CEHILA

LA IGLESIA LATINOAMERICANA DE MEDELLIN A PUEBLA

CODECAL

CORTESIA DEL EDITOR

LA IGLESIA LATINOAMERICANA DE MEDELLIN A PUEBLA

PRIMERA EDICION

Coedición

CEHILA

CODECAL

Carátula: Marlene Zamora

SE HIZO EL DEPOSITO LEGAL – DERECHOS RESERVADOS
IMPRESO EN COLOMBIA – PRINTED IN COLOMBIA

CODECAL Cra. 21 No. 56-33 Teléfono 249 50 50
Apartado Aéreo 20439 – Bogotá, Colombia

Se terminó de imprimir este libro en Editorial
Presencia en el mes de Junio de 1979

DINAMICA DE LA OPCION DE LA IGLESIA POR LOS POBRES

(1968-1979)

Enrique Dussel

"Es necesario llamar por su propio nombre a la injusticia, a la explotación del hombre sobre el hombre, o bien, a la explotación del hombre por parte del Estado, de las instituciones, de los mecanismos de sistemas y regímenes que actúan algunas veces sin sensibilidad" (Catequesis de Juan Pablo II el miércoles 21 de febrero de 1979).

El autor nos presenta la dinámica de la iglesia latinoamericana de Medellín (1968) a Puebla (1979); articulándose esta historia en la contraposición de dos modelos de iglesia, sobre la base de la relación que guarda con la sociedad política y la sociedad civil; legitimándose, en un caso (modelo eclesial de cristiandad) la dominación del Estado, la mediación pastoral de éste y las alianzas de la iglesia con la clase dominante, y defendiendo, en el caso contrario (modelo de iglesia popular) la autonomía de la iglesia ante el Estado y su alianza con las clases dominadas.

1. ALGUNAS CONSIDERACIONES PREVIAS

1.1. Segunda y tercera fase del décimo período de la historia de la Iglesia latinoamericana

Si la historia de la Iglesia latinoamericana tiene tres grandes épocas: desde 1492, dentro de una formación social en la que el modo de producción inicialmente capitalista y dependiente de

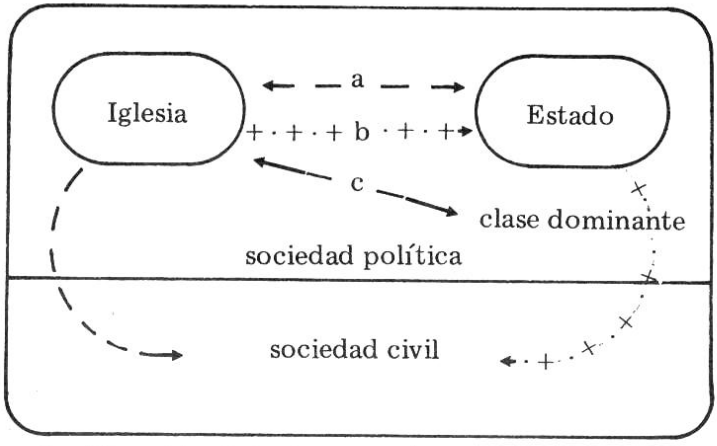
España y Portugal tiene hegemonía sobre los restantes, o la época de la *Cristiandad colonial*. Desde 1808-1898, época en la cual América Latina queda ahora estructurada desde el capitalismo anglosajón y dependiente de una revolución industrial del "centro" o la época de la *crisis de la cristiandad* o de la búsqueda del "modelo" de Nueva Cristiandad (que se logra sólo en el último período del populismo, de 1930 al 1954-1959). Desde la Revolución Cubana o desde la crisis del populismo comienza la tercera época que será, pareciera anunciarse, la superación del "modelo" de Nueva Cristiandad por el de la *Iglesia popular*. Esta tercera época, décimo período, tiene por su parte tres fases: desde 1954-1959 (caída de Vargas en Brasil y entrada de Castro en La Habana, mes de enero de 1959 en el que el Papa Juan XXIII anuncia la convocación del Concilio Vaticano II) hasta 1968 (Medellín). La segunda fase desde Medellín a Sucre (la XIV Asamblea Ordinaria del CELAM), es decir, de 1968-1972. La tercera fase desde Sucre a Puebla (1973-1979). Nos internaremos en el presente en la cuarta fase, con las elecciones del CELAM en marzo del 79 y con las renovaciones de las autoridades de la CNBB en abril.

1.2. Crisis de la Cristiandad y búsqueda de nuevos "modelos"

La Cristiandad (*2*) sería un "modelo" de *relaciones* de la Iglesia con la sociedad política (esencialmente el Estado) y la sociedad civil. En este "modelo" la Iglesia define sus relaciones pastorales con el pueblo en la sociedad civil a través del Estado. El mejor ejemplo de este "modelo" está dado en las Leyes de las Indias (1681) en la América española. De todas formas el *Padroado* portugués funcionaba de la misma manera. La Iglesia se servía del Estado para construir sus templos, enviar sus misioneros, proteger sus bienes, editar sus libros, educar sus agentes, etc. El Estado, por su parte, recibía de la Iglesia la legitimación de su acción coercitiva de dominación de la sociedad civil (criollos, indios, esclavos negros, etc.). La crisis de este modelo, es evidente, se produce con el proceso de la emancipación de España y Portugal.

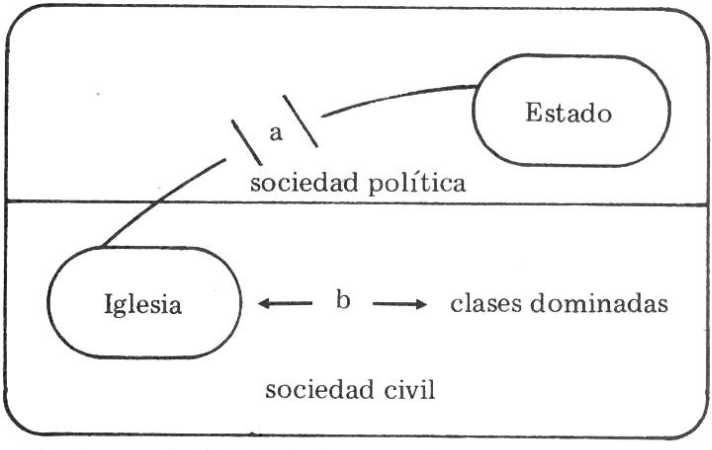
Habrá que esperar hasta la crisis de 1930, para que el debilitamiento de la oligarquía liberal mercantil y dependiente, permita a la Iglesia volver a establecer un "modelo" —imperfecto con respecto al anterior— de relaciones positivas con el Estado populista hegemonizado por la burguesía interior o nacional. Este modelo, que se sirve del Estado (por ejemplo, con la enseñanza religiosa en las escuelas públicas) y que lo legitima ayu-

"MODELO" ECLESIAL DE CRISTIANDAD



a. Legitimación de la dominación del Estado
b. Mediación pastoral del Estado
c. Alianza

"MODELO" DE IGLESIA POPULAR



a. Autonomía de la Iglesia ante el Estado
b. Alianza

dando a la creación del consenso, en alianza con la clase hegemónica, podríamos denominarlo de Nueva Cristiandad. La Iglesia amplía sus bases pudiendo entrar en contacto con los grupos obreros y marginales —aliados necesarios del populismo—.

La crisis de este "modelo" de Nueva Cristiandad se produce por la crisis del populismo o por intento de alcanzar un capitalismo nacional autónomo (objetivo intentado por Irigoyen, Vargas, Cárdenas, Perón y tantos otros). Desde ese momento (desde 1954) se abre un corto paréntesis del desarrollismo (en Brasil de 1954 a 1964) para caer después en su consecuencia necesaria: el Estado de Seguridad Nacional en una economía hegemonizada por las trasnacionales. Ante la crisis del capitalismo —desde 1967— se agudizan las contradicciones y el Estado autoritario pasa a la represión directa del pueblo. Pero, por otra parte y estratégicamente mucho más importante, se produce desde 1959 (y dentro de las crisis del populismo, en este caso de Batista) la Revolución Socialista de Cuba. Tanto el Estado de Seguridad Nacional como el socialista impiden el ejercicio del "modelo" de Nueva Cristiandad. Es por ello que, exigida por las circunstancias críticas, ciertas iglesias (como Brasil, Salvador, Nicaragua, etc.) se internan en la búsqueda de otro "modelo". El nuevo "modelo", que abandona la ilusión de cumplir el proceso de evangelización a través del Estado, define a la Iglesia definitivamente en la sociedad civil y ahora en alianza con las clases oprimidas. De esta manera no puede esperar del Estado ayuda para cumplir sus tareas pastorales (lo que le exige crear nuevas instituciones como las Comunidades de Base), pero al mismo tiempo no legitima ya las acciones represivas del Estado. Esta ruptura de legitimación de la sociedad política abre un nuevo espacio de credibilidad en el pueblo oprimido. A este nuevo modelo, que grupos proféticos viven ya, que ciertos episcopados han asumido hasta mayoritariamente, es lo que se ha dado en denominar *Iglesia popular*. No es otra Iglesia, no es una nueva Iglesia, es simplemente un "modelo" nuevo de la Iglesia de siempre.

2. LA COYUNTURA DE MEDELLIN (1968)

2.1. Contexto socio-político

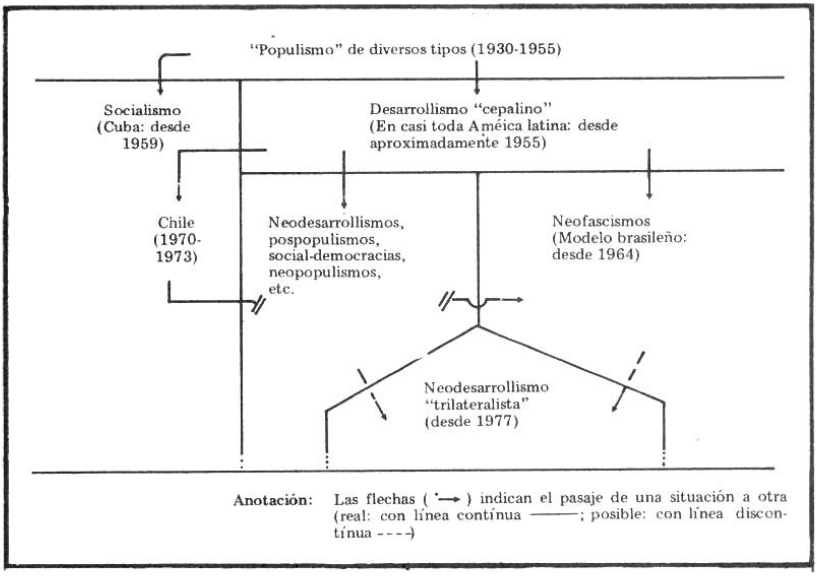
Después de un tiempo de auge (1945-1967) el capitalismo de posguerra resintió en 1967 su primera crisis estructural. No es entonces difícil comprender que fue la pequeña burguesía la

primera que se levantó críticamente al experimentar la reducción de sus posibilidades cotidianas. Los hijos de la pequeña burguesía producen la revolución estudiantil mundial del 68.

En América Latina los movimientos populares habían recibido una fuerte represión —lo que indicaba un alto grado de movilización— por el golpe de Estado en Brasil en 1964, en Argentina en 1966, la derrota del FRAP en Chile en 1964, la invasión norteamericana en Santo Domingo en 1965. La guerra contrainsurreccional daba signos de irse extendiendo por todo el continente.

