto apoyó el proceso sandinista. La Confederación de Religiosos, la Universidad Católica y el mismo episcopado que, en su pastoral del 17 de noviembre, «Compromiso cristiano para una Nueva Nicaragua», apoyaban la revolución diciendo:

«Se oye expresar, a veces con angustia y temor, que el presente proceso nicaragüense se encamina hacia el socialismo. No podríamos aceptar un socialismo que, extralimitándose, pretendiera arrebatar al hombre el derecho a las motivaciones religiosas de su vida. Si en cambio socialismo significa preeminencia de los intereses de la mayoría de los nicaragüenses, un proyecto que garantice el destino común de los bienes y recursos del país, una creciente disminución de las injusticias, si significa participación del trabajador en el producto de su trabajo, nada en el cristianismo hay que implique contradicción con este proyecto».

El padre Fernando Cardenal dirigió una Cruzada Nacional de alfabetización, que erradicó prácticamente el analfabetismo de Nicaragua en pocos meses. Se usó el método de Paulo Freire (cristiano del Nordeste brasileño) y se practicó la técnica pedagógica del salesiano Mario Peressón, de Colombia, y en el capítulo 22 de la cartilla de alfabetización se puso como ejemplo de la sílaba gla, gle, gli, glo, glu a «Iglesia», con foto de una iglesia, un sacerdote y unos niños, con la frase: «Gloria a los héroes y los mártires». Siendo el «campo religioso» -como en Cuba al comienzo- lugar de tensiones políticas, el FSLN dio un *Comunicado* «Sobre la religión», que ya hemos citado más arriba.

Esta declaración del 7 de octubre de 1980 abre una *segunda fase*, que durará hasta las presiones que se ejercerán para exigir la renuncia de los ministros sacerdotes. El episcopado comienza a oponerse cada vez más abiertamente al FSLN, impulsado desde el CELAM (con Mons. López Trujillo como presidente). El 1 de junio de 1981 suben las exigencias desde Roma para que renuncien Fernando Cardenal al trabajo entre la juventud, y Ernesto Cardenal como ministro de Cultura. Pero en realidad el más importante es el padre Miguel D'Escoto que, como ministro de Relaciones Exteriores tiene la responsabilidad de los contactos con la Curia romana.

²⁰⁸ «El sendero de una experiencia», en *Nicaragüac* (Managua) 5 (1981), p. 37.

El papa Juan Pablo II el 10 de marzo de 1980, había escrito: «Formulo los mejores votos para que el amado pueblo de Nicaragua viva un futuro de paz, concordia, de solidaridad, de acuerdo con su secular tradición cristiana». Mientras que el 29 de junio de 1982 indica a la Iglesia los peligros de la división interna y la necesidad de los laicos de obedecer a los obispos, que se oponían cada vez más abiertamente al proceso revolucionario. Esta carta de 1982 cierra la *tercera fase*.

Desde este momento comienzan a aumentar las tensiones internas en la Iglesia y la revolución. El «campo religioso» se politiza absolutamente. La oposición a la revolución no tiene otro espacio que el religioso -como en la Cuba de 1962 en adelante- para combatir la revolución. El obispo Betazzi, italiano de Pax Christi, escribe sobre la situación en Nicaragua:

«El arzobispo se deja transformar en líder de una oposición que no tiene otra personalidad que oponer al régimen. El CELAM, la CLAT (sindicatos católicos) y los partidos demócratas cristianos latinoamericanos y europeos deberían dejar de soñar y considerar esta simple realidad: el proceso revolucionario es irreversible»²⁰⁹.

Esta *cuarta fase* termina con la visita a Nicaragua del Papa el 4 de marzo de 1983. El Papa pidió una vez más al pueblo nicaragüense obediencia a los obispos (que se oponían al proceso revolucionario). El pueblo se opuso abiertamente a la propuesta del Papa. Desde ese momento las posiciones fueron más firmes y la tensión aumentó. El episcopado, por ejemplo, se opuso al servicio militar obligatorio (el 29 de agosto de 1983). Se produjo el conflicto con los indígenas misquitos, la expulsión del padre Timoteo Merino (el 13 de mayo de 1983), o el de los diez sacerdotes extranjeros (el 9 de julio de 1984). Por último, en 1986, no se permite entrar a monseñor Vega, lo que sin embargo produce ahora un efecto contrario. El nuevo nuncio, en septiembre de 1986, reúne a los obispos y establece un diálogo con los Comandantes.

Se podría todavía describir lo que aconteció a la Iglesia en *El Salvador*²¹⁰, desde aquel trágico 1932 en que fue aniquilado el levantamiento

²⁰⁹ *Nuevo Diario* (Managua), 12 noviembre 1982.

²¹⁰ Cf. Rodolfo Cardenal, «Historia de la Iglesia en El Salvador», en *Historia General de la Iglesia en América Latina*, t. VI, pp. 379ss; y del mismo autor, *El poder eclesiástico en El Salvador*, UCA, San Salvador 1980, como preparación a esta época; y en mi obra *De Medellín a Puebla*, pp. 231ss y 352ss.

campesino (donde perdió la vida Farabundo Martí), y cuando el arzobispo Belloso se alegraba de que se hubieran «conjurado los males presentes». Sólo gracias al nombramiento de Mons. Luis Chávez González (1938-1977), como arzobispo de San Salvador, la Iglesia tuvo un pastor que orientara el cambio. Por medio de los cursos de actualización (1958-1962) hubo una profunda renovación entre los agentes de pastoral. El I Seminario Nacional de Pastoral fue dirigido por Mons. Chávez y por Mons. Rivera y Damas. En diciembre de ese año asesinan al padre Nicolás Rodríguez, por su compromiso con los pobres. En El Salvador²¹¹, en realidad, el pueblo había sido masacrado durante años. El arzobispo Chávez exclamaba que «aquí el café devora a los hombres», indicando que los propietarios terratenientes explotaban los peones de sus fincas. La persona símbolo de estos años es el padre Rutilio Grande, asesinado el 12 de marzo de 1977. El párroco de Aguilares no fue el único mártir sacerdote. El 11 de mayo del mismo año caía el padre Alfonso Navarro; el 28 de noviembre de 1978, el padre Barrera Motto; el 20 de enero de 1979 muere Octavio Ortiz.

El 22 de febrero de 1977 asume la archidiócesis Mons. Óscar Romero, que rápidamente manifiesta una especial sensibilidad para conectarse con el pueblo de los pobres y oprimidos. Los obispos declaran el 5 de marzo de 1977 que «esta situación se la ha calificado como situación de injusticia colectiva y de violencia institucionalizada»²¹². Esto no niega las contradicciones. Mientras Mons. Romero preside una procesión que se enfrenta a las bayonetas del ejército en el día de la muerte de Rutilio Grande, en su propia parroquia de Aguilares -donde han sido asesinados más de 220 militantes de las comunidades eclesiales de base hasta 1983- Mons. Pedro Aparicio apoya al Gobierno y critica a los laicos en el Sínodo romano de 1977. Todo culminará el 24 de marzo de 1980, cuando asesinos profesionales vinculados con el ejército matan a monseñor Óscar Arnulfo Romero en el momento de ofrecer el sacrificio de la misa. Monseñor había dicho el 20 de enero que existía un proyecto que pesaba sobre el destino de El Salvador:

«El proyecto oligárquico pretende emplear todo un inmenso poderío económico para impedir que se lleven adelante reformas estructurales que afectan a sus intereses pero favorecen a la mayoría de los salvadoreños»²¹³.

²¹¹ Cf. Rodolfo Cardenal, *op. cit.*, en *HGIAL*, t. VI, inédito.

²¹² *Praxis de los Padres*, p. 967.

²¹³ *Serv-i-r* 1 (1980), p. 1.

Cincuenta mil asesinatos, entre ellos los de decenas de sacerdotes, religiosas (entre las que se cuentan cuatro norteamericanas) y el del mismo arzobispo nos hablan de una Iglesia que no se aleja de su pueblo. La masacre del río Sumpul, de mayo de 1980 -donde perdieron la vida más de 600 hombres mujeres y niños- quedará siempre grabada en la memoria de la historia. La CONIP (Coordinadora Nacional de la Iglesia Popular) organiza sus trabajos en las «zonas liberadas», donde los cristianos ya viven una cotidianidad más allá del sistema opresivo vigente. A Mons. Rivera y Damas, de larga trayectoria desde antes de Medellín, le toca una difícil época de luchas fratricidas.

