

27 38



Universidad Nacional Autónoma de México

FACULTAD DE CIENCIAS POLITICAS Y SOCIALES

LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION COMO EXPRESION IDEOLOGICA DE CAMBIO SOCIAL EN MEXICO

TESIS PROFESIONAL

Que Para Obtener el Título de:

Licenciado en Sociología

P r e s e n t a :

Victor Gabriel Muro González



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

TESIS CON FALLA DE ORIGEN

I N D I C E

	PAG.
PREFACIO	2
INTRODUCCION	7
I. LA SITUACION EN AMERICA LATINA Y LA IGLESIA	17
A. La situación en América Latina	18
B. El Concilio Vaticano II	26
II. GENESIS Y DESARROLLO DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION	41
A. El origen	42
B. Teoría de la teología de la liberación	58
III. AMERICA LATINA Y LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION	70
A. Brasil	71
B. El Salvador	83
C. Nicaragua	95
IV. LA IGLESIA EN MEXICO	108
A. La Colonia	109
B. La época independiente	121
V. LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION EN MEXICO	132
A. Inicios	133
B. El impulso de la teología de la liberación	159
VI. LA CORRIENTE RENOVADORA DE LA IGLESIA EN MEXICO	175
CONCLUSIONES	217
BIBLIOGRAFIA	228

P R E F A C I O

El presente trabajo tiene como finalidad exponer la representatividad de la corriente de pensamiento eclesial que se ha vinculado a las proposiciones de la teología de la liberación; explicar cómo y por qué nace dicha corriente; y describir algunos procesos y hechos donde se ha manifestado su opción por el cambio social en América Latina, particularmente en México.

Al considerar la gran importancia del papel que ha jugado la Iglesia a través de la historia como instancia política y como legitimadora de órdenes establecidos, se pretende analizar cómo se forma y penetra la corriente eclesial reformadora que condena el actual orden social y lucha por trascenderlo y, a partir de ella, encontrar su relación con los movimientos de liberación nacional en los últimos tiempos.

Puesto que en varios países latinoamericanos la influencia de esta corriente, como expresión ideológica, ha sido relevante en acciones tendientes a lograr el cambio social, se trata aquí el planteamiento: ¿por qué en México no ha tenido la misma repercusión, en el sentido de que sólo pocos miembros de la Iglesia han optado claramente por la teología de la liberación, y no como en otros países donde un gran sector

eclesiástico la ha asimilado?

Tomaremos a las expresiones ideológicas como las manifestaciones de grupos sociales cuya acción se orienta a mantener el sistema o a atacarlo. Las instituciones de la sociedad civil (los aparatos), entre ellas la Iglesia, configuran la estructura ideológica de la clase dominante, a través de la cual se ejerce la hegemonía política y social de esta clase sobre toda la sociedad. La acepción de ideología, considerada aquí, es la más amplia, es decir, como concepción del mundo y no como una visión falsa de la realidad. Su función (de la ideología) será lograr el consenso y la hegemonía de la clase dominante. La ideología organiza la acción de los sujetos en una formación dada y los mueve a actuar; expresa una visión del mundo que puede manifestarse a un alto nivel de abstracción (Gramsci). La ideología de la clase dominante constituye, entonces, una práctica materializada en el interior de ciertos aparatos que contribuyen a sostener la legitimidad del orden establecido y sus intereses. De esta manera, surgen expresiones ideológicas alternativas que impugnan este orden.

Entenderemos por cambio social al punto en el que las contradicciones sociales conducen al rompimiento del sistema y su sustitución rápida por un nuevo orden más justo.

En consecuencia, el interés en la realización de este trabajo es exponer la teología de la liberación en el contexto de la sociedad y, así, lograr una lectura que destaque los límites de tal discurso como forma ideológico-política para trascender las contradicciones expresadas en las formaciones sociales latinoamericanas.

En la elaboración de la tesis obtuve siempre la inapreciable ayuda de mi asesora Lysis Fajardo, quien no escatimó tiempo ni esfuerzo en el trabajo; su disposición y constante aliento fueron determinantes para la conclusión del estudio. Conrresponden a ella sus aciertos; los errores son responsabilidad exclusiva del autor. Para Lysis mi reconocimiento y sincera gratitud.

Asimismo, expreso mi agradecimiento: a mi familia, por su comprensión y abundantes estímulos en la labor realizada; a Julia Montes, por su ayuda en la preparación de materiales; al Padre José Gutiérrez Casillas, por poner a mi disposición la biblioteca del Centro de Reflexión Teológica; a María Paz, por su colaboración en la localización de bibliografía en la biblioteca del Centro Universitario Cultural, A.C.; a Alma Delia Esquivel y María Martínez, por su cordial asistencia en la biblioteca de Estudios Sociales, A.C.; a Julieta Pedrosa,

por su ayuda en la mecanografía de la tesis y por el préstamo de materiales; a mis amigos, por su interés, sus constantes consejos, incentivos y críticas en mi investigación; y a todas aquellas personas que colaboraron de una u otra manera en este trabajo.