Todo esto indicaba, en realidad, la rápida crisis del desarrollismo. Esta posición política, nacida teóricamente de la CEPAL, propone, contra el populismo, alcanzar un desarrollo rápido gracias a la ayuda en capital y tecnología procedentes de los países desarrollados. Así piensan Kubistchek en Brasil, Frondizi en Argentina, Betancourt en Venezuela, López Mateos en México, las Democracias cristianas en Chile o Venezuela, etc. Pero el "modelo" desarrollista no sólo no desarrolla el país, y no sólo lo entrega a una burguesía gerencial trasnacional, sino que tampoco puede distribuir participativamente las ganancias a la

DISTINTOS MODELOS SOCIO - POLITICOS
EN AMERICA LATINA



clase obrera por salarios convenientes, porque en ese caso la tasa de ganancia de las trasnacionales nacientes decrecería. Era necesario un "modelo" con capacidad político-represiva y con hegemonía total de la burguesía trasnacional. Sin embargo, este "modelo" se estaba practicando hasta 1969 sólo en Brasil y en parte en Argentina —en este último país fracasa por el alto grado organizativo de las masas populares—.

2.2. Contexto eclesial

Después del Concilio Vaticano II (1962-1965), la curia romana no logrará transformar las estructuras eclesiales centrales en orden a cumplir las orientaciones del Concilio. La reforma de la curia de 1967, por el motu proprio *Pro comperto sane* del 6 de agosto, y por la constitución apostólica *Regimini Ecclesiae Universae* del 15 del mismo mes, eliminaba organismos anacrónicos; se mantienen las antiguas congregaciones y tribunales, y se crean nuevos secretariados como los de Unidad de los Cristianos, para los no creyentes, el consejo de laicos, la pontificia comisión Justicia y Paz, entre otros. El cardenal Benelli queda como el centro de todos estos organismos a disposición del Papa. Los miembros más conservadores conservan los puestos claves de las congregaciones. Es en los secretariados donde una cierta línea más profética se reune. De todas maneras la curia auspició el acontecimiento mayor de la época que será la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín, interpretado como una aplicación del Concilio a América Latina —siendo que en realidad fue la interpretación del Concilio Vaticano a la luz de la realidad latinoamericana, que es cuestión muy diversa—. Pero Medellín tendrá un "efecto de demostración" demasiado fuerte. No sólo repercutirá en Europa, sino igualmente en el Africa (Kampala, 1969) y en el Asia (Manila, 1970). Si todas las iglesias continentales siguieran un cierto camino de autonomía relativa, desde su contexto histórico social concreto, una cierta visión unívoca de la universalidad quedaría desplazada. Esta cuestión (visión centralista y unívoca de la universalidad de la Iglesia y visión orgánica y colegial de la catolicidad) está todavía en el centro de las prácticas eclesiales en 1979.

El "Schema legis Ecclesiae fundamentalis" se proponía una Iglesia centralizada a tal punto que la "diferencia de la unidad" desaparecía y con ella la personalidad de las iglesias locales.

Grandes declaraciones pontificias preparan esta fase: *Pacem in terris* (1963) y *Populorum progressio* (1967), junto con la encíclica *Humanae vitae* (del mismo 1967). La carta apostólica *Octogesima Adveniens* del 14 de mayo de 1971, al cardenal Maurice Roy, lo mismo que el texto conciliar *Gaudium et spes*, tendrán mucha importancia en América Latina.

Dos hechos mayores vendrán a determinar un cambio en la Iglesia latinoamericana (desde 1972). Por una parte, la crisis de la comisión pontificia Justicia y Paz, que al cambiar de orientación hacia una posición más conservadora comienza a lanzar sospechas sobre la teología de la liberación latinoamericana. Y, en especial, el papel cumplido por los obispos latinoamericanos en el Sínodo Romano de 1971. La importancia del CELAM como modelo de posible aplicación en todos los continentes, una línea profética de compromiso social y de crítica al sistema se dejó ver. Esto advirtió a grupos conservadores que era necesario hacer cambiar de rumbo a la Iglesia latinoamericana. Se habían dado las condiciones para el acontecimiento de Sucre.

2.3. La II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968)

La II Conferencia General se situaba en el cruce de dos caminos. El del desarrollismo en crisis y el del compromiso profético-liberador que se había gestado desde el inicio del Concilio, por una parte, y desde la resistencia popular —que se radicaliza— contra el desarrollismo desde 1954 (con diferencia según regiones y países). La teología desarrollista, de tipo europeo y progresista (hasta conciliar), no tenía sin embargo, novedad. Por el contrario, la teología de la liberación estaba naciendo y pudo expresarse claramente. El grupo profético en la Iglesia expresaba el sentir de *las inmensas mayorías latinoamericanas*. Los grupos conservadores estaban en retirada, sin teología que pudiera defender sus posiciones. Los desarrollistas estaban en crisis (ya que el mismo desarrollismo había entrado en crisis como "modelo" desde 1965, en el nivel práctico y teórico). Esto explica el por qué el CELAM desarrollará la teología de la liberación como su propia teología. El CELAM era una avanzada profética en una Iglesia latinoamericana que en sus cuadros jerárquicos estaba lejos de asumir en mayoría esa posición. Pero el CELAM era fiel a la mayoría del pueblo latinoamericano, a buena parte del clero, de los militantes cristianos y del pueblo sumergido en su catolicismo popular.

Se tenía conciencia de que "estamos en el umbral de una nueva época histórica de nuestro continente, llena de un anhelo de emancipación total, de liberación de toda servidumbre, de maduración personal y de integración colectiva. Percibimos aquí los preanuncios en la dolorosa gestación de una nueva civilización" (*Medellín, Introducción*).

En Medellín, a diferencia de Puebla, los participantes dedicaron una semana a discutir, dialogar, estudiar. No se vieron presionados desde el comienzo al deber de escribir un texto —que desde el comienzo los determinaba como un corcet y les impediría posteriormente el diálogo, ya que no habían podido descubrir posiciones existentes entre los participantes—. De todas maneras no repetiremos aquí la crónica de Medellín, es demasiado conocida. Las reuniones de Baños (1966), Buga (1967), Melgar e Itapoan (1968) habían preparado el camino. Las exposiciones de monseñor Marcos McGrath, Eduardo Pironio, Samuel Ruiz y Leonidas Proaño pusieron en buen camino la Conferencia. Caben destacarse en las comisiones de trabajo sobre *Justicia* al padre José de Avila, monseñor A. Maricevich; en la de *Paz*, determinante entre todas las conclusiones, a monseñor C. Parteli, José Aguilera, monseñor Helder Cámara, monseñor José Gremillion y el padre Gustavo Gutiérrez; en las restantes deben recordarse monseñor Víctor Garaygorbovil, monseñor Marcelo Mendiharat, monseñor Cándido Padin, monseñor H. Tonna, monseñor R. Bogarín, monseñor Román Arrieta, el padre Gilberto Giménez, el padre Lucio Gera, monseñor V. Zazpe, monseñor A. Almeida, monseñor A. Lorscheider, monseñor F. S. Benítez, monseñor J. Dammert, monseñor G. Valencia Cano, el padre Arrupe, fray Luis Patiño, monseñor J. M. Pires, el padre M. Edwards, el padre Francisco Oves, monseñor M. Talamás, el padre Edgar Beltrán, el padre Luiz Pozo, monseñor L. Metzinger, José Alvarez Icaza, José Ignacio Torres y tantos otros (3).

Sin embargo, la importancia histórica de Medellín no estará simplemente en sus textos, sino en la significación que cobró el texto en las luchas en las que estaban envueltos millares de cristianos. Medellín no fue un acontecimiento, *devino* un "signo de contradicción". De hecho, el lenguaje más objetivo, con categorías más precisas, de *Paz*, se tornan más subjetivas en *Pobreza en la Iglesia*, y francamente desarrollistas en otros documentos. De todas maneras Medellín abre las puertas a un compromiso claro de clase, y permite tomar posiciones en las que se

asumen los intereses de obreros, campesinos y marginados. Por ello, tanto para un Rockefeller, para los servicios de inteligencia, hasta para los militares y policías, Medellín se convirtió en la justificación de una praxis de liberación. Las críticas no se hicieron esperar, fuera y dentro de la Iglesia.

3. COYUNTURAS ECLESIALES DE MEDELLIN A PUEBLA (1968-1972)

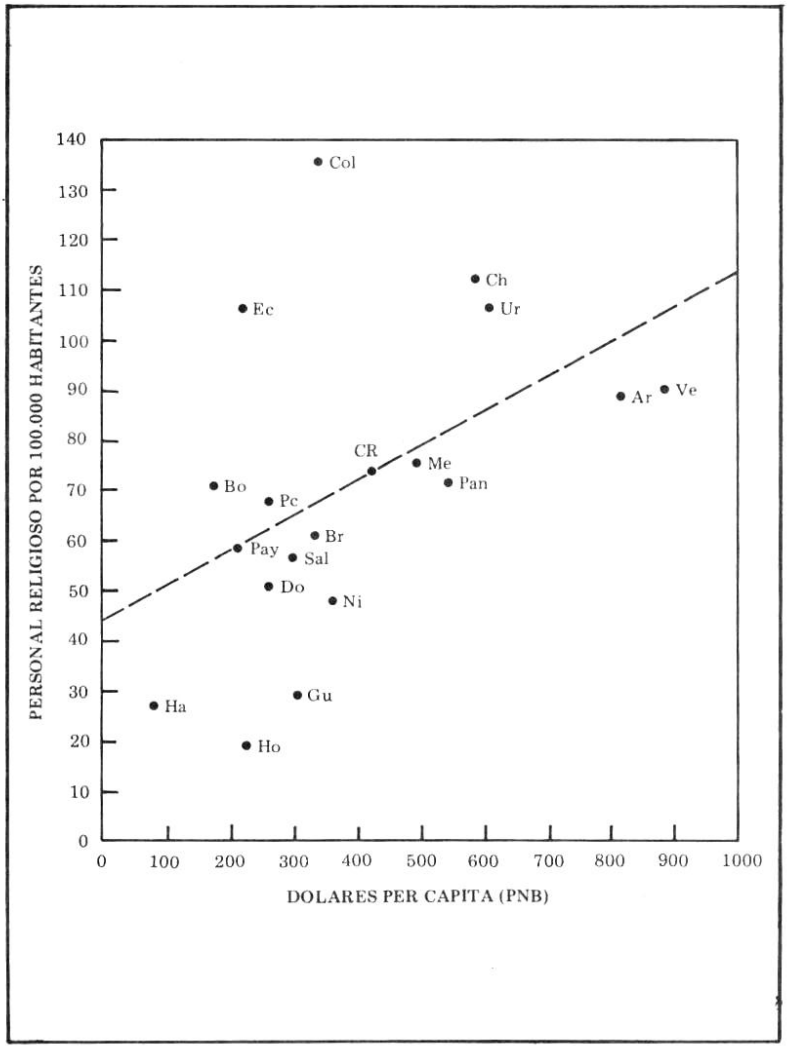
Queremos en este apartado tomar ciertas iglesias tipo, ante la imposibilidad de describirlas todas. Elegiremos ocho iglesias, una por cada área geopolítica: Brasil, Cono Sur (Argentina), área andina (Perú), Gran Colombia (Colombia), América Central (El Salvador), México, Caribe (Cuba). Indicaremos también algunos aspectos de Chile, por su particular importancia. Estas iglesias elegidas, por otra parte, significan el 78% del total de la población católica latinoamericana en 1975. En el cuadro que colocamos a continuación, además, puede observarse la posición de los ocho ejemplos elegidos, y podrá observarse que expresan bien la media latinoamericana, o ejemplos relevantes dentro de una tipología que deberá irse profundizando.

3.1. Iglesias en la sociedad socialista o de transición (Cuba, Chile)

En *Cuba* la Iglesia no estaba preparada para la experiencia estratégica —con significación para *toda* América Latina— que le tocó vivir desde 1959. Gran parte de la Iglesia estaba sumergida en el "modelo" de Nueva Cristiandad. Cristianos eminentes salieron del país; el clero se redujo a algo más de 200 sacerdotes. En 1968 había tres tipos de cristianos: los que vivían en la nostalgia del pasado; los que aceptaban la situación y buscaban cómo vivir concretamente su vida cristiana; los que asumen el proceso revolucionario con entusiasmo, los que siendo minoría son, sin embargo, los más activos (4).