En *Guatemala*²¹⁴ Mons. Mariano Rosell y Arellano (1938-1964) será recordado por su continua campaña anticomunista. El 1 de octubre de 1945 dirige una carta pastoral «Sobre la amenaza comunista». El 21 de noviembre de 1947 vuelve sobre el tema. El 18 de agosto de 1949 da a conocer una instrucción «Sobre la excomunión de los comunistas». Apoyando a Somoza, Trujillo y Carlos Castillo Armas, en el Pacto de Tegucigalpa de 1953, permite el derrocamiento de Jacobo Arbenz en 1954, que es igualmente tachado de comunista -siendo en realidad un populista impulsor de un capitalismo nacional modernizador-. En 1964 reemplaza a Mons. Rosell el cardenal Mario Casariego -una de las épocas más oscuras de la Iglesia Latinoamericana-. En 1968, unos 800 agentes de pastoral organizan la I Semana de Pastoral de Conjunto, donde comienza la renovación posconciliar. Los sacerdotes fundan un movimiento (COSDEGUA) que llega a tener 584 miembros. Sin embargo, el gran movimiento eclesial lo constituirán los «Delegados de la Palabra», militantes cristianos campesinos, indígenas, que lideran comunidades, especialmente en las diócesis de Quezaltenango, Huehuetenango, Verapaces e Izabel. Por su parte, a fines de 1973 nace el I Congreso Nacional de Religiosos (CONFREGUA), que coordina a más de 996 religiosas y 551 religiosos del país. El 25 de julio de 1976 el episcopado, bajo la presidencia de Mons. Juan Girardi, dio a conocer el documento «Unidos en la esperanza» -que el cardenal Casariego no quiso firmar-, donde se expresa que «Guatemala vive desde hace largos años bajo el signo del temor

²¹⁴ Cf. Ricardo Bendaña Peromo, «Historia de la Iglesia en Guatemala», en *Historia General de la Iglesia en América Latina*, t. VI, pp. 363ss.; en mi obra *De Medellín a Puebla*, pp. 226ss; Thomas Melville, Guatemala. *The politics of Land Ownership*, Free Press, Nueva York 1971; Pablo Richard-Guillermo Meléndez, *La Iglesia de los pobres en América Central* (1960-1982), DEI, San José 1990.

y de la angustia»²¹⁵. Como un ejemplo entre miles, valga este testimonio del Comité cristiano de solidaridad:

«La comunidad del poblado de San Francisco vivía tranquila. Tenía sus milpas y las atendía, cuidaba sus gallinas y su ganado... El día 17 de julio de 1981 se presentó el ejército, agarró a los integrantes de las patrullas civiles -instituidas por el mismo Gobierno- y los mató. Cercó el poblado y acabó con todo. De los 350 pobladores solamente lograron sobrevivir, por milagro, doce personas... Llamarle bestialidad sería hacer afrenta a las bestias. Las mujeres son violadas, a la gente se la concentraba en las ermitas, donde luego se la torturaba y asesina. Los niños son estrellados contra el tronco de los árboles...y enseguida se devoran sus sesos todavía tibios [...]»²¹⁶.

Sería muy largo contar los horrores vividos por la Iglesia en Guatemala. Lo cierto es que, por ejemplo, el 13 de junio de 1980²¹⁷, desde el obispo hasta los sacerdotes y religiosas abandonaron la diócesis de El Quiché por la persecución que se vivía, habiendo sido objeto de un atentado el mismo Mons. I. Gerardi el 19 de julio de 1979. El comunicado del episcopado indica igualmente:

«Se asesina, secuestra y tortura y hasta se profanan con saña irracional los cadáveres de las víctimas...»²¹⁸

El padre Luis Eduardo Pellecer SJ fue secuestrado violentamente ante testigos el 8 de junio de 1981. El 30 de septiembre, después de total incomunicación, tortura y «lavado de cerebro», se le obligó a realizar un testimonio televisado contra la Iglesia. Después nunca más apareció. Docenas de sacerdotes asesinados, entre ellos el padre Augusto Ramírez OFM, párroco de San Francisco, en Guatemala la Antigua. «Su cuerpo destrozado apareció abandonado en una de las calles de la ciudad de Guatemala»²¹⁹, era el 7 de noviembre de 1983.

En estos países, en situación revolucionaria unos, en una revolución en crisis pero todavía existente, otros, la Iglesia ha madurado el modo de estar junto al pueblo que se torna sujeto de la historia.

²¹⁵ *Praxis de los Padres*, pp. 792--817.

²¹⁶ «La bestia apocalíptica de la represión», en *DIAL* 36 (1982), p. 1.

²¹⁷ Declaraban el 16 de junio: «Habían sido asesinados tres sacerdotes, uno secuestrado, varios sacerdotes y religiosas están bajo amenaza de muerte» (*Serv-i-r* 9 [1980], pp. 2-3).

²¹⁸ *Serv-i-r* 14 (1980), p. 1.

²¹⁹ *DIAL* 134 (1984), p. 1.

8. La «apertura» democrática y la crisis del socialismo

En este párrafo y en el siguiente de este capítulo, deseamos sólo sugerir algunos hechos que, en cuanto tales, no son un relato histórico suficiente, pero indican una estructura evenemencial que pueda servir para un tal relato.

Las fechas claves de este nuevo período (o fase) son, por ejemplo, la elección de Raúl Alfonsín el 30 de septiembre de 1983 en Argentina -en gran parte como fruto de la derrota militar de la dictadura en la guerra de las Malvinas-, o la de Tancredo Neves, el 15 de enero de 1985, en Brasil. Emprende América Latina el largo camino de la «democracia».

Una vez que el peso de la deuda internacional agobió a las dictaduras militares -que Estados Unidos había instalado en el poder, habiendo educado en sus escuelas a más de 70.000 militares desde 1945-, era necesario cumplir con los pagos de una tal deuda²²⁰. Para ello las dictaduras militares, que habían destruido el desarrollo industrial en la conducción de una economía neoliberal, entregarán lentamente el poder a los «civiles», los que reorganizarán gobiernos «democráticos», bajo la crisis económica. La política neoliberal inducirá igualmente a los nuevos gobiernos a desmantelar el «*Estado benefactor* del desarrollismo», con vistas a un «Estado mínimo» -privatizaciones forzadas para reducir la deuda pública-. La crisis económica hundirá a grandes masas en todos los países latinoamericanos en un empobrecimiento creciente. Todo terminará de manera apocalíptica en los tiempos del cólera. En efecto, procedente de Perú (del puerto Chimbote), irá esta epidemia hacia Ecuador, Colombia, Brasil, México, Nueva York...:

«*El problema del Perú no es el cólera. sino la pobreza, dice el ministro Carlos Torres. El 70% del pueblo está en un estado de miseria, teniendo en cuenta los 22 millones de habitantes del Perú*»²²¹.

En efecto, en 1987 la pobreza de los marginales de las ciudades consiste en una estrategia de supervivencia. Supervivencia como táctica temporal

²²⁰ Lo que frecuentemente se pretende olvidar es que gran parte de esa deuda fue privada (de capital nacional y hasta multinacional o extranjero). Los bancos centrales respaldaron en dólares -medida tomada a espaldas de los pueblos y en beneficio del capital- dichas deudas, y posteriormente asumieron las mismas (cuando a los capitales privados nacionales y extranjeros se les condonó tal deuda). El pueblo pasó a pagar una deuda que no había contraído y de cuyos beneficios prometidos tampoco vio ninguno.

²²¹ *SIAL* 5 (1991), pp. 27-27.

o estrategia permanente. Se trata de un asombroso aumento de la pobreza absoluta. En Argentina, considerado en otro tiempo el país más rico de América Latina, siete millones de personas no pueden satisfacer sus necesidades básicas. En Chile ha caído la renta popular en un 30% en los 10 últimos años (1980-1990). Y lo peor es que, según opinión de Sunkel, no hay reactivación prevista para América Latina en el futuro.

La Iglesia se encontrará así en una nueva situación²²². Ahora no son ya los mártires asesinados bajo la represión de las «guerras sucias»; ahora es la muerte lenta del pueblo de los pobres por el hambre, el analfabetismo y la enfermedad -el cólera es una de sus manifestaciones.

En *Argentina*²²³, la visita del papa Juan Pablo II, en mayo de 1982, algo después de la guerra de las Malvinas, fue sumamente ambigua, ya que, por una parte, parecía apoyar a los militares, y, por la otra, consagrar el triunfo inglés.

La derrota de las Malvinas derrumba la dictadura militar. En la XLVII Asamblea del Episcopado Argentino en San Miguel, del 7 al 12 de septiembre de 1983, sobre la apertura democrática, los obispos no imaginan todavía la situación nueva que significará para ellos un Gobierno democrático²²⁴. El 10 de noviembre de 1983, Raúl Alfonsín forma el nuevo Gobierno; había sido elegido el 30 de septiembre de ese año. La apertura democrática de este año 1983 llevará al episcopado, siempre conservador, y no sin connivencia con el régimen militar, a manifestar su posición ambigua ante el juicio de los militares, por la horrible represión de la llamada «guerra sucia» (entre 1976 y 1983).

No es de extrañar, entonces, que el 11 de mayo de 1985 el episcopado dé a conocer un documento en el que expresa:

«Debemos alzar la bandera de la reconciliación, con humildad y fe, con magnanimidad y valentía»²²⁵.

Por el contrario, el 10 de diciembre de 1986, la CONADEP (Comisión de Nacional sobre personas desaparecidas) informaba al presidente Raúl Alfonsín en el libro *Nunca más*, sobre la compilación de actos contra los dere-

²²² Véase Ana María Ezcurra, *Iglesia y transición democrática. Ofensiva del neoconservadurismo católico en América Latina*, Puntosur, Buenos Aires 1988.