V.G.M.G.

Enero de 1982

I N T R O D U C C I O N

Para situar la teología de la liberación como factor activo en la dinámica de cambio de la sociedad latinoamericana, la labor de investigación se centró en el estudio de la Iglesia latinoamericana, particularmente la mexicana, en los años recientes, y la caracterización de la realidad económica, social y política de América Latina hasta los años en que surge la nueva reflexión teológica (principios de la década del 60).

En la bibliografía utilizada, destacan los siguientes autores: Enrique Dussel, historiador y teólogo argentino, uno de los principales promotores de la teología de la liberación; en su Historia de la Iglesia en América Latina expone y analiza las etapas seguidas por la Iglesia latinoamericana y describe los hechos recientes, caracterizados por el cambio de actitud de un importante sector eclesiástico en torno a la situación social; en su Teología de la liberación e historia resume y ubica esta reflexión en el contexto de la realidad latinoamericana. Roberto Oliveros, jesuita mexicano; su Liberación y teología señala los momentos claves del origen y desarrollo de la teología de la liberación y analiza los textos básicos de los principales teólogos elaboradores de esta reflexión. Michel Duclerq, sacerdote francés, conocedor de la corriente renovadora de la Iglesia latinoamericana; en su Cris et combats dans l'Église en Amérique Latine destaca hechos y personajes recientes, en cada país, en los conflictos entre la Iglesia y el Estado. Larry Mayer, historiador norteamericano, conocedor de la Iglesia mexicana, en su estudio La política social de la Iglesia católica mexicana desde el Concilio Vaticano II, 1964-1974 considera y analiza amplia y brillantemente las acciones y criterios de la Iglesia mexicana actual en la cuestión social. José Gutiérrez Casillas, jesuita historiador mexicano, describe extensamente el

el proceso histórico de la Iglesia mexicana desde su origen hasta nuestros días. Gustavo Gutiérrez, sacerdote y teólogo peruano, iniciador de la nueva reflexión teológica; en su Teología de la liberación, perspectivas, apunta, define y esboza los fundamentos de este pensamiento. Alfonso López Trujillo, cardenal colombiano, arzobispo de Medellín y presidente del CELAM; su texto La liberación y el compromiso del cristiano en la política es una crítica a la teología de la liberación, en tanto discurso apoyado en la ciencias sociales, y determina que ésta es ajena a los principios del cristianismo. Alex Morelli, dominico francés, fallecido en 1979, vivió en Uruguay, en Brasil y, desde 1967, en México; su labor como teólogo y luchador social (profeta) en Cd. Nezahualcóyotl ha sido ampliamente reconocida; numerosos artículos y libros son un aporte importante a la teología de la liberación. Samuel Ruiz, obispo de San Cristóbal Las Casas, Chis., uno de los miembros del Episcopado mexicano más preocupados en la aplicación de la evangelización liberadora; su actividad pastoral ha sido conforme a la renovación teológica. Arnaldo Zenteno, teólogo jesuita; autor de numerosos trabajos sobre teología y las comunidades de base en México.

Los documentos más importantes consultados fueron: la Encíclica Mater et Magistra, el documento conciliar Gaudium et Spes, la Encíclica Populorum Progressio, el Manifiesto de los obispos del Tercer Mundo y los documentos de Medellín y Puebla.

Las hipótesis consideradas en el trabajo son las siguientes:

1) A pesar de ser la Iglesia una institución con caracteres de organización no contemporáneos, tiene una dinámica de adaptación que le permite conservar su autoridad ideológica, no obstante los cambios sociales que han ocurrido recientemente. Observamos sintéticamente el pasado de la Iglesia

a reserva de explicarlo a través del trabajo de investigación:

En la Edad Media, caracterizada por el desmembramiento del poder público, la Iglesia es una corporación que detenta el poder a través del pueblo; y, a la vez, es donde lo ejerce. De ahí la necesidad que tiene de mantener estrechas relaciones con la sociedad en general.

Con el surgimiento del Estado-Nación, el poder público enfrenta a la Iglesia, pues ésta representa la organización del orden feudal decadente. De esta manera es subordinada políticamente, y afectada en su fuente de poder: la tierra y el "dominio popular".

La Iglesia responde con anatemas para no perder al pueblo que aún la sigue. Sin embargo, la importancia ideológica de la Iglesia obliga al Estado a mantener los privilegios de ésta, pues la monarquía absoluta se legitima como poder derivado de la voluntad de Dios. Así, el clero, durante los siglos XVII y XVIII, forma uno de los estamentos privilegiados de la organización política, junto con la nobleza.