En 1968, exactamente, la Iglesia cubana sale como de un letargo. El Delegado Apostólico indica que "la Iglesia debería comenzar a pensar el lugar que debe ocupar en la nueva sociedad (socialista)". El mismo Fidel Castro reconoce que "nos encontramos innegablemente frente a hechos nuevos... ¿Cómo cuando vemos sectores del clero devenir fuerzas revolucionarias vamos a resignarnos a ver sectores del marxismo devenir fuerzas eclesiásticas?".

RECURSOS DE LAS IGLESIAS EN AMERICA LATINA TENIENDO EN CUENTA EL PERSONAL RELIGIOSO Y EL PNB



(Fuente: **Memorandum** de la Rand Corporation, 1969).

Lo cierto es que el 10 de abril de 1969, los obispos emiten un "Comunicado" en el que denuncian los sufrimientos innecesarios que producen al pueblo el bloqueo económico organizado por Estados Unidos. El 7 de junio del 72, el mismo Episcopado norteamericano se hará eco de sus hermanos cubanos, critican el bloqueo y proponen que se levante.

Aunque existen muchos más signos de aquellos años del evidente nuevo espíritu en la Iglesia católica con respecto al régimen de transición al socialismo de Cuba, sin embargo, no se alcanzó a superar una coexistencia pacífica por ambas partes. La misma Iglesia no se preparaba para reformular su posición en la sociedad civil de manera estable, ni buscaba una vía teórica dialéctica para entablar un diálogo profundo con el marxismo. Por parte del partido, en otro sentido, un cierto dogmatismo en la cuestión de la religión le impedirá avanzar más estratégicamente en un acercamiento de la Iglesia. La posición italiana —por parte del catolicismo—, y la posición de la Unión Soviética —por parte del partido— no ayudará a un compromiso real, histórico y estratégico de los cristianos en el proceso revolucionario.

En *Chile*, en 1968, la Democracia Cristiana liderada por el presidente Eduardo Frei estaba ya en plena crisis. En 1968 se manifiestan los primeros síntomas en la misma Iglesia de un cambio de actitud de muchos cristianos que ya no comulgan con el social cristianismo —modelo político de la Iglesia chilena hasta hoy—. La aparición de la "Iglesia joven" tomando la catedral de Santiago el 11 de agosto de 1968 es ya un signo. El 4 de mayo del 69 el MAPU se separa de la Democracia Cristiana. La maduración ideológica que se producirá en ese país del sur en esos meses será de gran importancia para toda América Latina. La crisis del ILADES mostraba lo que iba aconteciendo. El grupo Bigó-Vekemans, apoyará en definitiva al social cristianismo; el grupo Gonzalo Arroyo los criticará de "reformistas" y comenzará un proceso que los llevará a asumir una postura socialista. Esta crisis pesará sobre la Iglesia latinoamericana hasta bien entrado el siglo XXI. Lo importante de anotar es que todo esto no se produjo en Cuba —el lugar natural de una maduración teórica a partir de una praxis revolucionaria—, sino en Chile —país de enorme experiencia de reflexión teológica y de experiencia política cristiana.

Con el triunfo de la Unidad Popular el 4 de julio de 1970, se abre un espacio insospechado para la praxis y la teoría cristiana, inédita, por otra parte, en América Latina.

Del 14 al 16 de abril de 1971 se reunieron en Santiago 80 sacerdotes en una jornada sobre "Participación de los cristianos en la construcción del socialismo en Chile". El comunicado público adopta categorías tales como "clase social", y concluye que "como cristianos no vemos incompatibilidad entre cristianismo y socialismo" (5). Aunque extremadamente mesurado el comunicado despertó tempestades.

El 22 de abril, el Episcopado reunido en Temuco, en un documento "Cristianos, sacerdotes y política", muestra su preocupación por los acontecimientos. El 27 de mayo se comunica otro documento "Evangelio, política y socialismo", donde se condena al marxismo (por razones metafísicas) pero no al socialismo.

Poco después se produce una nueva división en la DC, y nace la "Izquierda Cristiana" que se "compromete en el aporte propio de los cristianos en la construcción de una nueva sociedad socialista" (6).

Del 23 al 30 de abril del 72 se reune en Santiago el I Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo. Don Sergio Méndez Arceo aclaró convenientemente:

> "Estoy cierto de que no venimos como cristianos a tratar de forjar un socialismo cristiano, pues absolutizaríamos el socialismo y relativizaríamos el cristianismo" (7).

La caída de Allende no impedirá que la experiencia acumulada en estos tres cortos años siga teniendo importancia.

Lo cierto es que la "traición" cumplida por muchos cristianos a las distintas fracciones de la clase burguesa y a la pequeña burguesía, y la adopción de una posición de clase que asume los intereses del obrero, campesinado y marginales, produce dentro de la Iglesia chilena una polarización que determinará el próximo futuro.

La Iglesia jerárquica, sin embargo, nunca asumirá el proyecto socialista y se mantendrá fiel al social cristianismo, en nombre del cual verá con satisfacción no contenida el que se aleje el peligro de una posible "dictadura del proletariado".

3.2. Iglesias en formaciones sociales que intentan procesos equívocos de liberación nacional (Argentina, Perú)

En *Argentina,* después de un proyecto de "desarrollismo militar" (que no es exactamente el "modelo brasileño" ni el desarrollismo de un Frondizi o "civil") de Juan Carlos Onganía (1966-1970), se abrirá una etapa con un proyecto "Neopopulista" o hegemonizado por la burguesía interior o nacional cuyo fracaso ya se vislumbra el mismo día del regreso de Perón a Argentina; el 20 de junio de 1973 con el asesinato colectivo de Ezeiza. Esta etapa comienza justamente, en 1969 con acontecimientos políticos como el "Cordobazo" o eclesiales como la reunión de San Miguel, efectuada del 21 al 26 de abril de ese año, donde se declara que "la Iglesia sacramento de Cristo es la Iglesia de los pobres. La comunidad cristiana primitiva reflejó, en su convivencia, esa pobreza voluntaria. 'Nadie consideraba sus bienes como propios'...".

La efervescencia popular antimilitarista, el sindicalismo clasista anti-imperialista, motivó la importancia y la posibilidad del manejo político de Perón desde España. Ante el vacío de posición de la Iglesia jerárquica, surgió el Movimiento de los Sacerdotes para el Tercer Mundo, cuyo primer Encuentro Nacional formal se realizó del 1 al 2 de mayo de 1968 en Córdoba. En torno a esta experiencia sacerdotal, profundamente articulada a las luchas populares del peronismo en esta fase histórica, surgirá en Argentina una pastoral popular y una teología populista de la liberación —siendo pionera en su momento y convirtiéndose después en la ideología orgánica de grupos reformistas, que se expresarán claramente en Puebla.

El grupo eclesial que tiene por modelo el de una Nueva Cristiandad —en alianza con los grupos militares, como por ejemplo monseñor Adolfo Tortolo y los vicarios castrenses—, comienza a crear ambiente para condenar al MSPTM. Este grupo eclesial tendrá la hegemonía dentro de la Iglesia hasta el golpe militar de marzo de 1976.

La crisis del proyecto desarrollista de los militares hace posible una gran movilización popular, de la clase media y de la burguesía nacional. La vanguardia cristiana se articula a este movimiento, sufre persecución pero crece inmensamente. La Iglesia se polariza —expresando claramente posiciones divergentes de clase dentro de ella misma.

El triunfo del peronismo en 1973 producirá inmediatamente una escisión entre los cristianos más comprometidos en los movimientos populares, y se comenzará a vislumbrar en la práctica la equivocidad del proyecto populista de Perón. La persecución a la juventud peronista se dirigirá igualmente a todos los cristianos articulados con el pueblo. Los mártires se multiplicarán de inmediato.

En *Perú*, en cambio, la revolución triunfante del 3 de octubre de 1968 liderada por Juan Velasco Alvarado, creó un mayor espacio a las experiencias de la Iglesia que se comprometía paulatinamente con las clases populares. El proyecto de la revolución, que en su esencia tampoco logrará superar al populismo, y ni siquiera llegará a ser popular como el peronismo, produce sin embargo, reformas "modernizadoras". La Iglesia acompaña al proceso reformista muy de cerca y positivamente, ésto significa, que va superando el "modelo" de Nueva Cristiandad lentamente.

En 1968 surigrá el ONIS, movimiento sacerdotal de gran importancia, pero que no catalizará tanto todo el movimiento de vanguardia como en Argentina ya que el episcopado y otros ministerios eclesiales se comprometen en una reforma de la Iglesia. La Iglesia peruana se desligaba de sus antiguos compromisos con la clase conservadora y le permitía mayor libertad aún ante la burguesía nacional. Se abrían espacios de contacto con la clase obrera, campesina y marginales.

En los conflictos que crearán la Ley Agraria, la Ley de Industrias y otras, la Iglesia simpatizará con las clases populares. Del 30 de abril al 2 de mayo de 1971 se reunieron en Lima cerca de 1.300 delegados en el I Encuentro por una Iglesia Solidaria, marcando un momento central del compromiso cada vez más orgánico de grupos eclesiales con las clases populares.

El 14 de agosto de 1971, el Episcopado da a conocer "sobre la justicia en el mundo", documento para ser presentado en el Sínodo romano de ese año. Puede considerárselo un documento central de todo el episcopado latinoamericano del decenio:

> "Compartimos con las naciones del Tercer Mundo el ser víctimas de sistemas que explotan nuestros recursos económicos, nos imponen la dominación cultural... Ante surgimientos de gobiernos que buscan implantar en sus países sociedades más justas y humanas, proponemos que la Iglesia se

comprometa para darles su respaldo, contribuyendo a derribar prejuicios reconociendo sus aspiraciones y alentándolas en la búsqueda de un camino propio hacia una sociedad socialista, con contenido humanista y cristiano" (8).

La Iglesia fue en esta fase una aliada de un Estado modernizador que salió ciertamente fortalecido del proceso. Iglesia que, aunque quiere emprender una superación del "modelo" de Nueva Cristiandad no da, sin embargo, el paso decisivo.

3.3. Iglesias ante democracias burguesas formales (Colombia, México)

En *Colombia,* la Iglesia intenta de manera paradigmática cumplir el "modelo" de Nueva Cristiandad. La Iglesia legitima al Estado en su función de dominación de la sociedad civil —ya que el "pacto nacional" del conservatismo y liberalismo *minoritarios* tienen la hegemonía compartida del Gobierno—; y el Estado sirve a la Iglesia de apoyo y protección de sus labores pastorales. La alianza de la Iglesia con las clases dominantes es evidente, y como en ninguna otra Iglesia en América Latina puede ser considerada el aparato privilegiado ideológico del Estado. El más grave problema del sistema aparentemente democrático (ya que en las elecciones del 16 de abril de 1972 hubo un 70% de abstenciones, teniendo los conservadores un 12% y los liberales un 16% de la totalidad de votantes posibles colombianos) es el abstencionismo. Puede entonces comprenderse la crítica que los mismos sacerdotes levantan contra el episcopado cuando éste, antes de cada elección, grava como un deber de conciencia del pueblo asistir a los comicios para elegir candidatos que no responden a los intereses populares.

Siendo la Iglesia colombiana la que cuenta con mayores recursos pastorales (sacerdotes, religiosos y religiosas), puede seguir cumpliendo en parte una pastoral de cristiandad. Por otra parte el Estado la necesita para crear consenso. Un político del partido Liberal exclamaba:

"Hacer reformas contra la Iglesia equivale a suscitar los más tremendos traumatismos en el alma de los pueblos que la siguen. Hacerlas con la Iglesia, contando con su aporte, con su consejo, con sus medios de comunicación con las gentes, es asegurar una prenda de acierto y de eficacia"(9).