²²³ Véase el tomo IX de la *Historia General de la Iglesia en América Latina*, Sígueme, Salamanca, de próxima edición, en lo correspondiente a Argentina, Uruguay, Paraguay y Chile, en esta etapa reciente.

²²⁴ Cf. *AICA*, n. 1404, 17 noviembre 1983.

²²⁵ *L'Osservatore Romano*, 23 mayo 1985.

chos humanos llevados a cabo durante la dictadura militar. Las «Madres de la Plaza de Mayo» acusan de «traidores a la Patria» a aquellos que piensan dar la amnistía (el «punto final») a los crímenes contra los derechos humanos de 1976 a 1982. Es por ello por lo que en la visita de Juan Pablo II en el mismo 1986, Mons. Hesayne de Viedma expresó al Papa que «en estos últimos años, en Argentina, ser fiel al Evangelio fue una aventura audaz, que ha llevado a muchos de nuestros hermanos a dar la vida por su fe»²²⁶.

El Papa conocía los sufrimientos del pueblo polaco bajo la ocupación nazi; muchos argentinos pretendían ignorarlo -incluyendo obispos-. De la misma manera, el 26 de diciembre, Mons. de Nevares, de Neuquén, predica una homilía sobre el «punto final», donde indica:

«Desde el inicio Dios muestra cómo castigar al homicida (Caín) que asesina al otro. Al pie del Sinaí dirá: *No matarás*. San Pablo recuerda a los primeros cristianos en una de sus cartas: *Sabed que el que comete un homicidio no entrará en el Reino de Dios*. Dios maldice a Caín por su crimen. Esta es la maldición final de Dios; esto sí es un *punto final*. Tomemos esto en consideración por lo que pasa en nuestro país»²²⁷.

En enero del siguiente año, Hebe Bonafini, presidenta de las «Madres de la Plaza de Mayo», no acepta ningún punto final ni amnistía: «Los militares han matado a nuestros hijos con la complicidad de partidos políticos: no debemos olvidarlo»²²⁸. De todas maneras, el 5 de junio de 1987 se aprueba la ley de la «obediencia debida» criterio que si se hubiese aplicado en el juicio de Nuremberg contra los nazis, éstos hubieran sido declarados inocentes.

Con el 49% de los sufragios es elegido Menem el 14 de abril de 1989. El 30 de julio renuncia Alfonsín. El triunfo del neopopulismo de Menem, con una política de privatizaciones de estilo neoliberal (con la concepción del Estado «mínimo») contraria a la tradición peronista, deja a la Iglesia en sus contradicciones anteriores, la cual no ha podido curar sus heridas y continúa profundamente dividida, desgastada y sin claridad pastoral. El 29 de diciembre de 1990 firma Menem el indulto a los militares de la dictadura.

Las comunidades eclesiales de base crecen, se reorganizan en ciertos sectores de los antiguos Sacerdotes para el Tercer Mundo, y las tensiones intraeclesiales continúan.

²²⁶ *SIAL* 8 (1987), p. 17.

²²⁷ *SIAL* 2 (1987), p. 12.

²²⁸ *Ibid.*, p. 14

En *Brasil*, todo comienza de nuevo en 1984, con las grandes campañas por «¡Direitas, ya!». El 15 de enero de 1985, Tancredo Neves (ex gobernador de Minas Gerais, un moderado popular) es elegido indirectamente por el Colegio Electoral como presidente de Brasil, y José Sarney (latifundista de Maranhao), como vicepresidente. La inesperada muerte de Tancredo deja a Sarney en posición de presidente. Asumirá el poder el 15 de marzo. ¡Un civil después de 21 años de gobiernos militares! Sin embargo, todo estará determinado por el peso de la gigantesca deuda de más de 100.000 millones de dólares.

El terror no había terminado tampoco. Seguía la lucha por la tierra. El 24 de julio de 1985 era asesinado martirialmente el padre Exechiele Ramin, en Ripua, Mato Grosso, comprometido con los más pobres. También fue muerto el presidente de los campesinos de Cacoal, Adilio de Souza, emboscados por los «matones» de los latifundistas. Todo tenía relación también con la tribu de los Suruís, que criticaba a la FUNAI de corrupción. El padre era activo en la Comisión Pastoral de la Tierra (CPT) en Rondonia. En el mismo sentido, desde 1975, Mons. Moacyr Grecchi, obispo de Rio Branco, había lanzado la idea de celebrar una Asamblea General de la Comisión Pastoral de la Tierra. En 1985 tuvo lugar la VI Asamblea en Goiania, lugar donde se había celebrado la primera. Fueron 180 personas las participantes.

Mientras tanto, la violencia crece en el campo. Es así como el 10 de mayo de 1986 muere también asesinado por los latifundistas el sacerdote Josimo Moraes Tavares, de 37 años, de la Comisión Pastoral de la Tierra de la diócesis de Emperatriz (Maranhao). En 1985 hubo unos 261 crímenes en conflictos de tierra en Brasil. De la misma manera, el 26 de octubre del mismo año, es asesinado el padre Maurizio Maraglio, en San Mateus, diócesis de Coraotá, a 200 kilómetros de la capital de Maranhao. Como el padre Josimo Tavares, otro mártir de Maranhao y de la lucha por la tierra. Pocos días antes había escrito a unos amigos en Italia:

«Es el camino crucificado del pueblo, bañado de la sangre de los mártires que he conocido y que han dejado en la Iglesia el ejemplo silencioso y sin embargo elocuente: *nadie tiene un amor mayor que aquel que da la vida por los suyos*»²²⁹.

El 15 de septiembre de 1986 se celebran las elecciones generales de la nueva República, donde son elegidos gobernadores, diputados y senadores

²²⁹ *SIAL* 23 (1986), p. 5.

nacionales. Hasta el 7 de febrero de 1987 deberá elaborarse una nueva Constitución (la anterior, de 1967, fue elaborada por los militares). Aquí comienza a crecer el Partido de los Trabajadores (PT).

ALGUNOS RESULTADOS DE PARTIDOS POLÍTICOS EN 1982

| | PDS | PNDB | PDT | PT |
|------------------------|-----|------|-----|----|
| Gobernadores de Estado | 12 | 9 | 1 | - |
| Diputados | 228 | 207 | 24 | 7 |
| Senadores | 46 | 21 | 1 | - |
| Consejo Electoral | 352 | 282 | 31 | 7 |

Del 21 al 25 de octubre de 1985 tiene lugar en Itaicí el primer Encuentro Nacional de Sacerdotes, más de 400, en cuya declaración se refieren a «los hermanos en el sacerdocio que sufren por su opción por los pobres y por una pastoral liberadora»²³⁰. El 30 de abril de 1987 se elige en la CNBB en Itaicí, en lugar del secretario Ivo Lorscheiter, a Mons. Luciano Mendes de Almeida; posteriormente será el presidente de la CNBB.

En las elecciones de marzo de 1986, el PMDB gana 303 diputados, mientras que el PT sólo 19. El 5 de octubre de 1988 se aprueba la VIII Constitución Nacional brasileña. Será una sorpresa el resultado de la segunda vuelta para elegir presidente. El 15 de marzo de 1990, aunque es elegido Fernando Collor de Mello (con el 49% de los votos), Lula llegará al 44%. Un gran triunfo del PT.

La Iglesia afrontará nuevos problemas. La ecología de toda la región amazónica -a la que nos refefiremos al final-, el problema indígena, el de la tierra, etc. Uno de ellos, y del que se ocupa el 31 de enero de 1989 el cardenal A. Lorscheider en una pastoral específica, es el del «Uso y la posesión del suelo urbano»²³¹, que tanto afecta a las masas de marginales y pobres.

Lo cierto es que Brasil no puede salir de una crisis económica crónica que la democracia no puede solucionar políticamente²³². Cabe recordar que el 7 de marzo de 1990 muere el militante Carlos Prestes, fundador del PCB y de tantas luchas en favor de los pobres.

²³⁰ *SIAL* 1 (1986), p. 5.

²³¹ *SIAL* 10 (1989), pp. 10-14.

²³² Véase Francisco Weffort, «Incertezas da Transição Democrática», en *Tempo e Presença* 11, n. 246 (1989), pp. 35-38.

En *Chile*, el año 1983 fue un año de gran actividad contra la dictadura, que se concreta en una Alianza Democrática, la cual da a conocer el «Manifiesto Democrático» (entre los que lo firman, el 22 de agosto de ese año, se encuentra Patricio Aylwin).

El 16 de julio de 1984, en un documento de la Conferencia episcopal de Chile sobre «Evangelio, ética y política» -muy importante por su posición doctrinal y pastoral²³³-, se muestra la importancia teórica y práctica de la democracia.

Después de dieciséis años de dictadura de la derecha católica, ocho millones de chilenos van a las urnas para elegir nuevo Gobierno democrático. El democristiano Patricio Aylwin resulta elegido, con el 55% de los votos, el 30 de julio de 1987. La Iglesia recuperaba un campo propicio para su acción, la «Vicaría de la Solidaridad» quedaba atrás como ejemplo de una labor cumplida. Ahora era necesario reconstruir la sociedad civil destruida, en medio de la pobreza del pueblo y con un horizonte económico neoliberal estricto.