Al instaurarse los regímenes democrático-burgueses, la Iglesia nuevamente sufre una pérdida de status privilegiado al iniciarse la reforma educativa. Si bien la democracia burguesa se legitima a través del consenso popular, la ascendencia que tiene la Iglesia sobre ella, nuevamente le permite pactar y servir de brazo ideológico de la burguesía. Desde entonces, asume una nueva actitud tendiente a garantizar su poder sobre el pueblo para asegurar la negociación con el poder público.

Debido a ello, con el desarrollo de la sociedad industrial, ante la importancia que ya tiene el proletariado y los estratos medios urbanos, se elabora la Encíclica Rerum Novarum, la cual tiene como fin conservar y ampliar sus bases sociales.

A la vez, cuando en América Latina se inicia el proceso de industrialización en la década del 40, y, ante la importancia del Continente, por su contenido demográfico, la Iglesia nuevamente cambia su discurso para evitar que las masas se emancipen, siguiendo otras corrientes de pensamiento y, con ello, pierda sus posibilidades de poder.

En este contexto, surge la teología de la liberación, pero además, las condiciones de vida de los latinoamericanos son peores, de tal manera que en la década del 60 existe una expresión violenta. De aquí que el Evangelio sea considerado como una norma de conducta revolucionaria.

2) La Iglesia no es una institución homogénea. Desde el punto de vista de su organización es una jerarquía muy estricta en lo que a las capas superiores se refiere: los cardenales y obispos son príncipes. Mientras que los cuerpos medios e inferiores son los que tienen contacto con el pueblo y absorben sus necesidades; de ahí que sea en este medio donde surja la teología de la liberación, y de ahí, también que la alta jerarquía, en su mayor parte, tome una posición que va de la tolerancia a la condena. Además, las actitudes de la Iglesia son diferentes, de acuerdo a las condiciones de cada país.

3) En aquellos lugares de América Latina en donde la lu-

cha de clases ha tenido expresiones de contienda revolucionaria tenaz, la teología de la liberación ha sido más aceptada y sus posiciones son más radicales.

En lugares, como México, donde el Estado ha sido capaz de subordinar al movimiento obrero y campesino a través de canales institucionales que han hecho poco eficaz la organización independiente, la teología de la liberación no ha tenido tanta fuerza y se ha reducido a un pequeño grupo eclesiástico. Además la actitud de la jerarquía ha podido mediatizarla efectivamente.

4) La teología de la liberación surge como necesidad histórica de la Iglesia para adaptarse a las nuevas situaciones de cambio social que aparecen en América Latina.

La teología de la liberación es un agente social dentro de la Iglesia y en la transformación social de la realidad, a través de la acción de los grupos católicos y protestantes que se forman por medio de la reflexión teológica (organismos sacerdotales, comunidades de base), puesto que tenderán a la incorporación a los grupos de lucha popular.

La ideología que mantiene a la Iglesia ligada con el orden establecido está sujeta a las variaciones que halla en la situación social. La institución, como parte de la sociedad, sufre en ocasiones crisis que la llevan a considerar y modificar posiciones.

La crisis de las décadas del 50 y 60, que explicaremos

más adelante, afecta agudamente a la Iglesia en general. Las manifestaciones de esta crisis son el decrecimiento del número de miembros de la Iglesia, el descrédito y la indiferencia hacia la autoridad eclesial. Ante esta situación, la jearquía actúa y realiza el Concilio Vaticano II, que inicia una fase de comprensión y diálogo, de apertura y lucha contra la injusticia. Fue el primer paso para resolver los problemas que enfrentaba.

En América Latina, la crisis no repercute de la misma manera ni la misma intensidad, pero el Concilio tiene una aplicación especial (la preocupación por la miseria), debido a las condiciones económicas, políticas y sociales imperantes.

En este tiempo hay en Latinoamérica una búsqueda insistente de las soluciones a los graves problemas que padece el subcontinente; la Iglesia, por su parte, al poner en práctica las enseñanzas del Concilio, tiende a participar activamente en esta búsqueda. El resultado es una radicalización de un amplio sector eclesiástico que pugnará por la revolución social.

La ideología legitimadora de la Iglesia empieza a transformarse en ideología de impugnación al sistema, debido a la confrontación dentro de la Iglesia, de las diferentes posiciones clasistas.

Sin embargo, los procesos de la Iglesia están supeditados a las condiciones que imperan en cada país, de tal manera que su acción no será uniforme en cuanto al apoyo o al ataque al sistema vigente.

Para el análisis del material, el trabajo ha sido distribuido en 6 capítulos. El capítulo I ha sido dividido en dos apartados, cuya relación se debe a que son los elementos principales de donde parte la teología de la liberación. Así, en el primer apartado se expone la situación en América Latina en la década del 60, puesto que es cuando se inicia la conformación del discurso eclesial que analiza la realidad social, la cual se caracteriza por la marginación de amplias capas de la población y por el surgimiento de la teoría de la dependencia. El segundo apartado, sobre el Concilio Vaticano II, contiene una síntesis del desarrollo de la Iglesia a partir del Concilio de Trento, la asimilación de la Iglesia de la ideología burguesa, un esbozo de las principales encíclicas que tratan los problemas sociales contemporáneos; se hace referencia al Vaticano II por su actitud renovadora.