En julio del 68 se reunieron 50 sacerdotes en un lugar de Golconda, finca del municipio de Viotá (Cundinamarca). En su II Encuentro hicieron una declaración el 13 de diciembre de 1968, siendo su primer firmante el obispo Gerardo Valencia Cano. Así nacía el llamado "Grupo Golconda" de significativa trayectoria.

Mientras que por una parte sacerdotes empuñaban las armas en apoyo a grupos guerrilleros, otros asumían posiciones de extrema derecha. La Iglesia colombiana se polarizaba como ninguna otra en América Latina. El día de la consagración de monseñor Alfonso López Trujillo hubo violentas demostraciones en su contra, el 25 de marzo de 1971 en la catedral de Bogotá. En ese entonces el padre Vekemans había abandonado Santiago y se había instalado en Bogotá y fundado su instituto y revista.

En *México*, la estabilidad institucional impide a veces descubrir los movimientos reales de la comunidad eclesial. De todas maneras, y como en otros horizontes, 1968 fue un año decisorio. La masacre de Tlatelolco exigió tomar opciones.

La Iglesia mexicana, después de la traumática experiencia de los Cristerios en la tercera década del siglo, se replegó a la sociedad civil en firme alianza con la pequeña y mediana burguesía, en especial urbana. Abandona todo tipo de pastoral que pueda movilizar a la clase campesina u obrera, e intenta lentamente restablecer los vínculos con un Estado populista primero y desarrollista después. De todas maneras, el "modelo" de Nueva Cristiandad sigue siendo el ideal perseguido que impide a la Iglesia volverse decididamente hacia su pueblo, lleno de historia, valores y líderes.

Marcó una época el I Congreso Nacional de Teología del 24 al 28 de noviembre de 1969, que se transformó de teología del desarrollo en teología de la liberación. Gracias al CON (Confederación de Organizaciones Nacionales) entre el laicado, y la UMAE (Unión de Ayuda Mutua Episcopal) en la jerarquía, la Iglesia mexicana tuvo desde 1964 una verdadera renovación. La acción de monseñor Sánchez Tinoco y Samuel Ruiz, llegó a coordinar hasta 27 diócesis, y llevaron a monseñor Corripio Ahumada a la presidencia episcopal. Y aunque hubo un excelente documento sobre "La justica en el mundo" —para el Sínodo romano de 1971—, o experiencias muy conocidas en la diócesis de Cuernavaca, de todas maneras la Iglesia mexicana tiene enorme dificultad para testimoniar en la sociedad política o civil un nuevo

rostro. Un cierto tradicionalismo sacramentalista, le permite legitimar el statu quo sin perfil profético.

3.4. Iglesias ante el Estado militarista (Brasil, El Salvador)

Paradójicamente, aquellas iglesias que fueron más represivamente agredidas, reaccionaron de manera ejemplar —no en todos los casos, como es evidente—. Esto se debe a motivos históricos nacionales, a coyunturas específicas y a personalidades marcantes.

En *Brasil*, tipo de Iglesia que intenta superar el "modelo" de Nueva Cristiandad —caso que se encuentra en la más extrema oposición a la Iglesia colombiana en esta fase o a la argentina en la fase posterior—, se busca un nuevo tipo de relación con la sociedad política (el Estado) y la sociedad civil (por último el pueblo). Hasta 1972 la situación no se había clarificado definitivamente, pero la Iglesia fue avanzando en sus opciones.

El golpe de Estado del 64 se consolidó con el Acta Constitucional número 5, del 13 de diciembre de 1968. El llamado "milagro brasileño", con casi un 10% de crecimiento anual, duró de 1964 hasta fines de 1973 —crisis de estagflación del capitalismo, y en Brasil muy especialmente por la carencia de petróleo—.

El conflicto que se fue produciendo entre la cúpula eclesiástica —que no aceptaba ser aniquilada por el Estado de Seguridad Nacional, por más conservadora que fuera— y la cúpula del Gobierno, permitió lentamente una aproximación de la Iglesia al pueblo, a la base. El *pasaje* del modelo de Nueva Cristiandad al de Iglesia Popular se realiza en Brasil desde la caída de Vargas en 1954, hasta el ascenso de Ernesto Geisel en 1974. Claro que se está hablando de grupos importantes, siempre proféticos —y no de la totalidad de la Iglesia.

La represión de laicos, sacerdotes y hasta obispos cobró tal fisonomía, que la Iglesia debió escoger entre resistir y oponerse o transformarse en una dócil legitimación del sistema dominador. En diciembre del 68 la Iglesia por la CNBB defiende a tres asuncionistas: "La Iglesia es acusada de ser subversiva". Está fue la primera reacción ante el Acta Constitucional número 5. En 1969 fueron torturadas más de 500 personas. El 27 de febrero aparecía martirizado y colgado el cuerpo del padre Hen-

rique Pereira Neto de Recife. En julio del mismo año once dominicos son encarcelados en Sao Paulo. Tito de Alencar fue salvajemente torturado —lo que le producirá la muerte años después—. Las *Cartas de prisión* de Frei Betto testimonian la existencia de una generación de santos y héroes brasileños. Esto hace madurar a toda la Iglesia, que se va definiendo en contra del Estado y en cercanía de la sociedad civil. La Iglesia va estableciendo una firme alianza con la clase obrera, campesina, con los indígenas y marginados, con la pequeña burguesía y burguesía nacional en crisis ante el Estado militarista y la hegemonía del capital y la tecnología trasnacionales.

En América Central, y muy especialmente en Nicaragua y el *Salvador*, la Iglesia ha debido ir optando por los pobres, que en esta área son los campesinos, indígenas, que cultivan la tierra desde antes de la llegada de los españoles en muchos casos. El 2 de junio de 1970, el SEDAC (Secretariado Episcopal de América Central) daba a conocer un mensaje sobre "El respeto de los derechos humanos".

> "Con horror y pesar recibimos, casi a diario, la noticia del hallazgo de cadáveres espantosamente desfigurados y mutilados... Señalamos que lo anterior constituye la expresión más terrible de una violencia que, en nombre de Dios, condenamos, sea cual fuere su índole"(10).

En un congreso nacional sobre Reforma Agraria, es secuestrado el padre José Inocencio Alas el 8 de enero de 1970 en San Salvador. Poco después el Gobierno se compromete en una campaña de desprestigio contra la Iglesia, para desalentar su compromiso en favor de los campesinos. Comienza por lanzarse contra monseñor Chávez, arzobispo de la capital. La Iglesia muestra unidad, y la defensa del prelado es inmediata. El 2 de febrero de 1971, el Episcopado da a conocer un Mensaje sobre "La tentación de la violencia" —crítica a la violencia paramilitar del Gobierno:

> "A las Fuerzas Armadas, de seguridad, instamos a que ajusten sus actuaciones al servicio único y exclusivo que les compete..."(11).

La Iglesia va superando el "modelo" de Nueva Cristiandad y se interna, aún sin conciencia, en el de Iglesia popular, en alianza cada vez más clara con la clase campesina.

4. LA COYUNTURA DE SUCRE (1972)

4.1. Contexto socio-político

El modelo de capitalismo dependiente de Seguridad Nacional se expande por América Latina. Las fechas claves 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 en Perú
13 de enero de 1976: Caída del gobierno militar nacionalista en Ecuador
24 de marzo de 1976: Caída de Isabel Perón

Si a esto debiéramos agregarle la continuidad de Stroessner en Paraguay, Duvalier en Haití, Balaguer en Santo Domingo, las dictaduras militares con rostro de democracias en Guatemala, Honduras y El Salvador, Somoza en Nicaragua, la realidad latinoamericana habría adquirido un sombrío aspecto. Se trata del "modelo" contrainsurreccional y de Seguridad Nacional propuesto por Kissinger a Richard Nixon y H. Ford.

Desde un punto de vista económico, la crisis iniciada en 1967 tendrá una recuperación en 1972-1973, para después entrar en la peor crisis del sistema capitalista desde la de 1929. La inflación, con recesión produce la "estagflación" entre 1974-1975. La doctrina de la Escuela de Chicago, con Friedman a la cabeza, se aplica por las dictaduras neofascistas. Las trasnacionales cobran hegemonía completa de las economías nacionales. La posición monetarista del FMI eleva las deudas nacionales a alturas astronómicas.

Por otra parte la relación centro-periferia se duplica ahora al definirse ciertos países periféricos (Brasil, México, India, Irán, etc.) como centros de desarrollo con hegemonía con respecto a otros países subdesarrollados más pobres todavía.

La expansión del capital internacional y la nueva dominación tecnológica exigía un Estado con 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 de los 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, psico-social y militar. La doctrina de Seguridad Nacional, aparecida en Estados Unidos desde la Segunda Guerra Mundial, la aplican los militares latinoamericanos para dar estructuralmente la posibilidad política de la expansión capitalista del centro.

La represión sistemática del pueblo era la finalidad política. El mantener la tasa de ganancias de los capitales extranjeros era la finalidad económica.

4.2. Contexto eclesial

El documento papal más importante de esta fase fue la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* del 8 de diciembre de 1975, como conclusión de muchos acontecimientos eclesiales que tocaron el tema.

Pareciera que la crisis del capitalismo de esos años hizo reinar en Italia un cierto pesimismo, y la aparición del eurocomunismo, al mismo tiempo que el avance del partido comunista en la península, llenó de temor a ciertos grupos eclesiásticos.

De todas maneras el Papa se expresa con claridad:

"Es bien sabido en qué términos hablaron durante el reciente Sínodo (de 1974) numerosos obispos de todos los continentes y especialmente los del Tercer Mundo... Pueblos, ya lo sabemos, empeñados con todas sus energías en el esfuerzo y en la lucha por superar todo aquello que los condena a quedar al margen de la vida... La Iglesia tiene el deber de anunciar la liberación a millones de seres humanos... Deber de ayudar a que nazca esta liberación" *(Evangel. Nunt., 30).*

En efecto, el Sínodo del 74, donde los obispos latinoamericanos ya no hablaban como en el Sínodo anterior, no se llegó a ninguna conclusión, sino sólo a un "Mensaje" de compromiso. Pero en el V Sínodo romano del 77 se pudo ver que la línea adoptada en Sucre había alcanzado sus frutos —y desde ese momento comenzó una reacción cuyos efectos se verán en Puebla—. Un obispo salvadoreño dijo en el Sínodo que "en su país los sacerdotes se hacen comunistas o maoistas" (12). "Un prelado español comentó que las posiciones de la Iglesia latinoamericana están en franco retroceso con respecto a Medellín"(13). Monseñor Alfonso López Trujillo insistió repetidamente que "la liberación cristiana no debe ser forzosamente una liberación politizante"(14).

Mientras tanto los Jesuitas habían realizado su XXXII Congregación extraordinaria en 1973 en Roma. Concluyeron que debían poner "a la Compañía al servicio de la Iglesia en este período de cambio rápido del mundo y de responder al desafío que nos lanza dicho mundo". Su opción por la justicia fue una prioridad decidida.

Por su parte, en la Comisión Pontificia Justicia y Paz había habido cambios. "Los responsables de la comisión han decidido prescindir de los servicios de 40 expertos internacionales" (15). Las congregaciones habían triunfado en la orientación de fondo del posconcilio.

En Alemania se clausuraba la revista *Publik* —del laicado crítico y progresista—. En Estados Unidos era separado de su cargo el padre Colonnese que tan brillantemente había dirigido CICOP y ayudado a América Latina mostrando en América del Note la realidad de pobreza que ellos mismos producían en el sur. La misma aparición de monseñor Lefebvre manifestaba una cierta reacción eclesial que como una marea de retorno no aceptaba tan fácilmente las reformas de fondo emanadas del Concilio.

Todo este ambiente llegó a América Latina a fines de 1972.