En *Bolivia*, el 26 de noviembre de 1983, el episcopado declaró en un comunicado:

«El clamor del pueblo, especialmente del pueblo más pobre, angustiado de grandes e inmerecidos sufrimientos, ha llegado a nosotros, obispos y pastores. Todos los ciudadanos, pero especialmente las clases populares, han sido duramente golpeados por la crisis económica»²³⁴.

Cuando el 14 de julio de 1985 se anticiparon las elecciones por renuncia de Siles Zuazo (que ya cumplía 73 años) el país continúa su prolongada crisis. Le sucederá, con sus 77 años, Víctor Paz Estenssoro, tal como hiciera en 1960. Como candidato del MNR, Paz había llegado al poder en 1952; en 1956 lo reemplaza Siles Zuazo. En 1964, segunda presidencia de Paz Estenssoro. La historia se repetía. En 1986 el fracaso de Paz Estenssoro era claro: el neoliberalismo no era la solución. Se estableció una persecución sistemática contra la COMIBOL (Corporación Minera Boliviana).

Cuando el 6 de agosto de 1989 llega al poder Jaime Paz Zamora, del MIR, la crisis se hace crónica y la Iglesia no tiene pastoral para afrontarla.

En *Uruguay* se había fundado el 1 de mayo de 1983 el Plenario Intersindical de Trabajadores (PIT), que reagrupaba centenares de organizaciones

²³³ Véase en *SIAL* 22 (1984), pp. 7-22.

²³⁴ *SIAL* 1 (1984), p. 7.

sindicales. El 27 de noviembre de ese año, 400.000 personas marchan por Montevideo contra la dictadura militar. Después de tantos años de represión, el 25 de noviembre de 1984 los uruguayos votan su nuevo presidente. Es elegido Julio María Sanguinetti, del Partido Colorado. El 1 de marzo se establece el gobierno democrático. Después de 12 años de dictadura (desde 1973). Pasarán años de crisis económica, hasta que el 26 de noviembre de 1989 el Partido Blanco obtenga el 39% de los votos y vuelva al poder; ahora es Luis Alberto Lacalle el nuevo presidente. El «Frente Amplio» llegó sólo al 22% (con mayoría en Montevideo: 34%). El salario tiene el 35% del valor real en comparación con 1957. Mons. Gottardi, de Montevideo, recuerda estos hechos en comentada predicación.

En *Paraguay*, el 17 de marzo de 1987, dos mil personas desafían la dictadura y se manifiestan contra Estroessner. Se produce la alianza entre el Partido Colorado y las Fuerzas Armadas. En julio de 1987 todo comenzará a cambiar. Clyde Taylor, embajador de Estados Unidos, apoya a la oposición abiertamente. El episcopado también muestra su descontento. Es necesaria una «transición a la filipina» (ya que Marcos y Duvalier habían huido, se esperaba que lo mismo pudiera acontecer con Estroessner). Se cierra Radio Ñandutí y es expulsado de Paraguay el padre Javier Alarcón, franciscano español, director de Radio Charitas del Paraguay, por expresa voluntad de Alfredo Estroessner. El 20 de abril de 1986 los obispos dan a conocer un mensaje con vistas al «Diálogo Nacional»²³⁵. En la Semana Nacional del Clero, éste apoya a sus obispos en declaración del 18 de julio de 1986. El nuevo Gobierno de Andrés Rodríguez, aunque pertenecía al grupo del antiguo Gobierno, permite una cierta apertura hacia la democracia.

En *Perú*, la elección de Alán García, del APRA, el 14 de abril de 1985, produce la crisis en Izquierda Unida, con su candidato Alfonso Barrantes. En 1980 Alianza Revolucionaria de Izquierda ya había sido derrotada. En 1977 y 1978 se organizaron grandes protestas contra Morales Bermúdez, permitiendo a la izquierda irrumpir en la vida nacional. La presencia del movimiento de extrema izquierda «Sendero Luminoso» producirá desconcierto en toda la izquierda en general. Desde 1987 ya era evidente la crisis del Gobierno de Alán García, y del APRA.

²³⁵ *SIAL* 18 (1986), p. 3.

Los obispos del Sur Andino publican una carta pastoral, «Testimonio de la Resurrección», el 10 de mayo de 1987. Es la cuestión de la «tierra», tratada de manera extensa. En el punto 44 se dice:

«Construir la Iglesia como Pueblo de Dios, según la perspectiva del Concilio Vaticano II, constituye, todavía hoy, un desafío para nosotros [...] Los pobres de nuestra región, de manera constante, han poco a poco tomado conciencia de su ser Iglesia, Pueblo de Dios. En su lucha por la vida confrontan las más diversas formas de violencia, pero se han revelado como artífices de la paz»²³⁶.

Dada la confusión política, en 1989, Mario Vargas Llosa presenta su candidatura por el Frente Democrático (FREDEMO). Será derrotado a última hora, el 10 de abril de 1990, por un desconocido: Alberto Fujimori. Pero, sobre todo, es una gran derrota del APRA y de Izquierda Unida nuevamente.

El nombramiento sistemático de obispos en una cierta línea tradicional y la renuncia del cardenal Landázuri muestran un cambio importante en el episcopado peruano.

En *Ecuador*, en 1984, León Febres-Cordero derrota a Borja (aquél sólo alcanza en la primera ronda el 27%, contra el 28% de Borja). Éste, por su parte, será elegido más tarde presidente. Sin embargo, dado que la «democracia» formal no tiene un fruto en lo económico, y el modelo neoliberal también se aplica en el país, la crisis no tendrá interrupción. El 31 de agosto de 1988 moría, «en olor de santidad», Mons. Leónidas Proaño, obispo de Riobamba -sede a la que había renunciado por edad-, pero también de todos los indios de Ecuador. En efecto, en este país, gracias a monseñor Proaño, el movimiento indígena avanzó enormemente en toma de conciencia. El 6 de julio de 1986 se había realizado, con representantes de 15 países latinoamericanos, en Quito, la II Consulta Euménica de Pastoral Indígena de América Latina, en cuya declaración sobre «Quinientos años de dominación y de evangelización» se habla de la «invasión europea». Fue así que en 1990 se produjo en todo Ecuador una verdadera rebelión indígena, un levantamiento nacional, donde pudieron mostrar el alto grado de organización para paralizar el país y lograr el apoyo de campesinos, obreros, universitarios, pequeña burguesía e Iglesia.

²³⁶ *SIAL* 13 (1987), pp. 13-14.

En *Colombia*, el narcotráfico se convierte en el problema central del país. El 18 de septiembre de 1984 estalla un escándalo financiero en la archidiócesis de Bogotá. Un centenar de sacerdotes de la archidiócesis se dirigen al arzobispo, escribiendo:

«Hemos leído con sorpresa y preocupación en *El Espectador* del 18 de septiembre una información según la cual la Archidiócesis de Bogotá y el Clero están envueltos directamente en el *grupo financiero propietario de cuatro sociedades que tienen capital en cuatro restaurantes de comida rápida de la transnacional Burger King*. Tal situación ha producido escándalo entre los fieles»²³⁷.

El clero se sorprende porque ellos no han tomado ninguna iniciativa a ese respecto. La lucha contra la droga ocupó buena parte de los trabajos del presidente Virgilio Barco. El 29 de septiembre de 1986, el episcopado da a conocer un mensaje, en la XLVI Asamblea Plenaria Extraordinaria, sobre la situación de violencia que vive el país²³⁸. La lucha del ejército contra el cartel de Cali y el de Medellín, dirigido por Pablo Escobar, llevará al país al borde de la guerra civil. En 1989 es asesinado Mons. Jesús Emilio Jaramillo, obispo de Arauca. Los asesinatos de Luis Carlos Galán, liberal, y de Bernardo Jaramillo, de la Unión Patriótica, el 22 de marzo de 1990, cuando pensaba unir a la izquierda, colman el vaso. El nuevo presidente, César Gaviria, un economista liberal, abre nuevos caminos para la pacificación.

Mientras tanto el Movimiento M-19 fue organizando el frente político y llegará a ser el factor central en la negociación que culminará en la nueva Constitución nacional promulgada en 1991.

Monseñor López Trujillo, al no ser reelegido como presidente del episcopado colombiano, es trasladado a Roma, donde sigue siendo activo. participante de la CAL.

9. La situación en América Central y el Caribe

Ésta es quizá la región más convulsionada de toda América Latina, donde la política norteamericana, en tiempos de Reagan, llevó al enfrentamiento sangriento de la oligarquía y el ejército contra el pueblo de los pobres. Por ello, el 29 de septiembre de 1984, los obispos centroamericanos, en el «Mensaje de la XXI Sesión Plenaria» del SEDAC (Secretariado Episcopal de América Central), con la presencia de 42 preladados, obser-

²³⁷ *Solidaridad* (Bogotá) 61 (1985).