En el capítulo II se señalan las circunstancias del origen y desarrollo de la teología de la liberación. Respecto al origen, se destaca la importancia de la CELAM y de la Revolución Cubana. En seguida se indica la relación existente entre estos dos acontecimientos y el Concilio Vaticano II, y entre la teología de la liberación y la teoría de la dependencia, lo cual permite explicar el proceso de radicalización de la Iglesia. Sobre la teoría de la teología de la liberación, se muestran los fundamentos teóricos de este discurso que definen su contenido, así como su proyecto y las implicaciones que tiene. Después se exponen las partes de mayor importancia, a nuestro juicio, de los documentos de Medellín, los cuales, a pesar de no superar el esquema desarrollista, introducen de manera explícita la conceptualización de la nueva teología. A partir de aquí surgen grupos sacerdotales radicalizados que demandan transformaciones en la Iglesia y en la sociedad.

El capítulo III se dividió en tres apartados que corresponden a tres países, donde el pensamiento teológico latinoamericano ha repercutido notablemente: Brasil, El Salvador y Nicaragua. El fin de esta exposición es comparar las manifestaciones dadas en estos países con respecto a México.

El análisis de la Iglesia brasileña retoma el problema de la crisis general de la Iglesia. Las soluciones encaminadas a resolver sus problemas la hacen la Iglesia de vanguardia en el continente. La cantidad y calidad de sus pronunciamientos la sitúan en oposición al Estado. Lo importante de la Iglesia brasileña es el gran número de miembros de la jerarquía que han optado por el compromiso con los pobres.

La Iglesia salvadoreña sobresale por la formación de sus sacerdotes y la generación de laicos muy activos. Estos elementos permite el surgimiento de un obispo de la talla de Mons. Romero y la acción revolucionaria de varios integrantes del clero.

El papel de la Iglesia nicaragüense en la revolución ha sido de gran importancia; de ahí que se haya considerado la necesidad de rescatar en este capítulo algunos elementos imprescindibles para la comprensión de la teología de la liberación en Latinoamérica. Por primera vez ocurre en un proceso revolucionario triunfante que la Iglesia apoye a las fuerzas populares...

El capítulo IV expone sucintamente las circunstancias en que se origina y desarrolla la Iglesia mexicana, con el fin de explicar su proceder en su trayectoria histórica. Se establece la influencia de la Iglesia española, la cual tiene

características especiales en su relación con el Estado, lo que le imprime una concepción teocrática.

La Iglesia mexicana, al igual que la latinoamericana, está supeditada al Estado español por el Patronato Real. En la época independiente, la Iglesia se sacude por un tiempo de toda tutela, hecho que la pondrá en confrontación con el Estado. Las Leyes de Reforma y la Constitución de 1917 serán determinantes en la conformación de la Iglesia mexicana actual.

En el capítulo V se intenta descubrir el carácter del clero mexicano y señalar las diferencias que existen en relación a otros países con el fin de explicar el papel de la teología de la liberación en México y sus perspectivas. Se describen la actividad y características de organizaciones importantes radicalizadas a través de la renovación teológica.

En el capítulo VI se exponen las actitudes y expresiones de la corriente renovadora de la Iglesia mexicana respecto a acontecimientos de la realidad mexicana; asimismo las reacciones en contra, de la corriente conservadora.

Las limitaciones en el trabajo de investigación, básicamente fueron: la escasa información sobre el trabajo específico de grupos y comunidades de base del país, debido a la dificultad que implica la recolección de datos de esa naturaleza y a la imposibilidad de consultar documentos de primera mano.

Se procedió a la consulta de revistas eclesiales y de artículos y noticias de revistas y periódicos. Asimismo, se obtuvo información por medio de entrevistas.

CAPITULO I

LA SITUACION EN AMERICA LATINA Y LA IGLESIA

A. LA SITUACION EN AMERICA LATINA

El proceso de dependencia en América Latina que se inicia con su incorporación al desarrollo del capitalismo, y como consecuencia directa de éste, sigue etapas diferentes, pero con la característica esencial del sistema: la acumulación de capital basada en la explotación del trabajo, que aquí aparece como superexplotación de la fuerza de trabajo.