4.3. Sucre (15-23 de noviembre de 1972)

La XIV Asamblea Ordinaria del CELAM se reunió en Sucre en la segunda quincena 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 el financiamiento de sus actividades, las líneas directrices de una pastoral en el continente"(16).

En la prensa de esos 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"(17).

El periodista e intelectual cristiano Héctor Borrat escribía igualmente: "Los ataques últimos 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. ¿Lograríase a través de la elección de las autoridades consumar por fin el tan buscado viraje que arrancara al episcopado latinoamericano de la gran ruta abierta en el 68?"(18).

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 Duarte, en laicos, monseñor Antonio Quarracino, etc. 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". Por fin, "por la parte alemana, destacan en esta campaña contra la teología de la liberación al obispo Hengsbach de Essen"(19). Teólogos como los profesores Weber, Rauscher y Bossler, 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 y a 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 Galat-Ordoñez:

> "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"(20).

De tal manera que cuando un obrero pide más salario o un campesino sus tierras para trabajarlas —porque se las roba el latifundista— es uno de esos que codician la riqueza, y por ello se pierde. 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 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 exalumnos 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—.

5. COYUNTURAS ECLESIALES DE SUCRE A PUEBLA (1973-1978)

En este quinquenio se cierne sobre la Iglesia latinoamericana el terror. La Esposa Santa de Cristo, la Iglesia, dará en estos

cinco años más mártires a las comunidades cristianas y a la Jerusalén Celeste, que en los casi cinco siglos de existencia. La Iglesia, en aquellos grupos que se unieron al Pueblo, como auténtico Pueblo de Dios, ha testimoniado el Evangelio en tal grado que el crecimiento en profundidad es inmenso. Se puede decir que en medio del dolor, la sangre y la muerte se trata de una época gloriosa del cristianismo en América Latina.

5.1. La Iglesia ante el estado militarista (Brasil, Argentina, Chile, Perú, El Salvador)

Como un signo latinoamericano de la situación creada por estados represivos, no podemos olvidar la prisión que sufrieron en Riobamba (Ecuador) el 12 de agosto de 1976, 17 obispos latinoamericanos (entre ellos 4 chicanos de Estados Unidos) que venían de una reunión en Brasil sobre Comunidades de Base y se reunían para dialogar sobre la situación de la Iglesia en el continente. Uno de los obispos exclamó: "Si esto nos ocurre a nosotros que somos gente conocida, ¿qué pasará con los campesinos, obreros o indígenas cuando son aprehendidos?" (21).

En *Brasil*, por la repercusión de la crisis del capitalismo del centro, y en especial la escasez de petróleo, el "modelo brasileño" entra en contradicciones en el país de origen cuando se generaliza en América Latina. Hasta 3.500 millones de dólares se eleva la deuda externa en 1974. El Gobierno de Geisel necesita un cierto consenso y esto crea un espacio de mayor libertad. La Iglesia entra decididamente en este espacio y lo hegemoniza con valentía en servicio al pueblo.

Los cientos de mártires no son rechazados por la Iglesia, sino asumidos y puestos como testigos del Evangelio. El padre Henrique Pereira Neto, Rodolfo Lunkenbein, Joao Bosco Penido Burnier y tantos otros, manifiestan con la muerte la ruptura de la Iglesia con el "modelo" de Nueva Cristiandad.

El cardenal Paulo Evaristo Arns, de Sao Paulo, en el frente urbano, universitario y obrero; monseñor Pedro Casaldáliga en el sertao, apoyando el frente campesino; monseñor Tomás Balduino, presidente del CIMI, alentando el frente indígena. Una Iglesia de pie ante el Estado Militarista de Seguridad Nacional. Monseñor Luiz Fernandez coordinando miles de comunidades eclesiales de base. Monseñor Helder Camara siendo el profeta de la denuncia. Monseñor Aloisio Lorscheider, presidente del CELAM. Monseñor Ivo Lorscheiter conduciendo la CNBB en

un nuevo "modelo" de relaciones con el Estado y las clases dominantes. Grandes personalidades de una Iglesia renovadora.

El nuevo "modelo" —no la "nueva" Iglesia— de Iglesia popular queda bien expresado en el documento del 6 de mayo de 1973 de los obispos del Nordeste "He oído el clamor de mi pueblo", y en el de los obispos del Centro-oeste, de igual fecha, "Marginación del pueblo, grito de las Iglesias", donde leemos:

> "Solamente él, el pueblo de los *sertoes* 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* —dicen los obispos— Pueblo de Dios" (22).

La Iglesia brasileña, al menos en sus miembros institucionales decisorios, es en América Latina la que ha mostrado mayor autonomía con respecto a la sociedad política y al Estado de Seguridad Nacional, y mayor cercanía a las clases oprimidas. Es una opción en la línea del modelo de Iglesia popular, que no está exenta de cierta ambiguedad, como por ejemplo el apoyo que recibe de la mediana y pequeña burguesía, lo mismo que de la burguesía nacional permitiendo a la Iglesia hablar de liberación "nacional" pero dentro siempre del horizonte capitalista. ¿Se tratará al fin de un populismo latinoamericano?

En *Argentina* la situación será cada vez más angustiosa a partir de 1973, coyuntura que se acelera desde la muerte de Juan D. Perón en 1974, ya que el golpe militar del 26 de marzo de 1976 no producirá un cambio fundamental, dado el grado de dependencia y represión que ya ejercía López Rega en el Gobierno de Isabel Perón.

Si algo quedará en la historia de la Iglesia de esta fase será la represión violenta y sangrante del pueblo, y con él de numerosos cristianos entre los cuales figura el padre Carlos Mugica —asesinado en la puerta de su iglesita de barriada el 11 de mayo de 1974— y de monseñor Enrique Angelelli, obispo de la Rioja, también asesinado el 4 de agosto de 1976.

La causa de tanto martirio debe buscarse en un modelo económico de dependencia del capitalismo norteamericano, dirigido en la última etapa por el ministro Martínez de Hoz, que define al país como productor y exportador agrícola. Al disminuir la

capacidad de compra de los salarios —para permitir la rentabilidad de los capitales trasnacionales extranjeros— aumenta la presión social de una clase obrera con conciencia de clase. La movilización constante es inmediatamente reprimida por la violencia institucional. Lo más triste es que la Iglesia, en su instancia jerárquica, acepta todavía el modelo de Nueva Cristiandad. Aliada al Estado y a las clases dominantes —aunque la burguesía nacional esté en cirsis, lo mismo que la pequeña burguesía que es lo más firme de su feligresía— se condena a la guerrilla como el origen de todos los males —no descubriendo que sólo es el producto de una injusticia anterior, estructural e histórica—. No es difícil comprender la posición que asumirán los delegados del episcopado argentino en la III Conferencia de Puebla, al ser considerado por todos los participantes y observadores como los más conservadores de tan magno evento.

En *Chile*, el golpe sangriento del 11 de septiembre de 1973 terminó violentamente el único socialismo instaurado por vía electoral. El tipo de represión no tiene parangón con ningún otro acontecido en América Latina. Una verdadera "teología de la masacre" inspiraba a los militares que se manifestaban como cristianos (23). Lo más de lamentar fue que dos días después, el 13 de septiembre, se publicaba, emanado del Episcopado chileno, un documento condenatorio de cristianos por el socialismo, "Fe cristiana y actuación política", cuando muchos de los implicados habían muerto, estaban siendo torturados, o encarcelados y se encaminaban al exilio. En ese documento se deja ver el proyecto político siempre presente de buena parte de la Iglesia jerárquica: la Democracia Cristiana. Era necesario dejar bien sentada la condenación a la Unidad Popular y al marxismo, para poder establecer algún tipo de autonomía frenta al nuevo gobierno dictatorial (24).

Ciertos obispos como Tagle, de Valparaíso, Frsno de La Serena, Vicuña de Puerto Montt, Valdés de Osorno se manifiestan a favor de la Junta. Por el contrario, otros obispos muestran su reserva como Camus nuevo secretario del Episcopado, Hourton, Ariztía, González, Piñera, etc. El cardenal guarda una posición equidistante —que disgusta al Gobierno, porque querría su apoyo, pero que no esplícitamente crítica—. El "Comité de cooperación por la Paz", que preside monseñor Ariztía en nombre del Episcopado, es lo que más irrita al Gobierno. El obispo luterano Helmut Frenz y el padre Salas SJ dirigen igualmente el organismo. Después de enormes presiones el organismo será disuelto y se organizará entonces otra institución más eclesiás-

tica: la "Vicaría de la Solidaridad'. Este tipo de instituciones muestran a una Iglesia que guarda ante el Estado totalitario una autonomía relativa. Pero la Iglesia chilena guarda dicha autonomía no sólo por un compromiso por los pobres —como podría ser la brasileña, la salvadoreña, la boliviana en algunos momentos, etc.— sino por que conserva el modelo de Nueva Cristiandad como proyecto futuro, para cuando la dictadura deje lugar a la Democracia Cristiana. No puede decirse que ha superado dicho modelo, aunque se ha transformado en una institución nacional que permite crear un cierto espacio crítico. De allí, por ejemplo, que los miembros de la antigua Unidad Popular hayan cambiado el juicio sobre la función histórica de la Iglesia en las formaciones sociales latinoamericanas.

En *Perú*, la situación nunca alcanzó tanta radicalidad como en Chile o El Salvador, pero de todas maneras desde 1975 el Gobierno se fue cada vez más inclinando hacia el autoritarismo del fascismo dependiente. La XLII Asamblea Episcopal de enero de 1973, muestra que se intenta asumir el modelo de Iglesia popular, aunque parcialmente y no con toda decisión:

> "La misión liberadora de la Iglesia, que es anuncio eficaz del Evangelio, significa una opción esperanzada por todos los hombres, pero especialmente por los que sufren la injusticia, por los pobres y oprimidos"(25).

Perú sufre, de manera especial, los rigores de la crisis económica del capitalismo, sobre todo si se tiene en cuenta la rigorista posición monetarista del FMI, al servicio del capital internacional financiero. La revolución modernizadora y reformista de Velasco Alvarado, termina en un franco retroceso y es un deber plegarse a las exigencias norteamericanas. El pueblo sufre las consecuencias, se moviliza, se lo reprime. La Iglesia popular lucha junto a las clases oprimidas, pero es todavía un grupo minoritario aunque representativo. La Iglesia siente la presión del Estado y dentro de la misma Iglesia universal:

> "Renovamos esta lealtad y fidelidad, precisamente cuando las orientaciones de Medellín corren el peligro de ser olvidadas..."(25).

Algunos obispos peruanos, sus teólogos y laicos, cumplirán una relevante posición en Puebla dada su experiencia y trayectoria.

En *El Salvador*, lo mismo que en Nicaragua y Honduras, la situación del campesinado es cada vez más miserable, y las dictaduras militares se enfrentan cada vez más al pueblo oprimido. El Consejo del SEDAC, presidido por monseñor Obando Bravo —un ausente de Puebla— 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 recurra al fácil expediente de tildarlos de comunistas, subversivos y seguidores de doctrinas exóticas... todo en flagrante violación de los derechos humanos" (27).

En El Salvador el pueblo campesino era asesinado en 1974, en San Francisco Chinamequita, La Cayetana, Tres Calles, Santa Bárbara, Plaza de la Libertad de la capital, y en tantos otros lugares. El arzobispo Chávez exclamaba que "aquí el café devora a los hombres" —indicando que los propietarios explotaban a sus peones—.

La persona símbolo de todo el período 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 era martirizado, y todavía el 20 de enero de 1979 muere Octavio Ortiz. En cada una de estas muertes no se nombran muchos laicos. Así, por ejemplo, junto al padre Ortiz murieron asesinados por el ejército David Caballero de 14 años, Angel Morales de 22, Roberto Orellana de 15 y Jorge Gómez de 22, en la pobre parroquia de San Antonio Abad (28).