²³⁸ *SIAL* 3 (1987), p. 19.

vando la situación de la región, en especial de El Salvador y de Nigaragua, y la planteada por la «Instrucción» sobre la teología de la liberación, expresan una «invitación al diálogo por la paz en todas las naciones de la región»²³⁹. Ante la violencia es necesaria la paz; se deben desmilitarizar los países, y realizar una reconstrucción de la vida pública y privada, de la familia. Se critica, sin embargo, a la «Iglesia popular», opinando que ésta se sitúa paralelamente ante la Iglesia oficial o institucional, si efectúa un compromiso con los pobres que instrumentaliza el sentido religioso del pueblo para fines políticos o ideológicos determinados²⁴⁰.

Del 24 al 27 de noviembre de 1986, en Guatemala, en la XXII Asamblea Plenaria del SEDAC, los obispos lanzan nuevamente un mensaje «A los pueblos de América Central y Panamá»²⁴¹. Se refieren a la carrera armamentista, la amenaza de la guerra, la corrupción pública y privada, y «la manipulación de la fe y la religiosidad popular [...] por una llamada *Iglesia popular* y, al mismo tiempo, por aquellos que luchan contra ésta pretendiendo poner al Evangelio al servicio de sus propios intereses»²⁴². Los obispos expresan cuál es su función en ese momento:

«La Iglesia deberá siempre estar presente en la lucha de los pueblos por su liberación auténtica e integral y ofrecerse como mediadora a fin de que se encuentren caminos civilizados de concordia entre las facciones y los pueblos en conflicto»²⁴³.

En 1989, los obispos publican nuevamente un documento sobre «Construyamos la paz en Cristo», relativo a la guerra en Centroamérica. Recuerdan que en esos años de guerra ya hay más de 200.000 muertos, 250.000 huérfanos, 100.000 viudas, 2.000.000 refugiados y exiliados.

En la II reunión de Esquipulas, del 5 al 7 de agosto de 1989, los presidentes centroamericanos (Óscar Arias, Alfredo Cristiani, Vinicio Cerezo, José Azcona, Daniel Ortega) intentan negociar la paz. Tarea ímproba, pero que dará frutos.

En *Nicaragua*, en 1985, el comandante Bayardo Arce expuso un texto doctrinario en el Congreso del Pensamiento Antiimperialista. En un momento explica que el sandinismo es:

²³⁹ De dicho mensaje, n. 41, *SIAL* 6, (1985), p. 17.

²⁴⁰ *Ibid.*, n. 26.

²⁴¹ *SIAL* 4 (1987), pp. 5-8.

²⁴² *Ibid.*, p. 5.

²⁴³ *Ibid.*, p. 7.

«Una convergencia, en la lucha por la soberanía, la independencia nacional y la autodeterminación, de tres grandes corrientes de pensamiento en la historia de la humanidad: *el nacionalismo*, en particular el nacionalismo popular representado por la lucha tradicional del pueblo nicaragüense [...]; *el cristianismo*, representado en la religiosidad y en la cultura popular del pueblo de Nicaragua [...]; *el marxismo* y la experiencia revolucionaria de otros pueblos, recogidos por el Frente Sandinista en el transcurso de la lucha contra la dictadura»²⁴⁴.

El 1 de abril de 1985, el padre Bartolomeo Sorge, director *de La Civiltà Cattolica* en Roma, indica que la Compañía de Jesús se ha equivocado al expulsar de sus filas al padre Fernando Cardenal. Y con respecto a lo que ha visto, declara:

«Creí encontrar procesos revolucionarios irremediabilmente orientados hacia el comunismo, y en cambio encontré una búsqueda sincera y abierta de un camino propio, original, latinoamericano, con la negativa explícita -no obstante algunos equívocos todavía no clarificados- de modelos sociales impuestos o importados de fuera»²⁴⁵.

Y concluye:

«La Chiesa mondiale, se cerca di ascoltare e capire le realtà locali prima di giudicare e agire, ha un ruolo da giocare in quella zona. *Si capisce perché fioriscano soprattutto in America Latina i martiri nuovi del nostro tempo*. E anche le cosiddette *Chiese popolari*, que godono fama di essere ribelli a Roma; sono, parse a padre Sroge, *desiderose di realizzare una comunione più autentica e vogliono essere fedeli al magistero*. La scelta preferenziale per i poveri è *visuta, prima che teorizzata; cid pone la Chiesa costantemente in stato di martirio*»²⁴⁶.

En efecto, después de la visita del Papa en 1983, se efectuaron elecciones democráticas. Estas elecciones fueron precedidas por una ley de los partidos políticos del 4 de noviembre de 1984²⁴⁷. El FSLN logra el 66,97% de los votos en estas elecciones, donde es elegido presidente Daniel Ortega. El 21 de febrero de 1986 se comienzan los trabajos del proyecto de la nueva Constitución. El 19 de noviembre del mismo año terminan los trabajos, y el nuevo texto fundamental entra en vigor el 10 de enero de 1987.

²⁴⁴ *El Nuevo Diario*, 21 febrero 1985.

²⁴⁵ *Il Corriere della Sera* (Roma), 1 abril 1985, artículo firmado por Bruno Bartoloni. «Dopo aver espulso il ministro sandinista Cardenal... ».

²⁴⁶ *La Stampa*, 3 abril 1985, artículo de Marco Tosatti. «Padre Sorge in Centro America duende le *esperienze locali*».

²⁴⁷ *SIAL* 4 (1984), pp. 1ss.

Mientras tanto, el 9 de junio de 1986, los obispos dan a conocer un documento doctrinal sobre «Contribución pastoral a la Constitución», documento que entra en el debate del momento. En efecto, la Constitución declara en el artículo 2:

«La soberanía nacional reside en el pueblo, fuente de todo poder y constructor de su propio destino. El pueblo ejercita la democracia decidiendo y participando libremente en la construcción del sistema económico, político y social, que sea más conveniente a sus intereses. El poder y ejercicio del pueblo directamente y a través de sus representantes libremente elegidos por el sufragio universal, igual, directo, libre y secreto».

El título IV, sobre «Derechos, deberes y garantías del pueblo nicaragüense», tiene capítulos sobre derechos individuales, políticos, sociales, y un capítulo V sobre «Derechos del trabajo», en cuyo art. 80 declara:

«El trabajo es un derecho y una responsabilidad social. El trabajo de los nicaragüenses es el medio fundamental para satisfacer las necesidades de la sociedad, de la persona y fuente de la riqueza y prosperidad de la nación».

Con respecto a los Misquitos de la Costa Atlántica, se decide en los artículos 89 y 90:

«La Comunidad de la Costa Atlántica tiene el derecho de conservar y desarrollar su identidad cultural en la unidad nacional; dotarse de su propia forma de organización social y administrativa y de sus problemas locales conforme a su tradición [...] La Comunidad de la Costa Atlántica tiene derecho a la libre expresión y conservación de su lengua, arte y cultura».

En su art. 5 se expresa:

«El Estado garantiza la existencia del Pluralismo Político, la Economía Mixta y el No Alineamiento. [...] La Economía Mixta asegura la existencia de diversas formas de propiedad, sea pública o privada, así como asegura la propiedad asociativa, cooperativa y comunitaria. Todas estas formas de propiedad deben estar en función de los intereses generales de la Nación».

El art. 8 decreta:

«El pueblo de Nicaragua, parte integrante de la Nación Centroamericana, es de naturaleza multiétnica».

En el art. 9:

«Nicaragua aspira a la unidad de los pueblos de América Latina y el Caribe, mancomunados en los ideales unitarios de Bolívar y Sandino».

En julio de 1985 se veía como próxima la posibilidad de una intervención americana: con «contras» terroristas en la frontera norte y sur;

con maniobras americanas desde octubre de 1981 («Halcón-Vista», con 757 infantes de marina, o *marines*), con bloqueo naval (julio-septiembre de 1983, con 16.484 *marines*), «Pino Grande I» (febrero de 1983, con 11.000 *marines*), «Pino Grande II» (desde agosto de 1983 hasta marzo de 1984, con 6.000 *marines*), etcétera. Además, el 1 de mayo de 1985, EE.UU declara un bloqueo económico total contra Nicaragua, e igualmente presión al BID para que no prestara 58 millones de dólares²⁴⁸. Es en ese contexto donde, el 7 de julio de 1985, comienza el ayuno del padre Miguel D'Escoto Brockman, como canciller de Nicaragua y sacerdote católico, como cruzada de «insurrección evangélica». Un ayuno «por la paz, la defensa de la vida, como una acción profética para que se ponga fin al terrorismo en Nicaragua y para que nuestro pueblo pueda usar todo su esfuerzo en vivir en paz y dedicarse al desarrollo nacional»²⁴⁹.

El 4 de julio de 1986, Mons. Pablo Vega es expulsado de Nicaragua por verter en EE.UU juicios en favor de que era oportuno que Estados Unidos gastara 100 millones de dólares para armar a los «contras».

El padre Franciscano Uriel de Molina es removido de su parroquia, Santa María de los Ángeles, en el barrio Rigüero, después de 24 años de simple, pobre y profético servicio a la comunidad, el 20 de diciembre de 1989. Los poderosos querían herirlo en su más profunda subjetividad. Uriel siguió su camino evangélico.