La dependencia será considerada como una situación en la que --- cierto grupo de países tiene su economía dominada por el desarrollo y expansión de otra economía, y que ha tenido como resultado directo en los países latinoamericanos su conversión en centros de abastecimiento de materias primas y en traspatios para los excedentes de los países desarrollados; y la configuración de una estructura interna --- que reproduce los lazos de unión entre los países centrales y periféricos. Sin embargo, es importante centrar la categoría en sus relaciones internas:

"Puesto que el concepto de dependencia se /utilizará/ como un tipo específico de concepto 'causal-significante' -implicaciones determinadas por un modo de relación históricamente dado- y no como un concepto meramente 'mecánico-causal', que subraya la determinación externa, anterior, para luego producir 'consecuencias' internas".(1)

En la interrelación que se presenta ocurre el fenómeno inherente a ésta: la superexplotación (2) a causa de que el intercambio --- de mercancías entre los países centrales y periféricos repercute en

-
- (1) Fernando H. Cardoso y Enzo Faletto, Dependencia y desarrollo en América Latina, México, Siglo XXI, 4a. ed., 1971, p.20
- (2) Ruy Mauro Marini señala que la superexplotación constituye el principio fundamental de las economías subdesarrolladas. Cfr. - Subdesarrollo y revolución, México, Siglo XXI; y Dialéctica de la dependencia, México, Era.

el no desarrollo de los países subordinados. El desarrollo del capitalismo ha generado una desigualdad concomitante entre sus partes componentes: un eje de países altamente industrializados y la gran mayoría de naciones que tienen un grado inferior de industrialización, así como un nivel de vida de sus habitantes comparablemente muy bajo en relación con los primeros países.

La problemática que enfrentan los países dependientes estriba en que en vez de alcanzar el desarrollo de los países centrales, se han ahondado más las diferencias, y los esfuerzos realizados para lograr la semejanza han sido inútiles en tanto que los países dependientes tratan de seguir el mismo camino que han recorrido los países desarrollados, pero partiendo de condiciones muy diferentes, es decir, la relación de dependencia.

El proceso de dependencia se establece a partir del siglo XIX y tiene como marco la Revolución Industrial en Inglaterra. Por esto, "es la propia evolución estructural de la economía inglesa donde se encuentran las explicaciones de los cambios que, durante esa época, ocurren en el conjunto de la economía mundial". (3) Inglaterra se transforma en una fábrica y abre las puertas a los productos primarios de todo el mundo. A mediados del siglo pasado, las dos terceras partes de las manufacturas en el mundo eran inglesas.

Las condiciones económicas de Latinoamérica se sujetan, desde entonces, a los cambios operados en el sistema capitalista: la crisis y la reorganización económica.

La economía de la región, en primer término, se basaba en un sector agroexportador que operaba para importar manufacturas, no obstante la industrialización en algunos países, empieza. Este

(3) Celso Furtado, La economía latinoamericana, México, Siglo XXI 13a. ed., 1978, p. 59.

intercambio estará regido por una depreciación de las materias primas y los productos agropecuarios, frente a los productos industrializados, lo que ocasionará una mayor producción de los primeros artículos para compensar la depreciación; de esta manera la oligarquía exportadora se vale de la superexplotación para mantener o acrecentar sus ganancias. La no formación de un mercado interno, en esta época, es un factor que contribuye a la ausencia de desarrollo.

A partir de 1940, tiene lugar la denominada "sustitución de importaciones" (fabricación de algunos artículos antes importados). Este hecho se debe a la gran crisis capitalista, en el periodo de las dos guerras mundiales. La Segunda Guerra Mundial fue la coyuntura para que gran parte de los países latinoamericanos, en donde se habían formado mercados internos, fuerza de trabajo disponible y cierto grado avanzado de tecnología, pudieran iniciar un proceso de industrialización más o menos intenso y continuar, a la vez, la acumulación mundial. Agustín Cueva expone algunos indicadores sobre este proceso:

"En Argentina la producción industrial aumenta en un 50% entre 1942 y 1955; en Uruguay (...) crece en cerca de 120% entre 1942 y 1955; en Chile, en alrededor de un 30% entre 1945 y 1952, o sea el doble de velocidad que en 1929-37; en México se duplica en el lapso 1946-56; en Brasil aumenta en un 123% entre 1947 y 1957". (4)

Las burguesías locales sostienen un proyecto nacionalista que se inicia con éxito y perspectivas, mientras las economías desarrolladas reorganizan el sistema. Así, Latinoamérica tiene una etapa de auge económico.

Esta época se interrumpe a mediados de la década del 50. Estados Unidos, el gran vencedor de la Segunda Guerra Mundial, es poseedor de un enorme potencial financiero que invade mercados de todo el

(4) Agustín Cueva, El desarrollo del capitalismo en América Latina, México, Siglo XXI, 1979, p.194.

mundo, no sólo con sus productos, sino fundamentalmente con sus capitales a través de las corporaciones transnacionales. Las cantidades de capitales norteamericanos en América Latina adquirieron un ritmo creciente después de la guerra:

"En 1945 --continda Cueva-- existían 182 subsidiarias norteamericanas dedicadas a actividades manufactureras (...) en 1950 su número se eleva a 259 y en 1955 a 357; a partir de entonces experimentan un crecimiento aún más verginoso: 612 subsidiarias en 1960; 888 cinco años más tarde. En términos absolutos el capital norteamericano invertido en la industria latinoamericana ha pasado de 780 millones de dólares en 1950 a 2741 millones en 1965; con ello el control yanqui de este sector está consolidado y sellada una nueva fase de nuestra dependencia". (5)

Los capitales extranjeros penetraron en mayor volumen en los países latinoamericanos que desarrollaron la actividad industrial considerablemente, porque ya contaban con una infraestructura consistente y mano de obra calificada; en cambio no fue así en los países menos industrializados, pues la cantidad de capitales fue menor y se destinó a otras actividades económicas.