El 22 de febrero de 1977 asume la arquidiócesis monseñor Oscar Romero, que rápidamente se manifestará con una valentía pocas veces vista en la Iglesia, en la defensa de su pueblo ante los grupos paramilitares y del mismo Gobierno. 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" (29). Esto no niega que haya contradicciones. Mientras monseñor Romero indica a la procesión, en el día que se celebra una liturgia con el cadaver mismo de Rutilio Grande, que avance lentamente contra un grupo de soldados con bayonetas que le corta el paso, monseñor Pedro Aparicio apoya el Gobierno y critica a los laicos y sacerdotes en el Sínodo Romano del 77.

Unos tienen todavía en su mente el modelo de Nueva Cristiandad. Otros practican ya el modelo de Iglesia popular. Por ello, monseñor Romero dice que "la Iglesia salvadoreña está siendo obligada a regresar al tiempo de las catacumbas". En efecto, la Iglesia primitiva no podía usar el Estado como mediación pastoral ni podía establecer una alianza con las clases dominantes —como la Iglesia salvadoreña—.

5.2. Iglesias ante democracias burguesas formales (Colombia, México)

Aunque en los últimos meses, en 1979, el proceso de *Colombia* comienza a "uruguayanizarse" —dictadura militar con el ropaje de gobierno civil, como aconteció con Bordaberry en Uruguay— de todas maneras el sistema guarda todavía coherencia. El "Pacto Nacional" de conservadores y liberales pasa de Misael Pastrana a Alfonso López en 1974, y a Julio César Turbay en 1978. La Iglesia, con la aplicación más perfecta del modelo de Nueva Cristiandad, continúa siendo —aunque desde fines de 1978 con una cierta toma crítica de distancia— la legitimación del sistema.

La polarización de la Iglesia se acentúa. Por una parte, el 20 de febrero de 1974 muere el padre Domingo Laín en la guerrilla del ELN. Por otra parte, en cambio, el cardenal recibe la investidura de la Orden Antonio Nariño del Ejército el día 26 de junio de 1975, cuando se promulga el Estado de Sitio, y se lo declara general del Ejército colombiano en junio de 1976.

El documento más condenatorio de todo el decenio en América Latina procede igualmente del episcopado colombiano. El 21 de noviembre del 76 se hizo público "Identidad cristiana en la acción por la justicia". Este largo trabajo, donde se entra a enjuiciar a personas con nombre y apellido, revistas, movimientos —con sus siglas y pormenores— fue interpretado por algunos como un ensayo de Documento de Consulta para Puebla. Es interesante anotar como la causa de tantos males en la Iglesia colombiana —que siempre tienen por sujetos a jóvenes sacerdotes o los que se comprometen con los pobres— "han sido en su mayoría foráneas sus fuentes de inspiración" (30). ¿Tendrán los sacerdotes y teólogos colombianos tanta incapacidad o serán más bien extranjeros los que no quieren reconocer que la causa de tantas movilizaciones populares y compromisos sacerdotales y cristianos es la injusticia estructural del sistema capitalista?

En la Iglesia colombiana, es evidente, subsiste y se oponen los dos modelos de Iglesia. En la mayoría de sus obispos se defiende el modelo de Nueva Cristiandad. En una parte del clero y los religiosos y religiosas se advierte la comprensión teórica y el comienzo de una práctica del modelo de Iglesia popular. De todas maneras pareciera verse una crisis de alianza con las clases dominantes, como una cierta incertidumbre, que quizá desemboque en una dictadura militar del tipo de Seguridad Nacional —donde muchos miembros de la Iglesia se sentirían bien expresados— o hacia una social democracia más popular —lo que parece difícil—. De todas maneras la Iglesia no tiene un futuro fácil, y no parece que el pueblo reciba un testimonio de pobreza y de compromiso por sus intereses.

En *México* la situación es muy diversa. En 1973 el Episcopado admiró con su Mensaje sobre "El compromiso cristiano ante las opciones sociales y políticas", del 18 de octubre. De todas maneras el documento no tuvo consecuencias, por la falta de compromiso cristiano en el nivel obrero y campesino. En efecto, los únicos conflictos de alguna relevancia entre el Estado y la Iglesia se situaron en el nivel de la educación. El texto obligatorio y gratuito que el Estado distribuía en todas las escuelas, también en las católicas, levantó muchas discusiones. Al fin se apaciguaron y el texto no fue usado sino parcialmente en las escuelas privadas.

La rápida construcción de la Basílica de Nuestra Señora de Guadalupe —con intervención del gobierno y auspiciada por los bancos más importantes de México—, fue otro acontecimiento, interpretados por algunos como de reconciliación de Iglesia-Estado, o por otros como expropiación de la Virgen popular por las clases dominantes. Hubo muchos conflictos de sacerdotes, presbiteros o religiosos con obispos, conflictos intraeclesiales que manifiestan, como en los casos anteriores, la existencia de dos modelos: uno imposible legalmente pero posible en los hechos (el de Nueva Cristiandad), ya que el entendimiento Iglesia-estado es inmejorable pero extralegal. Otro, naciente, el de la Iglesia popular en millares de grupos, comunidades, parroquias que se comprometen con los intereses populares en colonias marginales, entre los campesinos, en algunos grupos obreros. El asesinato de Rodolfo Aguilar, el 21 de marzo de 1977, muestra esta diferente manera de concebir hoy en México el testimonio cristiano. Unos aspiran a realizarlo algún día a través del poder del Estado. Otros anuncian ya el Evangelio en la pobreza, la sencillez, junto a los pobres y oprimidos.

5.3... Iglesia en la sociedad socialista (Cuba)

La Iglesia en *Cuba* se encuentra en una difícil situación fácil de comprender. Heredera de una Iglesia que vivió bajo Batista el idilio de la Nueva Cristiandad, le costó infinitamente dejar de lado su instinto de clase para lentamente habituarse a la situación irreversible de vivir en un país socialista. En 1973 la crisis había pasado, en cuanto a la aceptación de la realidad, pero todavía estaba muy lejano el día de poder asumir positivamente dicha realidad. Por una parte, la Iglesia estaba aislada, y lo sigue estando, del resto de América Latina —inclusive de los movimientos de Iglesia popular, de teología de la liberación, etc.—. Su conexión exclusiva con Roma no le permite, tampoco, saber de la experiencia de las Iglesias que viven una situación semejante. Está como sola y aislada.

Cuando el 27 de marzo de 1974 Mons. Agostino Casaroli visita a Cuba, se establece un contacto directo entre los obispos y la Santa Sede. Pero este contacto —que permitirá que Mons. Cesare Zacchi sea nuncio, primero a fines de 1974, para ser reemplazado en 1975 por el pro-nuncio Mons. Mario Tagliaferri— especialmente diplomático y aún político, pero no propiamente pastoral, teológico.

La Iglesia se siente muy insegura para asumir el socialismo, y débil para criticar ciertas unilateralidades en la cuestión de la religión en la nueva Constitución. Tiene conciencia que antes debe aportar algo a la Revolución para tener derecho a exigir correcciones. En el camino de la humildad, entonces, y de contribuir con lo que se pueda, la Iglesia, "el presidente de la Conferencia Episcopal, Mons. José Domínguez, obispo de Matanzas, opinó que con el levantamiento de las sanciones económicas y diplomáticas se hará justicia a Cuba" (32). Lo mismo puede decirse de la condenación del atentado a una aeronave cubana de aviación, el 9 de noviembre de 1976 (33).

De todas maneras, la Iglesia cubana todavía no ha descubierto su importancia estratégica en el destino de la Iglesia latinoamericana en su conjunto, y no se ha decidido a emprender el ejercicio pleno de una Iglesia popular, siendo que tiene, como ninguna otra Iglesia del continente, las condiciones ideales para cumplir dicho modelo: en autonomía del Estado, trabajando en y con el pueblo en la sociedad civil, y en alianza con el mismo pueblo en su proceso revolucionario. Es tarea exigente, que demanda mu-

cha fuerza moral, extrema pobreza... y un mirar hacia el futuro, porque de tornar la vista atrás la Iglesia se transformará en una "estatua de sal".

6. . . . LA COYUNTURA DE PUEBLA (1979)

6.1. . . . Contexto socio-político

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 ésto, el capital financiero de los Rockefeller funda la Comisión Trilateral en 1973, con algunos miembros del grupo Bilderberg 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" (34). Ante esto, se enuncia la doctrina o ideología central del nuevo modelo imperialista:

> "Aunque los problemas iniciales de interés internacional han desaparecido, la característica más penetrante de la situación actual es la expansión constante y el ajuste de la trama de la *interdependencia.* El manejo de la interdependencia se ha tornado esencial para el orden mundial" (35).

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 fueron adecuadas para cumplir la misión de gendarmes para la expansión de las trasnacionales ante la crisis del desarrollismo cepalino, se han tornado demasiado nacionalistas, han sumido a los pueblos en una pobreza tal que ya no son ni mercados potenciales. El proyecto trilaterial (el "desarrollismo trilateral" o el nuevo modelo de expansión del capitalismo para controlar la crisis ya que no puede evitársela) 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 del 78 para que ascienda Guzmán. En Ecuador se promueven

elecciones. En Perú el mismo FMI cambia por primera vez sus reglas del juego —en marzo de 1979—. En Bolivia Pereda Asbún es derrocado por un gobierno más nacionalista que llama en 1979 nuevamente a elecciones. En Perú el APRA logra una mayoría relativa. En Nicaragua se intenta cambiar a Somoza por socialdemócratas. Se habla de una apertura de Chile hacia la Democracia Cristiana. El mismo Uruguay piensa que está maduro para retornar a la democracia. Brasil siente cada vez más la presión de la oposición. Todo ésto es auspiciado por el Departamento de Estado desde una campaña por la defensa de los Derechos Humanos.

Económicamente significaría un 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 que debemos reemplazar la política del equilibrio del poder —de Kissinger— por una política de orden mundial".

6.2. . . . Contexto eclesial

El proceso de la III 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 Rio de Janeiro por el nuevo Secretario General del CELAM" (36). Desde un inicio, 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 se leen con cuidado, los compromisos de Medellín no exigen a la Iglesia tomar partido por los pobres"(37).

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 permitió tomar conciencia a la Iglesia latinoamericana y después a la Europea y aún a la del Africa 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 76 a noviembre 77); del Documento de Consulta a la aparición del Documento de Trabajo (septiembre 78); desde el conocimiento de dicho Documento al inicio de la III Conferencia (27 enero de 1979); y del inicio de la III 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 del 78, y, algo más de un mes después, el inesperado fallecimiento de Juan Pablo I y la elección de Juan Pablo II. Todo ésto 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 lugar a dudas la Secretaría General del CELAM estableció un plan, contaba con sus peritos, y esperaba poder llegar a buen término sus finalidades. En la primera etapa, sin embargo, nada estaba todavía claro. Había algunas señales, tales como el documento de los obispos colombianos sobre la "Identidad cristiana" de noviembre del 76, o las conclusiones de una reunión de laicos en Buenos Aires del 2 al 8 de julio del 77. Se pudo ver que el marco teórico de fondo era la idea del pasaje de una sociedad rural a otra urbano-industrial. Con ésto se tenía el comienzo del hilo de conductor. Las bases comenzaron a organizarse, concientizarse, a esperar el Documento de Consulta.