El 25 de febrero de 1990 todo el mundo supo la noticia del fracaso electoral del sandinismo, y fue elegida como nueva presidenta de Nicaragua Violeta Chamorro²⁵⁰. El FSLN daba una lección de democracia y mostraba que había sido una revolución socialista respetuosa de la libertad en el mundo contemporáneo. La crisis del socialismo real no le afectará ni ideológica ni políticamente. Es un capítulo más de su historia.

La guerra contra los «contras» -mercenarios enviados por el Departamento de Estado norteamericano- empobreció a Nicaragua, dividió a la Iglesia y creó un clima de confrontación nacional y de miseria. La derrota del sandinismo en las elecciones presidenciales de 1990 encuentra a la Iglesia en los dos frentes -seguirá dividida durante mucho tiempo-. Muchos cristianos, religiosos y sacerdotes, de parte del FSLN; el arzobispo de Managua, que no se aleja claramente de la posición del vicepresidente

²⁴⁸ Informe OCDA, 131/132 (1985).

²⁴⁹ SIAL 14 (1985), p. 3.

²⁵⁰ La UNO gana con 777.000 votos, el 54,7%; el FSLN sólo obtiene 579.000, el 40,8%, Pedro Joaquín Chamorro había muerto el 10 de enero de 1978, asesinado por la Guardia Nacional somocista. Violeta Barrios de Chamorro ocupa el lugar de su marido.

Godoy y los «contras», y buena parte del pueblo cristiano, apoyan la gestión de Violeta Chamorro.

El 16 de noviembre de 1990, 148 sacerdotes comunican en el documento «Dando razón de nuestra esperanza»:

«Esta es la hora de los cristianos en América Latina. Muchos socialistas y revolucionarios que fundaban su esperanza en la seguridad doctrinal o científica están desconcertados. Otros, que basaban su opción por el pobre en la seguridad de un triunfo inminente, están descorazonados. Otros todavía, los oportunistas, se inscriben ya al neoliberalismo *triumfante*. Pero los cristianos sabemos que Jesús fue fiel al Dios de los pobres aunque se cerraran todos los horizontes y el Imperio lo crucificase [...] Dios y el Evangelio no han cambiado. Permanezcamos fieles. El Reino de Dios está cerca, convirtámonos y creamos en el Evangelio (Mc 1,15)»²⁵¹.

En *El Salvador*, tierra ensangrentada por una larga lucha entablada por el ejército apoyado por Estados Unidos, desde el 24 de marzo de 1980 se siente la sombra del mártir arzobispo monseñor áscar Arnulfo Romero. En su funeral, como presagio idolátrico, mueren más de treinta personas. En octubre de ese año nace el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN). El 10 de enero de 1981, efectúa una primera «ofensiva General». El 28 de agosto se crea el Frente Democrático Revolucionario (FDR). Mientras tanto, la Democracia Cristiana ganaba las elecciones del 25 de marzo de 1984; hace lo propio el 25 de marzo de 1986. El país es conmovido por el terremoto del 10 de octubre del mismo año.

En 1987 el FMLN decía contar con 12.000 combatientes, en guerra declarada igualmente contra el ejército. El 19 de marzo de 1989 es elegido Alfredo Cristiani, de la derechista ARENA. Mons. Arturo Rivera y Damas, digno sucesor de Mons. Romero será siempre una instancia de mediación necesaria. El 12 de septiembre se lanza una ofensiva general del FMLN; la aviación del ejército arroja bombas de napalm en barrios pobres.

Es histórico recordar que el 14 de octubre de 1986, el padre Ignacio Ellacuría había hablado en Roma sobre los «Factores endógenos del conflicto» en El Salvador:

«Según la CEPAL, al fin de los 70s, el 65% de la población centroamericana vive en estado de pobreza, y el 42% en estado de extrema pobreza: en términos absolutos 13 millones de pobres, y 8 en estado de extrema pobreza»²⁵².

²⁵¹ *SIAL* 5 (1991), pp. 28-32.

²⁵² *SIAL* 4 (1987), p. 1.

Es así que el 16 de diciembre de 1989, otra vez -desde el tiempo del martirio de Mons. Romero- El Salvador conmoverá a todo el mundo al conocerse el asesinato de seis jesuitas, entre ellos un prominente filósofo y teólogo de la liberación, Ignacio Ellacuría, con cuya sangre El Salvador sigue colmando la larga paciencia de un pueblo oprimido. Se había martirizado además del nombrado, a los padres Ignacio Martín Baró, Joaquín López y López, Segundo Montes, Armando López y Juan Ramón Moreno. Se pudo determinar que los militares fueron los directos responsables. Sólo se salvaron de la comunidad Jon Sobrino, que estaba dictando un curso en Tailandia, y Rodolfo Cardenal, que en ese momento estaba fuera de casa.

El Frente Farabundo Martí de Liberación (FMLN) sigue siendo el único dique contra la represión desatada por el ejército. La misma Iglesia ve con mayor claridad, al menos en la figura de su arzobispo en San Salvador, Mons. Rivera y Damas, la necesidad de una reforma en el ejército. Mientras tanto, la figura de Mons. Romero está en la base de la solidaridad con los pobres. Por ejemplo, del 5 al 8 de septiembre de 1985 se organizó en Madrid el VI Encuentro Internacional Monseñor Romero, de solidaridad entre América Latina, Europa y Estados Unidos.

En *Guatemala* se celebran en 1965 elecciones generales. El hecho de que asuma el Gobierno Vinicio Cerezo, un democristiano, no significa que porque controle el poder político un presidente civil terminaran las torturas y el no respeto de los derechos humanos. El arzobispo Próspero Penados del Barrio, de Guatemala, explica que el Gobierno tiene algo así como el 25% del poder, pero el ejército tiene el resto:

«Después de 15 años de gobierno autoritario se mantienen todavía en el poder. Defienden sus propios intereses de casta, de institución. En el país hay zonas o *áreas reservadas*, completamente militarizadas, donde no existe ninguna autoridad fuera de la del ejército»²⁵³.

En 1991, Mons. Julio Cabrera, obispo de El Quiché, habla de la realidad del país e informa que entre 1979 y 1989 los militares han pasado de 44.000 a 176.000. El obispo se pregunta quién paga esto: «En parte los Estados Unidos, en parte el pueblo guatemalteco»²⁵⁴. El periodista pregunta a Mons. Cabrera: «¿Cómo es vista en Guatemala la teología de la liberación?», a lo que monseñor responde:

²⁵³ *SIAL* 23 (1986), p. 12.

²⁵⁴ *SIAL* 8 (1991), p. 9.

«Es necesario vivir y tocar con la mano la pobreza, la marginalidad y la injusticia para hablar de la liberación [...] Quien vive entre los pobres debe adoptar un cierto tipo de espiritualidad que se encuentra en la teología de la liberación, de la que se habla en la encíclica *Evangelii nuntiandi*, en Medellín y en Puebla. Quien habla de espiritualidad, habla de Dios que vive en la historia, de una Iglesia preocupada por el hombre, sobre todo por los marginados, los campesinos, los indigentes, la mujer, los niños».

En Guatemala, la clase militar se autorreproduce como clase, política, social y económicamente. Tiene sus áreas de exclusivo acceso; tributos que exige a cambio de la protección que otorga; barrios residenciales; bancos e inversiones industriales y agrícolas. El ejército es una «institución» autónoma con respecto al Estado y el pueblo guatemalteco.

El 26 de enero de 1990, los obispos dan a conocer en Quetzaltenango un documento sobre la crisis económica, en el que puede observarse el sufrimiento del pueblo²⁵⁵.

La represión en Guatemala produce millares de refugiados, que huyen del país. Ya el 23 de mayo de 1984, los obispos mexicanos de la región limítrofe del Pacífico Sur (Mons. B. Carrasco, Samuel Ruiz, Hermenegildo Ramírez, Jesús Alba y Arturo Lona) inquietan y explican acerca de la situación 100.000 guatemaltecos refugiados en el sur de México²⁵⁶.

Por su parte, en *Honduras* aumenta la crisis, por la presencia de «contras» y de soldados norteamericanos en Honduras. El 13 de septiembre de 1985 estuvo a punto de producirse una guerra entre Nicaragua y Honduras. El ejército hondureño tenía 21.000 hombres, y 15.000 los «contras». Hubo de 1.500 a 10.000 soldados norteamericanos en la región fronteriza con Nicaragua.

El 12 de marzo de 1985 es puesta en prisión por los militares, y expulsada del país, la hermana Marina Eseverry, que trabajaba en la parroquia de Tocoa (Colón). Los obispos de Honduras protestaron públicamente por el hecho.

En 1985, en *Panamá*, Eric Arturo del Valle sustituye a Nicolás Ardito Harletta. El general Noriega apoya el «Tratado Torrijos-Carter». Por su parte, Mons. Marcos McGrath, arzobispo de Panamá, alienta la desobediencia civil, y convoca a miles de cristianos en la Iglesia de Don Hosco en

²⁵⁵ *SIAL* 5 (1990), pp. 18-19.