La nueva política del capital norteamericano trae como consecuencia luchas políticas con un carácter notablemente antioligárquico y antiimperialista, donde las clases sociales aún tienen una participación política sin planteamientos claros, pero ya en proceso de alianzas. Así comienza la revolución boliviana en 1952, que por la misma confusión de las clases sociales que la realizan es derrotada.

Estados Unidos, ante esta circunstancia, responde eficazmente a todas las tendencias que atacan sus intereses en la primera mitad de la década de los cincuenta. Sergio de la Peña menciona algunos he-

(5) Ibid. p.194.

chos importantes que manifiestan el aumento de la fuerza del dominio norteamericano:

"(...) el resurgimiento de dictaduras tales como la de Batista en Cuba (1952), de Pérez Jiménez en Venezuela (1952), de Rojas Pinilla en Colombia (1953), la brutal imposición de Castillo Armas en Guatemala (1954), la de Stroessner en Paraguay (1954). En otro orden de acontecimientos, pero -- igualmente relacionados, está el suicidio de Getulio Vargas en Brasil (1954), la caída de Perón en Argentina (1955), el asesinato del presidente Mason de Panamá (1955), entre otros". (6)

Empero, con la crisis de 1958 surge el descontento en las poblaciones de Latinoamérica (sobre todo campesinos y pequeños burgueses) que habían aumentado notablemente la sensibilidad social. El acontecimiento más relevante de este tiempo fue la revolución cubana.

Para poner freno a las acciones de insurgencia, Estados Unidos inicia en marzo de 1961, la Alianza para el Progreso, que pretendía la inversión de 20 mil millones de dólares en América Latina, en el lapso de 10 años, para impulsar el desarrollo económico de la región. Dicha Alianza no logró su objetivo explícito, pero sí incrementó los nexos y protegió sus intereses.

La problemática social de Latinoamérica se manifiesta en algunos indicadores importantes que muestran las desigualdades entre la región y los países desarrollados.

Respecto al producto interno bruto de los países de la región, la situación se presentaba así:

"América Latina representa cerca del 7.7% de la población mundial y contribuye con aproximadamente el 4% del producto y el 5% del comercio mundial. Su ingreso per cápita es inferior en un tercio al promedio mundial, pero es casi dos -

(6) Sergio de la Peña, El antidesarrollo en América Latina, México, Siglo XXI, 7a. ed., 1979, p.178.

veces mayor que el promedio de los países del llamado tercer mundo". (7)

Según datos de la ONU, en 1969, Latinoamérica era la primera región del mundo en crecimiento demográfico anual; mientras que el promedio mundial era de 1.8% y en Africa de 2.4%, en América Latina era de 3%; en 1940 había 131 millones de latinoamericanos y en 1960 ya -- eran 202 millones; el promedio de edad se estimaba entre 18 y 28 ---- años. (8)

Al tener una población abundante y un rápido crecimiento, se requería de una dinamización efectiva en todos los sectores de la economía, que no se realizó suficientemente; siendo una población joven y numerosa, la demanda de empleo era muy grande y no era posible satisfacerla. Organismos de la ONU estimaron, en 1960, que alrededor del 40% de la fuerza de trabajo latinoamericana estaba desocupada y subocupada, la que en términos de desempleo total correspondió al 23% de la fuerza laboral, y aumentó el porcentaje de este año a 1970 al 30% de la población económicamente activa. (9)

En cuanto a la propiedad de la tierra, su distribución es muy -- desproporcionada: en 1960, el 1.5% de los propietarios controlaba el 52% de la superficie cultivable; el 1.5% de las fincas rebasaba las -- mil hectáreas y abarcaba el 65% de la superficie de cultivo; el 73% -- del total de las fincas de hasta 20 hectáreas sólo comprendía el 4% -- de la superficie total cultivada. (10)

(7) Celso Furtado, Op. cit. p.78.

(8) Enrique Ruiz García, América Latina hoy, Guadarrama, 2ª. ed., --- Madrid 1971, pp. 27, 28 y 39, tomo I.

(9) Alonso Aguilar, Capitalismo, mercado interno y acumulación de capital, ed. Nuestro Tiempo, 2ª. ed., México 1976, p.142.