La segunda etapa se inicia en diciembre del 77, cuando aparece el largo Documento de Consulta con 1159 parágrafos. Las sospechas que se tenían fueron largamente confirmadas. Los ataques a Medellín, el marco teórico desarrollista y hasta trilaterista, la no claridad en la condenación a la violación de los derechos humanos, a la condena de las trasnacionales, a 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 bases, campesinos, indígenas. Fue toda una reacción no planificada sino espontánea de disconformidad. Dos documentos cortos alternativos fueron conocidos. Los de los obispos del nordeste brasileño "Aportes para la reflexión" —de un equipo dirigido por Mons. Marcelo Pinto Carvalheira—, y 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, Africa 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 teólogos franceses, españoles, italianos, norteamericanos (también los obispos chicanos), canadienses, y por último, aún, más de 70 teólogos del Asia y Africa reunidos en Colombo (Sri Lanka), poco antes de la reunión de la III Conferencia. Puebla adquiría 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 tenían que ver con todos los cristianos del mundo —de manera directa o indirecta—, siendo que en América Latina en pocos años habitaría el 50% 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 aquí el lugar de detallar todos los acontecimientos (38). Las reacciones ante el Documento de Consulta tuvieron su fruto. El card. 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 —que, como se recuerda, hubo la intención en ciertos grupos de excluirlos, pero la profética decisión de Juan Juan XIII protegió la libertad de la Iglesia europea... pero no aconteció ésto en América Latina.

La muerte de dos Papas y la elección de Juan Pablo II, 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 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 trasnacionales, etc. El enfrentamiento era inevitable, había opciones

de intereses de clases, ideología diferente y hasta posturas nacionales. Las Iglesias argentina, colombiana y mexicana, a la que se agregó después Venezuela, parecía que tenían una postura. La Iglesia Brasileña y grupos de obispos y participantes de las Iglesias del Perú, Centro América, el Caribe, Ecuador, Chile, y muchas otras, defenderían los compromisos eclesiales con el pueblo duramente reprimido.

6.3. . . . La III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla (27 de enero a 13 de febrero de 1979) (39)

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 40 alocuciones, desde su salida de Roma a 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 dee convocación popular del Papa— traía el agua para su molino, e interpretaba las palabras del Papa 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 cuales fueron las pa-

labras 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.

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 Mons. Alfonso López Trujillo dirigida a Mons. Luciano Méndez que causó profunda sensación, ya que su autenticidad nunca pudo ser puesta en duda), etc. 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 quienes se atribuía—, no lograron su objetivo, fueron derrotados —por lo menos en la Conferencia—. Los que pretendieron "sacar 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. Pero, 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. Por supuesto tomaremos unos pocos para iniciar un estudio que nos llevará buen tiempo en los próximos meses del pos-Puebla.

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. Designio 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) (707-868).

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 pastorales (Comisión de Tedencias o 22) (1059-1069).

El *Mensaje* inicial muestra ya la continuidad "de Medellín a Puebla", y de inmediato —como todo el documento— subraya claramente el sujeto del quehacer eclesial: "al Pueblo de Dios en América Latina". La palabra "pueblo" es la más usada en todo el documento, como los "pueblos latinoamericanos" o el "Pueblo de Dios" —categoría de *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 y a nuestros hermanos en 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 humilde que sea, es como si a mí mismo se hiciera' (Mt. 25,40)" (40).

Se puede observar que los obispos subrayan la *posición* de clase como el tomar la causa de los oprimidos, por sobre 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 antiutópicos, 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 reacción 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 tantos otros que defendieron a los indios ante encomenderos y conquistadores, incluso hasta la muerte, como el obispo Antonio Valdivieso..." (Nr. 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 pedir perdón por la legitimación que la Iglesia realizó del proceso de la conquista. Luego de verse ésta como pecado era posible exhaltar a los héroes y santos.

Por vez primera se habla de la mujer en la historia de la Iglesia (nr. 3). No faltan, por supuesto, formulaciones ambiguas como aquello de "nuestro radical substrato católico" (nr. 2). Cuando se habla de la realidad latinoamericana actual se constata de 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..." (Nr. 19). Se habla, también por primera vez, no sólo de los indígenas, sino de los "afro-americanos... que pueden ser considerados los pobres entre los pobres" (Nr. 20,c). Se formula la situación con novedosa fórmula, que viene a completar la de Medellín: "la injusticia institucionalizada" (Nr. 25).

Por supuesto, no puede faltar la posición tercerista, ni economía de libre mercado ni "ideologías marxistas" (41). Se condena la ideología de la "seguridad nacional" (Nr. 26) en repetidas ocasiones. Pero no deja de advertirse "el hecho de la *dependencia* (subraya el texto) económica, tecnológica, política y cultural". (Nr. 36).

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

> "Vemos que en lo más profundo de ellas (raíces de las injusticias) existe un misterio de pecado" (Nr. 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" (Nr. 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" (Nr. 40).

Por su parte los obispos hacen un llamado a la Iglesia para que abandone el 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 permitirá cumplir su labor apostólica sin interferencias" (Nr. 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" (Nr. 84), y que permite comprometerse así con "los sectores desposeídos" (Ibid.). Los obispos condenan ciertas cristologías simplistas que hubieran identificado a Cristo con un líder revolucionario, político, relecturas teóricas e hipotéticas (Nrs. *99 ss.*). En esto la teología de la liberación está no sólo de acuerdo sino que es lo que ha fundamentalmente 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 retoman, sin embargo, temas como los de "la liberación del Pueblo de la esclavitud de Egipto..." (Nr. 102), y en especial se anota el texto de Lucas 4,18 y otros, que son centrales en la teología latinoamericana de la liberación (cfr. Nr. 105).

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

> "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 se pretende 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". Paradógicamente ellos han salido condenados. Fueron por lana, dice el dicho, y salieron esquilmados.

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" (42).

Aunque fue eliminado este texto del Nr. 359 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 investiga ción los hechos y las palabras reveladas por Dios, para referirlas a nuevas situaciones socio-culturales... 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 (cfr. *Lumen Gentium* 12)".

Esto no es sólo una condenación sino una verdadera consagración de la teología latinoamericana. Y como si fuera poco, el mismo Papa Juan Pablo II, en su predicación de los miércoles acaba de expresar, el 21 de febrero en Roma, que "debemos llamar por su nombre a cualquier injusticia social, cualquier discriminación, cualquier violencia infligida al nombre en su cuerpo, espíritu, conciencia, dignifidad 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 fundamentalmente referida a veces exclusivamente a América La tina, pero nosotros debemos reconocer también... las demandas de una teología de la liberación para todo el mundo". (43).

Nosotros esperábamos estas palabras del Papa. Los medios de comunicación habían terguiversado 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 Oaxa-

ca, 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, etc... Me sentí a gusto, sentí a la persona, al hermano... 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, monseñor Samuel Ruiz, obispo de San Cristóbal (uno de los ausentes de Puebla y constructores 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 la primera 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?' " (44).

El Papa le confesó al arzobispo: "Este día, en Oaxaca, ha sido maravilloso, nunca lo olvidaré, quedó profundamente conmovido, porque había sentido una comunión espiritual con los pobres, con los indígenas, con los campesinos, con el pueblo sencillo de Dios" (45). 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 "los más elementales bienes *materiales*" (Nr. 898). Se evita hablar de pobreza "espiritual", y en cambio se habla más adecuadamente de pobreza "evangálica" o "cristiana" (Nrs. 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 de la sociedad de consumo" (Nr. 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 riquezas" (Nr. 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 ni las causas ni los culpables— pero al fin estuvo presente mucho más que otros...

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

La comisión 21 es también un texto sumamente positivo. Se habla que "son evidentes las contradicciones existentes entre el orden social injusto y las exigencias del evangelio" (Nr. 1018), que "han fracasado las amplias esperanzas del desarrollo" (Nr. 1021), se critica el dominio de "las naciones ricas sobre las pobres" (Nr. 1025), "el poderío de empresas multinacionales" (Ibíd.), la lamentable situación de "los asilados, los refugiados y los desterrados..." (Nr. 1026):

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

Para terminar, no deben olvidarse las cartas que decenas de obispos enviaron a sus hermanos que viven la persecusión y el peligro. Santiago Benítez, Cándido Padin, Helder Cámara, Fernando Ariztia, Ovidio Pérez, Gerardo Flóres, Paulo E. Arns, Moacyr Grechi, Jorge Manrique, Manuel Talamás, Adriano Hipólito, Luciano Metzinger, Luis Bambaren, Leonidas Proaño, Carlos Palmes, Luis Patiño, y muchos más escribieron a monseñor Oscar Romero:

"Sabemos que el Señor colocó sobre tus hombros la carga pastoral de la Arquidiócesis de San Salvador en momento en que comenzaba un hostigamiento, una verdadera persecusión... 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..." (46).

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, monseñor Obando —otro de los ausentes— en términos de igual tenor:

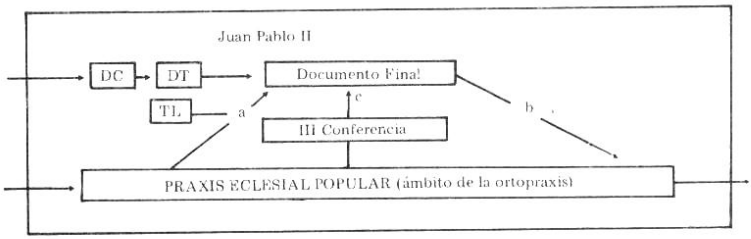
"En estos días de convivencia aquí en Puebla, hemos escuchado el clamor de las angustias y esperanzas del pueblo nicaragüense... Recordamos todavía con profunda tristeza y santa ira el dolor, los atropellos y la muerte de tantos hombres, mujeres, niños y jóvenes humildes y generosos, víctimas inocentes unos, ofrendas por la justicia y la libertad todos... Pero en medio de tan 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; 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...

7. ESTATUTO DEL "TEXTO" Y DEL "ACONTECIMIENTO-PUEBLA"

Para terminar algunas reflexiones sobre la diferencia entre un mero "texto" y un "acontecimiento" eclesial. Frecuentemente se confunde el momento textual (un "texto" eclesial) con la totalidad de un "acontecimiento" eclesial que incluye muchos otros momentos. Por ello el "acontecimiento-Puebla" es mucho más que un Documento Final. Dejar de tener en cuenta esto es dar al Documento la centralidad de algo que no tiene, y olvidar donde *se produce* en realidad el "acontecimiento".

"ACONTECIMIENTO-PUEBLA (1973-1990?)



En realidad puede decirse que el "acontecimiento-Puebla" ha sólo comenzado a realizarse. Sus primeros antecedentes, como hemos visto se remontan a los comienzos de 1973, cuando ya se hablaba de una III Conferencia. Pero terminará de realizarse en toda la década del 80 y tendrá vigencia todavía posterior —como el acontecimiento Medellín, se comienza a gestar en 1959 desde el inicio del Concilio y sigue constituyéndose hoy, por ejemplo, en el apoyo que le ha brindado la III Conferencia.

Lo importante es comprender que el Documento Final de Puebla, fruto de un acto de expresión de la III Conferencia (flecha *c*), es sólo *un* momento y no el principal de todo el "acontecimiento".

El referente necesario del "acontecimiento" eclesial es, de manera positiva o negativa, el Pueblo latinoamericano, el Pueblo cristiano, la praxis popular eclesial. De esa praxis emerge el discurso (flecha *a*), y a esa praxis se revierte por fin el mismo "texto" (flecha *b*). El "acontecimiento-Puebla" acontece, se realiza, se produce en la vida real e histórica de la praxis eclesial popular —en su favor o en su contra, pero en referencia necesaria a ella—.

Es por ello que el análisis del "texto" del Documento Final puede hacerse de dos maneras. Como el "acontecimiento" mismo de Puebla —y en ese caso todo consistiría en estudiar el documento acabadamente para cumplirlo, aplicarlo, criticarlo— o tomar el Documento Final como una parte del proceso o movimiento histórico que sólo acaba de comenzar.

En este segundo caso, por ejemplo, las contradicciones evidentes del texto, en vez de ser dificultad son una riqueza. El "texto" se convierte en una *cantera* donde se sabrá discernir todo aquello que es necesario para iluminar la praxis eclesial popular. La praxis popular será el punto de apoyo del "discernimiento", será la ortopraxis. Esto no será una utilización maquiavélica o una interpretación o relectura mal intencionada. Por el contrario, será efectuar el acto de discernimiento del Pueblo de Dios para elegir los buenos textos y practicar los mejores.