²⁵⁶ *SIAL* 1 (1985), pp. 8-11.

actos de clara oposición a Noriega. McGrath intenta organizar un grupo de defensa de los derechos.

El 20 de diciembre de 1989 se produce la invasión -semejante, por su estatuto jurídico a la de Irak en Kuwait-. Mueren más de 5.000 panameños en los enfrentamientos armados, según *Diálogo Social*²⁵⁷, y la situación se complica. El 3 de enero de 1990 Noriega se entrega en la nunciatura de Panamá. Las fuerzas ocupantes imponen a Guillermo Endara como presidente. El general Maxwell Thurman, responsable del Comando Sur, con sede en Panamá, es el responsable de la ocupación. El 25 de mayo la Conferencia episcopal panameña publica un documento titulado: «Construyamos juntos el futuro de Panamá». Los obispos expresan que «la dictadura, la crisis prolongada y la invasión norteamericana han desahogado la estructura de la nación»²⁵⁸. Dicha invasión es considerada como «una verdadera tragedia en los anales de nuestra historia». Además se «han agudizado los problemas de la desocupación, el hambre y el déficit habitual». Los obispos defienden «los derechos de Panamá de reparación por los daños causados por la invasión y el deber moral de los Estados Unidos de dar ayuda necesaria para reconstruir el país». Sin embargo, antes de la invasión se había presionado para que se produjera, sin evaluar el costo que significaría.

En el *Caribe* la historia parecería entrar en movimiento acelerado. En especial en *Haití*, cuando el 26 de julio de 1985 la Conferencia episcopal protesta por la expulsión de tres sacerdotes belgas por el Gobierno (los padres Hugo Trieste, Jean Hostens e Ivan Polleufet).

Todo comienza de nuevo cuando el 7 de febrero de 1986 huye de la isla el dictador Jean-Claude Duvalier. Los «tonton macoutes» son perseguidos por las masas populares. Del 8 al 15 de abril de 1986, movimientos de jóvenes realizan un Concilio alentados por el obispo de Jérémie. Se recuerda el mensaje de Juan Pablo II del 9 de marzo de 1983, cuando al pasar por la isla había dicho: «Es necesario que las cosas cambien».

Del 2 al 6 de diciembre de 1986 se reúne el Simposio Nacional sobre «Transición a la Democracia en Haití». El I Simposio se había celebrado en 1952. El episcopado dio a conocer un documento, el 11 de abril de 1986, sobre «Prioridad y cambio»²⁵⁹. El 27 de junio del mismo año

²⁵⁷ La Comisión dirigida por el ministro de Justicia de EE.UU, Clark, calcula 7.000 muertos panameños y 18.000 personas sin casa (*SIAL* 8, [1991], p. 1).

²⁵⁸ *SIAL* 8 (1991), p. 3.

²⁵⁹ *SIAL* 11 (1986).

expiden otro: «Carta fundamental sobre el paso a una sociedad democrática, según la doctrina y la experiencia de la Iglesia», y el 7 de octubre de 1987 un tercer documento, sobre «Democracia en Haití. Principios y aplicaciones»²⁶⁰. Este último es importantísimo y característico de la etapa actual de la Iglesia en América Latina. ¡Es el texto más claro sobre la «democracia» que haya emanado de un episcopado en el siglo XX! En los puntos 28 y 29 declaran los obispos:

«La democracia deseada por el pueblo haitiano no se reduce al sistema político heredado, que tenga apariencia de democracia siendo una dictadura. La democracia querida por Haití corresponde a un cambio del modelo social. De una sociedad que ha siempre privilegiado a una minoría, viviendo en la dependencia del extranjero y marginando al pueblo, se quiere pasar a una sociedad basada sobre la participación, la libertad y la responsabilidad. Quien dice democracia dice en efecto participación de un pueblo en los actos públicos, libertad del pueblo en forjar su destino y plena responsabilidad en la puesta en obra de un Estado al servicio de este proyecto»²⁶¹.

El 29 de abril de 1987, el episcopado condena «la Iglesia popular». Mientras tanto, Jean Bertrand Aristide, sacerdote salesiano, era objeto de un atentado: se planeó una emboscada para asesinarlo el 25 de agosto de 1987. Aristide, sin embargo, salió ileso. El 11 de septiembre de 1988, por segunda vez, pero ahora en su parroquia, en plena celebración, se produjo un nuevo atentado. Ahora mueren muchos de sus feligreses, y queman su iglesita de San Juan Bosco: 12 muertos, 80 heridos. Sin comprender su acción profética, su propia Congregación salesiana lo expulsa de sus filas. Aristide pide la reconsideración del caso.

El 10 de marzo de 1990 dimite el general Prosper Avril. El 12 de marzo es nuevo presidente Ertha Pascal Truillot.

Quién hubiera dicho que el 16 de diciembre de 1990, después de muchos avatares, y derrotando a Marc Bazin, el candidato de EE.UU, era elegido presidente de Haití el padre Jean Bertrand Aristide, el popular «Titid». La «Operación *Lavalás*», del Frente Nacional por el Cambio y la Democracia (FNCD) había arrastrado al pueblo de los pobres. Todavía se intentó un golpe de Estado, pero su inspirador, Lafontant, fue destituido y puesto bajo arresto; en julio de 1991 fue sentenciado a cadena perpetua. Un 67% de los votos apoyaron a Aristide.

²⁶⁰ *SIAL* 3 (1987), pp. 2-7.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 4.

En nombre de la Conferencia Nacional Haitiana (CNH) su presidente, Mons. Laroche, comparó a Aristide con Moisés:

«Cuando Moisés recibió de Dios la misión de guiar al pueblo hacia la tierra prometida, él preguntó: ¿Quién soy yo?; Yahveh le respondió: Yo estaré contigo. Hoy, Excelencia, una misión semejante le ha sido confiada. Ciertamente no será fácil, como no lo fue a Moisés: el largo peregrinaje por el desierto. Que el Altísimo, el Dios omnipotente, se digne poner en su corazón, querido padre Aristide, los mismos sentimientos que animaron a Su servidor Moisés»²⁶².

Enviaron a Aristide una carta 43 sacerdotes haitianos en la que expresan que su elección cierra dos siglos de humillaciones, de «1791 a 1991; ahora comienza la segunda batalla por la liberación del pueblo haitiano». Le llaman: «sacerdote, profeta, presidente». Comparable a Toussaint-l'Ouverture, como en 1804 piden una democracia auténtica. Ahora Aristide grita: «Democracia o Muerte». Por su parte, Mons. Ligondé, arzobispo de Puerto Príncipe, huye del país.

En *Santo Domingo*, la parte oriental de la misma isla, sigue estando Balaguer, cuyo primer gobierno fue desde 1966 hasta 1978 (año este en que fue elegido Guzmán), y que luego fue reelegido en 1976. La crisis económica de la isla es espantosa, cuando Estados Unidos reduce las cuotas del azúcar para permitir la instalación de «zonas francas» para las multinacionales. La droga es desgraciadamente posibilidad de empleo para una juventud desocupada. De todas maneras el FMI exige al Gobierno el pago de la deuda, lo que significará que el desarrollo obtenido por Santo Domingo sea del -5% en 1990. Los hospitales públicos se hallan en un estado de ruina e imposibilidad de prestar servicios; hay electricidad cuatro horas por día, solamente; huelgas (hasta de la Asociación Dominicana de Profesores). El Partido de Liberación dominicana (LD) de Juan Bosh fue declarado fraudulentamente perdedor de las últimas elecciones. El arzobispo Mons. López Rodríguez, que en el pasado servía de mediador entre los movimientos de protesta y el Gobierno, hoy calla. La IV Conferencia del Episcopado Latinoamericano de 1992 tendrá en Santo Domingo un contexto real latinoamericano: la extrema miseria de un pueblo empobrecido con salarios mínimos de hambre.

En octubre de 1975 se declaró la independencia en *Surinam*. Y así, el «régimen de los sargentos», bajo el liderazgo de la figura carismática del

²⁶² *SIAL* 5 (1991), p. 25.

coronel Desi Bouterse, hombre fuerte del país, comienza su camino. En *Guayana*, por su parte, Hoyte declara el «Socialismo guayanés», democrático y antidogmático. Sobre estos países continentales-caribeños todavía será necesario escribir la historia.

Del 17 al 20 de diciembre de 1980 se celebró en *Cuba*, en La Habana, el II Congreso del Partido Comunista Cubano. En ese entonces, la lucha ideológica dogmática del marxismo-leninismo creía todavía en la «lenta superación de la creencia religiosa, mediante la propaganda científica materialista». De todas maneras, se alentaba la «alianza entre marxistas y cristianos revolucionarios». Esos tiempos han pasado.