(10) Enrique Ruiz García, Op. cit. pp. 228, 233 tomo I.

La constante expulsión de los campesinos hacia las ciudades, por el proceso de modernización capitalista que se generaba, creó una población urbana con carencias de servicios que no tuvo precedente en la zona, por su número. El principal problema de la ciudad latinoamericana fue la vivienda. La magnitud puede verse en las estadísticas: en el periodo 1960-65 se construyeron 1.8 millones de viviendas de interés social que es casi el mismo número de viviendas construidas en España en el mismo periodo. En México y en Brasil, que son los países con mayor desarrollo industrial del área, tenían un déficit de viviendas de 2 millones 750 mil en 1960 y de 10 millones 500 mil en 1960, respectivamente. En 1961-63, la URSS construyó 11.7 viviendas por cada mil habitantes; Alemania, Suecia y Suiza construyeron 10; Italia 8.1; Inglaterra 5.9 y América Latina sólo 3. (11)

Otro indicador de esta situación problemática es el siguiente: el crecimiento económico de la región en el periodo 1960-67, es de 1.6%, mientras que en los países desarrollados es de 3.8% en el mismo periodo. (12)

El proceso de dependencia, como uno de los elementos principales del subdesarrollo, contribuye a que el modo de producción vigente en Latinoamérica mantenga la negación de algunas condiciones necesarias para una vida humana digna, para una extensa parte de la población.

Este hecho será uno de los elementos importantes para el surgimiento de una conciencia crítica de la situación latinoamericana y se produzcan los discursos teóricos de liberación.

En algunos miembros de la Iglesia latinoamericana se hará más

(11) Ibid. p.233, tomo I.

(12) Ibid. p.209, tomo II.

latente el interés por tales discursos, a raíz de los cambios operados en los medios eclesiásticos, sobre todo, por el Concilio Vaticano II y la Revolución Cubana. Con el Concilio se inicia una nueva fase en la adopción de posturas de compromiso en la solución de problemas sociales.

B. EL CONCILIO VATICANO II

En la época de la postguerra, la Iglesia resintió una nueva crisis generada en parte, por el progreso científico y el neohumanismo que especialmente se desarrollaron en este tiempo. (13) El producto de la crisis fue escepticismo y confusión, y se manifestó en descrédito e indiferencia ante la institución, que parecía estar anquilosada e imposibilitada para dar respuestas a los nuevos problemas y necesidades del hombre moderno.

El centro de la crisis era Europa occidental. Un aspecto relevante de esta situación era el decrecimiento inhabitual y acentuado en las vocaciones sacerdotales: en Francia, de 1930 a 1940 se contaban alrededor de 1000 ordenaciones sacerdotales cada año, y después de 1961 el número de ordenaciones era de 500 a 550 --- anuales; en Bélgica, el número de seminaristas bajó en 35% entre 1960 y 1967; en los Países Bajos el promedio de ordenaciones pasó de 357 por año en el período 1947-1957 a 279 en 1963; en la "muy católica España", las entradas a los seminarios bajaron en 30% después de 1958; en Italia, el promedio de ordenaciones no varió, pero el 50% de los seminaristas mayores abandonó el seminario en el mismo período; en Alemania, el número de estudiantes de teología disminuyó en un 40% entre 1951 y 1965. (14)

En Estados Unidos y Canadá no hubo tal decrecimiento. Y, al parecer, en América Latina tampoco afectó la crisis en ese sentido, pero las circunstancias eran diferentes: en la década

(13) Cf. J. Gómez Caffarena, ¿Cristianos hoy? Diagnóstico y perspectivas de una crisis, Madrid, Cristiandad, 1976; Hans --- Kung, Sinceridad y veracidad en torno al futuro de la Iglesia, Barcelona, Herder, 1970.

(14) Jacques Duquesne, Demain, une Eglise sans prêtres?, Paris, Bernard Gasset, 1968, pp.15-16.

del 60, la región contaba con más del 30% de los católicos del mundo y, sin embargo, sólo tenía el 6% de los sacerdotes. (15)

La Iglesia, que forjó una concepción del mundo y que en gran medida influyó en la manera de ser de la cultura occidental, tenía que responder de manera eficaz y expedita a la crisis, con el fin de conservarse y revitalizarse. La adaptación a los nuevos tiempos era indispensable, pero nada nuevo para ella, puesto que lo ha hecho a lo largo de su existencia. Por ello, se realizó el Concilio Vaticano II. Las soluciones tenían que ser radicales.

Los concilios de la Iglesia se han efectuado cuando se presentan dificultades externas o internas que afectan en cualquier sentido a la institución, para superarlas. El resultado de los cambios ha sido, generalmente, la renovación. Esta ha sido el denominador común de la Iglesia para su supervivencia. Esto se aprecia en las etapas más recientes de su historia, como se expone enseguida.

A partir del siglo XVI, la Iglesia es atacada de manera lacerante y afectada en su unidad como no se había visto desde la separación de la Iglesia Oriental.