Si esto es así, Puebla devendrá lo que la práctica eclesial popular haga de ella. Cuando un campesino sea encarcelado y en su defensa diga que el origen de su compromiso es un texto de Puebla, el "acontecimiento-Puebla" será juzgado por los grupos represores como la causa de la subversión, de la emergencia popular. Es así como devino histórico Medellín, no en los muros del seminario de Medellín, sino en los millares de comunidades eclesiales de base, entre los miles de mártires, en las salas de tortura, en los tribunales... Medellín devino real, histórico, significativo *en la praxis popular eclesial.*

En el "texto" de Puebla intervinieron muchos factores. Cantidad de consultas, un Documento de Consulta (DC), un Documento de Trabajo (DT), aportes del Pueblo cristiano, las palabras y los "gestos" del Papa, y muchos más factores todavía. En Puebla mismo intervinieron igualmente los teólogos de la liberación (TL), que llevaron parte de la voz del pueblo a la Conferencia. Todas las contradicciones de los países, de las clases que la Iglesia incluye en América Latina, se manifiestan en evidente tensión no resuelta en el texto. Para algunos es un escándalo para otros es una riqueza del mismo Documento (que como una cantera tiene mármol de excelente calidad, de menor, simples piedras, tierra, barro...).

La tarea urgente desde febrero de 1979 es comenzar de inmediato un "discernimiento" para formular desde el texto un *discurso válido para la praxis eclesial popular,* para la Iglesia popular.

Deben aparecer antologías de textos de Puebla para que el pueblo pueda *apropiarse* de este "acontecimiento" que es suyo por naturaleza, aunque se haya originado, históricamente, quizá, contra él y algunos no quisieran que sea "suyo". La *"apropiación" popular de Puebla* es la tarea actual inmediata.

En este respecto la diferencia entre Medellín y Puebla salta a la vista en esta cuestión de la *apropiación* popular del "texto" para constituir el "acontecimiento" irreversible de Puebla. Medellín, tanto por sus originantes (el CELAM del 68), como por muchos de sus textos, por su ambiente general como hemos mostrado, fue, desde el comienzo, entregado por los grupos conservadores de la Iglesia a los grupos más proféticos. No hubo casi necesidad de una apropiación popular de Medellín. Medellín nació en manos de los oprimidos.

Puebla en cambio no. Nació en manos que no parecen haber querido que Puebla fuera un "acontecimiento" cristiano popular. Había intención de sepultar Medellín, de condenar muchas cuestiones referentes a la Iglesia comprometida con los pobres. Pero fallaron en su intento. El "texto" de Puebla, el *texto-cantera,* tiene piedras preciosas y abundante mármol. Se trata entonces de no cometer el error histórico de permitir que Puebla sea apropiado por las clases dominantes, los gobiernos de Seguridad Nacional, por la parte de la Iglesia que no quiere optar por los pobres. Sería un crimen entregarles este "texto" por el cual tanto ha luchado el pueblo cristiano con cientos de reuniones, manifestaciones, escritos, sufrimientos. Este "texto no puede entregarse gratuitamente. El pueblo tiene derecho al "texto" de Puebla. El es quien debe constituir su realidad histórica.

Es por ello que asumiendo la responsabiidad de ser miembros de la Iglesia de Cristo, debemos igualmente ejercer el derecho y el deber de "hacer real" a Puebla. La "realización" del "acontecimiento-Puebla" será fruto primordial de las prácticas cotidianas del pueblo cristiano latinoamericano. Hagámosle descubrir su protagonismo. Comprendamos cuál "discurso" de los contenidos en el "texto" del Documento Final es consecuente con sus intereses, con los de Cristo pobre y con los de la Iglesia popular.

NOTAS

1. Véase mi obra de próxima aparición De Medellín a Puebla (1968-1979) pág. 490.
2. Esta tésis la proponemos en nuestra obra Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina, Estela, Barcelona, 1967. Pablo Richard acaba de articularla claramente en su tesis Mort des Chrétientés et naissance de l'Elgise, Centre Lebret, París, 1978.
3. Cfr. Hernán Parada, Crónica de Medellín, Indo America Press, Bogotá, 1975, pág. 261 ss.
4. Juan Ochagavía, en Mensaje, 192 (1070), pág. 421.
5. Víspera, 23 (1971), pág. 69.
6. Marcha, 1556 (1971), pág. 13.
7. Los cristianos para el socialismo, Siglo XXI, Buenos Aires, 1974 pág. 29.
8. Praxis de los Padres de América Latina, Paulinos, Bogotá, 1978, pág. 347.
9. El Espectador, 14 de julio (1967) editorial.
10. Praxis de los Padres de América Latina, pág. 148.
11. Ibid., pág. 323.
12. Excelsior, 7 de octubre (1977), pág. 2.
13. Ibid.
14. Ibid., 8 de octubre (1977), pág. 3.
15. ICI, 388 (1971), pág. 17.
16. Ibid., 428 (1973), pág. 12.
17. La Nación (Buenos Aires), 15 de noviembre (1972), pág. 9.
18. Marcha, 1620 (1972), pág. 20.
19. Texto castellano, Uno más uno (México), 26 de diciembre (1977), pág. 3.
20. Liberación de la liberación, Paulinos, Bogotá, 1976, pág. 38.
21. R. Concagliolo - F. Reyes Matta, Iglesia, prensa y militares, ILET, Méico, 1978, pág. 91.
22. Brasil ¿Milagro-Engaño? CEP., Lima, 1973, pág. 110.
23. Cfr. F. Hinkelammert, Ideología del sometimiento, EDUCA, San José de Costa Rica, 1977, pág. 41 ss.
24. Cfr. Gilberto Jiménez, "El golpe militar y la condenación de cristianos por el socialismo", en Contacto, 1-2 (1975), págs. 12-115.

25. Praxis de los Padres de América Latina, pág. 170.
26. Ibid., pág. 847.
27. Ibid., pág. 858.
28. Excelsior, 20 de marzo (1979), pág. 9.
29. Praxis de los Padres de América Latina, pág. 967.
30. Número 17 del documento citado.
31. Documentos colectivos del episcopado mexicano, Paulinas, México, 1977, págs. 313-369.
32. Noticias Aliadas, noviembre 20, No. 43 (1975), pág. 9.
33. Boletín CELAM, 113 (1977), págs. 14-15.
34. R. Cooper - K. Kaiser - M. Kosaka, "Towards a renovated international system", draft report, presentado en Tokio (del 9 al 11 de enero de 1977), en Estados Unidos, CIDE, México, 1978, pág. 94.
35. Ibid., pág. 91
36. Noticias Aliadas, 26 (1973), págs. 2 y 9.
37. Proceso (México), 86, 26 de junio (1978), pág. 13.
38. Véase mi obra citada en nota 1.
39. Véase mi artículo "Crónica de Puebla", en Christus, marzo-abril (1979).
40. Texto en offset, pág. VIII.
41. Véanse los números 26, 29; el texto clave se encuentra en los números 403-406. Se refiere a la cuestión del marxismo de manera ambigua y se muestra "el riesgo" (No. 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 a enfrentar la realidad opresiva del capitalismo liberal" (No. 51).
42. Texto de la Comisión 6, No. 16, pág. 4.
43. Uno más uno, 22 de febrero (1979), pág. 11.
44. CENCOS, 7-79, pág. 10.
45. Ibid.
46. Carta manuscrita, págs. 1-2, con firmas.

PRESIDENTES, LIDERES O GOBIERNOS DE AMERICA				
Brasil	Castelo Branco (1964-1967)	A. da Costa e Silva (15.3.67-31.8.69)	E. Garrastazu Médici 7.10.69-1974	E. Geisel Beckmann (1974-1979)
Rep. Dominicana	Joaquín Balaguer (1966-1978)	Guzmán (Junio 1978-)		
Haití	Francois Duvalier (1957-1971)	Jean-Claude Duvalier (1971-)		
Puerto Rico	R. Sánchez Vilella (1965-1968)	Luis A. Ferré (5.11.68-1973)	Rafael Fernández Colón (1973-1977)	
Cuba	Fidel Castro (1959-)			
México	Gustavo Díaz Ordaz (1964-1970)	Luis A. Echeverría (1970-1976)	José López Portillo (1976-1982)	
Guatemala	J.C. Méndez Montenegro (1966-1970)	Carlos Arana Osorio (1970-1974)	Ejell Laugerud (1974-1978)	Lucas García (1978-)
Honduras	O. López Arellano (1965-1971)	R. Ernesto Cruz (1971-Dic. 72)	O. López Arellano (1972-1975)	A. Melgar Castro (1975-)
El Salvador	Fidel Sánchez (1967-1971)	Arturo A. Molina (1971-1977)	Gral. Perero (1977)	
Nicaragua	Lorenzo Guerrero (1966-1967)	Anastasio Somoza (1967-)		
Costa Rica	José Joaquín Trejos (1966-1970)	José Figueroa Ferrer (1.2.70-1974)	Daniel Oduber Quiroz (1974-1978)	Carazo Odio (1978-)
Panamá	M. Aurelio Pobles (1964-1968)	Arnulfo Arias (1968)	J.M. Pinillas y Omar Torrijos (1968-1969)	Demetrio B. Lapas (19.12.69)
Colombia	C. Lleras Restrepo (1966-1970)	M. Pastrana Borrero (1.5.70 - 1974)	A. López Michelsen (1974-1978)	Turbay Ayala (Junio 1978-)

Sigue . . .

Continuación . . .

PRESIDENTES, LIDERES O GOBIERNOS DE AMERICA							
Venezuela	Raúl Leoni (1964-1969)	Rafael Caldera (11.3.69-1974)	Carlos Andrés Pérez (1974-1979)				
Ecuador	S.M. Velasco Ibarra (2.6.68-27.6.70)	Junta Militar (1970-1972)	Guillermo Rodríguez (5.2.72-12.1.76)	Consejo Sup. de Gobierno (12.1.76)			
Perú	F. Balaúnde Terry (1963-1968)	J. Velasco Alvarado (3.10.68-1978)	Francisco Morales Bermúdez (28.8.75)				
Bolivia	R. Barrientos (27.4.66-1969)	A. Ovando - J. J. Torres (27.9.69-70) (6.10.70-71)	Hugo Banzer S. (21.8.71-78)	J. Pérez Asbún (21.7.78)			
Chile	E. Frei Montalva (1964-1970)	S. Allende (1970-1973)	Augusto Pinochet (11.9.1973)				
Argentina	J.C. Onganía (1966 - 1970)	R. M. Levingston (1970-1971)	A. Lanusse (1971-1973)	H. Campora (5.73-7.73)	R. Lastiri (7.73 - 10.73)	J.D. Perón (73-7.74)	M. Martínez de P. (1974-1976)
						J. R. Videla (24.3.76)	
Paraguay	Alfredo Stroessner (1974-)						
Uruguay	J. P. Areco (1967-1972)	Juan M. Bordaberry (1972-1976)	Aparicio Méndez (1976-1981)				
USA	Richard Nixon (20.1.69-1974)	H. Ford (1974-1976)	James Carter (11.76-)				

La Corporación Integral para el Desarrollo Cultural y Social "CODECAL" es una entidad sin ánimo de lucro, dedicada a promover una educación para la justicia y la paz.

Elabora materiales, desarrolla métodos de trabajo grupal y ofrece cursos y sesiones para formar animadores de grupos de adultos y promotores de la Comunidad.

En esta perspectiva, da importancia a los Derechos Humanos, al desarrollo y la organización comunitarios y a la educación social.

Para pedidos, cursos y asesorías solicite mayor información.

CODECAL

CORPORACION INTEGRAL
PARA EL DESARROLLO
CULTURAL Y SOCIAL
Carrera 21 No. 56-33. Tel. 2495050
Apartado Aéreo 20439, Bogotá, Colombia.

editorial prevencia