En 1986, el Documento Preparatorio del Encuentro Eclesial Cubano (ENEC) iniciaba un movimiento de masas sin precedentes. El 25 de mayo de ese año, en una «Instrucción pastoral», los obispos cubanos se refieren al Encuentro Eclesial Cubano: «Cuba ha cambiado; la Iglesia debe cambiar»²⁶³. El ENEC creó una nueva situación -que durará por desgracia poco tiempo, hasta 1989 aproximadamente-. Se trata de reafirmar «la renovación de la Iglesia lograda en el ENEC» (n. 4):

«Vivimos una época sujeta a revisión y cambio (GS 5-7). No es el fin del mundo, aunque sí el fin de un mundo. El pensamiento humano, sus estructuras sociales, el estilo de vida [...] cambian. Cuba ha cambiado mucho en veinticinco años. La Iglesia es una realidad en medio de la realidad que cambia. es un signo que debe ser elocuente para ser signo; es un misterio continuamente empeñado con lo que es auténticamente válido»²⁶⁴.

La Iglesia veía el futuro dentro de la revolución con optimismo:

«El mundo ha salido bello y bueno de las manos del Creador (Gn 1); es el lugar en el que Cristo se ha encarnado y donde pasó *haciendo el bien* (Hch 10,38)»²⁶⁵.

Se veía como una Iglesia profundamente evangelizadora (nn. 89ss), y por ello *Evangelii nuntiandi* era la referencia continua de la «Instrucción». Era una «Iglesia orante» (nn. 89ss); «Iglesia encarnada» (nn. 107ss). Toda la «Instrucción» se inspiraba en un pequeño texto sobre la «teología de la

²⁶³ *SIAL* 21 (1986), pp. 1-12.

²⁶⁴ N. 12 (*SIAL* 21 [1986], p. 2).

²⁶⁵ *Ibid.*, n. 149.

reconciliación»²⁶⁶ (del padre René David, profesor en el seminario de San Carlos, de La Habana).

El 13 de julio de 1989, fecha del fusilamiento del general Arnaldo Ochoa, Cuba vive momentos críticos.

Vendrá después el noviembre de 1989, el derrumbe de la Europa del Este tan importante para Cuba, la esperanza de muchos de una vuelta al capitalismo, y todo el esfuerzo del ENEC comenzó a desmoronarse; las relaciones del episcopado con el Gobierno igualmente se fueron complicando.

10. La historia de las dos últimas décadas eclesiales

En el momento desarrollista, hasta aproximadamente 1965, la Iglesia tuvo respuestas ya practicadas en Europa por la Democracia Cristiana y el sindicalismo confesional. Pero ante las dictaduras de «seguridad nacional» (década de los setenta) se evidenciará, lo mismo que ante los procesos socialistas, una profunda división en el seno de la misma Iglesia. Posiciones de clase, que responden a la oligarquía, burguesía o grupos dominantes, o a la clase campesina, obrera, marginales, indígenas, pequeña burguesía crítica, producirán tensión dentro de la Iglesia. Grupos conservadores lograrán una cierta hegemonía dentro de la institución eclesial en el nivel latinoamericano desde 1972. Grupos que se comprometen con el cambio y los oprimidos, producirán experiencias importantes como las comunidades eclesiales de base, revitalizarán la religiosidad popular, abrirán las puertas para actividades ecuménicas con los protestantes, y desarrollarán, en el campo de la teoría, la teología de la liberación. La conflictividad aumentó en la década de los ochenta, a medida que por los procesos populares de cambio social se enfrentan a democracias muy débiles y en continua crisis económica -debido, en buena parte, a la deuda externa.

En América Central, como en Nicaragua, El Salvador o Guatemala, donde los cristianos desempeñan un papel esencial en los movimientos de cambio social, la Iglesia tiene una función siempre significativa. Lo mismo acontecerá en el Caribe y en América del Sur. Por ello, a finales del siglo XX, la Iglesia es hoy una institución sensible al acontecer latinoamericano, y a la que hay que tener en cuenta en el futuro. El comandante Bayardo Arce, de Nicaragua, indicaba en 1985 que el sandinismo es la

²⁶⁶ Cf. *SIAL* 21 (1986), pp. 13-16. Esta teología no debe identificarse con la «reconciliación» en el sentido vulgar o tradicionalista, sino como «reconciliación» con la Revolución cubana.

convergencia entre «nacionalismo», «cristianismo» y «marxismo», que manifestaba una realidad nueva e irreversible.

Cuando el 9 de noviembre de 1989 cae el muro de Berlín, también termina un momento de la historia mundial, europea -y en algo latinoamericana-. Su sentido, sin embargo, se irá clarificando en transcurso de los próximos años -y las interpretaciones triunfalistas del «fin de la historia» y del «triunfo del capitalismo» verán su falsedad²⁶⁷-. La horrenda guerra del Golfo, a comienzos del 91, mostrando el significado de un «nuevo orden internacional» bajo la hegemonía norteamericana, manifiesta la dificultad en la que América Latina transitará en la década de los noventa. La declaración de George Bush el 29 de enero de 1991 ante el Congreso de su país, muestra el sentido del nuevo Imperio americano. La contradicción Este-Oeste se torna ahora guerra Norte-Sur: el peligro para los ricos son los pobres.

Ante la crisis de las alternativas, por el proceso de la «perestroika» en la URSS desde 1985, la crisis del socialismo en los países de Europa oriental desde 1989, la derrota en las elecciones del sandinismo en 1990, las dificultades económicas cubana y, por otra parte, el endurecimiento de la política norteamericana con respecto a América Latina (desde la invasión de Granada y Panamá), ante esos hechos históricos el pueblo cristiano latinoamericano debe recobrar, ahora más que nunca, su propia memoria, para poder descubrir los caminos propios a finales de este siglo XX, hacia una solución de su miseria centenaria en el tercer milenio que se aproxima. ¿Podrá la Iglesia latinoamericana colaborar en esta tarea en la década de los noventa como lo hiciera en las anteriores? ¿No habrá quedado inmobilizada, desde dentro, por un proceso de «restauración» conservadora impuesto por el Vaticano que le impedirá continuar el proyecto bosquejado en la Conferencia de Medellín (1968)?

Deseamos recordar, por último un tema que se agiganta: el de la ecología. En efecto, en 1987, en Santo Domingo, y como consecuencia de la producción destructora de las multinacionales, los obispos publican una carta pastoral «Sobre la relación hombre-naturaleza», documento ecologista importante:

«Los problemas ecológicos (en Santo Domingo), en vez de resolverse, se ven agravados [...] Otro factor determinante es la situación de pobreza de muchos dominicanos, situación que los inclina a destruir la naturaleza»²⁶⁸.

²⁶⁷ Véase el excelente documento de Clodovis Boff, «La crisis del socialismo y la Iglesia de la liberación» (en *SIAL* 3 [1991], pp. 26-31).

²⁶⁸ *SIAL* 14 (1987), pp. 2-7.

Se muestra cómo se contamina la naturaleza en la isla. Los obispos hablan del plan de Dios sobre la creación, de donde deducen los principios ecológicos, lo que pudiera llamarse una moral ecológica, una espiritualidad ecológica. Por último, urgen a la acción. De la misma manera, el 5 de agosto de 1989, una declaración sobre «Un trabajo que libera, ecología, ecumenismo y espiritualidad», firmado en Goiana (Brasil) por la VII Asamblea de la comisión Pastoral de la tierra, se manifiesta sobre el peligro de la destrucción ecológica²⁶⁹. La Amazonia brasileña es el 31% del total de las selvas tropicales de la Tierra; existen allí 80.000 especies vegetales, 30.000 especies animales: el mayor patrimonio biológico del mundo. Por ello, el 23 de mayo de 1990, los obispos de la Amazonia, en Asís (la patria de San Francisco, en Italia), hacen un llamamiento contra el genocidio de los indios (CIMI) y contra la destrucción ecológica, simultáneamente²⁷⁰.

De todas maneras, es conveniente no olvidar que el sujeto de esta historia es el pueblo, el «pueblo latinoamericano», como pueblo de Dios, como pueblo de los pobres. El 18 de octubre de 1986, la Confederación Interamericana de Educación Católica (CIEC), en su XV Congreso, hizo público un documento sobre «Educar con el pueblo a partir de la cultura»:

«Sin pretender elaborar el concepto de pueblo, podemos afirmar que no existe pueblo si se excluye, implícita o explícitamente, a la inmensa mayoría americana formada por los campesinos, los obreros, los marginales, los artesanos, los indígenas, los desocupados, los grupos socio-profesionales, alfabetizados o no, jóvenes y adultos, hombres y mujeres, los pobres que pretenden construir una comunidad fundada en la justicia, la verdad, la libertad y la fraternidad. Afirmamos que el pueblo, así concebido, es capaz de ser sujeto activo de su propia educación»²⁷¹.

¡Ese es el *Pueblo!*, y esta historia querría ayudar a ser *su* Memoria, desde el lejano 1492 hasta el 1992 de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano: los quinientos años de una historia que sigue su rumbo.

²⁶⁹ *SIAL* 18 (1989), pp. 13-15.

²⁷⁰ Otro tema que debiera tenerse en cuenta es el del SIDA (síndrome de inmunodeficiencia adquirida). El cardenal Pablo Evaristo Arns, de São Paulo, indica que «el SIDA constituye un nuevo y terrible desafío a la Iglesia». Hasta 1991 se han dado 1.250 casos conocidos en Brasil.

²⁷¹ *SIAL* 1 (1987), p. 11.