Con las nuevas condiciones económicas que se presentaron en ese siglo, se hacía indispensable transformar los mecanismos que impedían la realización de actividades nuevas, promovidas por el nuevo grupo de hombres que no engranaban en el aparato feudal. La Iglesia, como institución, formaba parte de este aparato. En

(15) Loc. cit.

este sentido, la Reforma es un elemento primordial que refleja la desarticulación del sistema, puesto que propugna la libertad de pensamiento, sobre todo, en la interpretación de la Biblia y en la aplicación de las ciencias. La libre interpretación de la Biblia permite encontrar en ella la justificación de las nuevas condiciones sociales. No condena la usura y permite el desarrollo del capital usurario y comercial, que son los elementos dinamizadores de la nueva fase histórica. Sostenía, pues, algunos puntos que coincidían con las necesidades del nuevo orden que se gestaba sobre la crisis del orden feudal.

La Contrarreforma es la respuesta de la Iglesia a estas circunstancias adversas: el Concilio de Trento (1545-1563) propone una renovación para permitir la adaptación a los nuevos tiempos y tener una actitud ofensiva frente a sus detractores. La Iglesia católica tenía que mantener su hegemonía, como corporación de poder político, derivado del control que ejercía sobre las conciencias, pero era una institución organizada y adaptada al orden en decadencia. Para seguir desempeñando el papel ideológico de cohesión social y mantener sus privilegios debía modificar su actitud.

Su respuesta inicial es autoritaria: en el Concilio de Trento reafirma la autoridad universal del Papa, esgrime la intangibilidad del dogma, restituye la severidad de la disciplina eclesiástica, etc.

Anteriormente, aquellos grupos que alteraban la unidad de la Iglesia eran susceptibles de encontrar acomodo bajo la formación de nuevas órdenes religiosas. En esta ocasión fue al contrario, se formó la orden de los jesuita "soldados de Cristo" para defender por todos los medios a la Iglesia e impedir su des

membramiento.

A la vez, encuentra en las Coronas europeas la alianza política que le permitirá trascender el orden feudal y adaptarse al nuevo orden expresado en el establecimiento del Estado-Nación. De esta manera, la Iglesia se mantiene como factor ideológico capaz de justificar la monarquía absoluta: el rey recibe su poder por voluntad divina. La negociación con las Coronas se expresa en el reconocimiento de la autoridad espiritual del Papa, mientras que al Rey se le reconoce el poder temporal.

Sin duda, la Contrarreforma fue un éxito para reforzar las estructuras de la Iglesia e impedir el avance de la Reforma. Pero ésta menguó la influencia política y moral de la institución.

De esta manera, la Iglesia sigue formando parte de las fracciones privilegiadas y mantiene su universalidad y poco a poco va adoptando elementos de la ideología burguesa. Ya en el siglo XVII se habían asumido como principios: el reconocimiento de los derechos humanos, la participación ciudadana, la división de poderes, la soberanía popular y la apología de la libertad.

A pesar de que en el siglo XVIII surgen las sociedades propiamente burguesas con un matiz de anticlericalismo radical y se combate frontalmente todo orden feudal, la Iglesia es mínimamente dañada en su poder real.

En el siglo XIX, las circunstancias cambiaron notablemente. La burguesía que repudiaba toda autoridad clerical se vuelve devota y respetuosa de ella; reniega de sus herejías y pregonas su fe y religiosidad. La Iglesia, por su parte, cambia su mentalidad medieval en torno a las relaciones económico-sociales (permite la usura y acepta la acumulación de capital) y se

hace partícipe de la riqueza producida.

Sin embargo, luego de la vinculación de la estructura eclesiástica a la burguesía, surgió un problema que la Iglesia comprendió a tiempo, ya que existía la posibilidad de un nuevo cisma: después de la desaparición de los feudos, los siervos expulsados de sus tierras habían sido presa de los dueños de las fábricas y máquinas moderna y sometidos a una explotación inaudita; en resumen, reducidos a meros instrumentos de producción. Esta situación hizo que levantaran su voz de protesta, expresando su repudio al nuevo orden. Voz que no había sido escuchada por la Iglesia y daba visos de apuntar contra ella. Resultaba por consiguiente, que las masas de desposeídos católicos responderían con la subversión y adoptarían doctrinas anticlericales ante la violencia ejercida contra ellas, como había ocurrido en las guerras campesinas del siglo XVI. Se pondría en peligro no sólo el poder de la Iglesia sino la sociedad entera, y con ella el papel de legitimización del orden que sustenta la Iglesia.

En esta época se presentaba, así, la posibilidad de otro movimiento similar a la Reforma: las masas se convertirían en hereéticas y descreídas. En esta ocasión, la Iglesia estuvo atenta para evitar cualquier riesgo.

El Concilio Vaticano I (1869-1870) no pudo tratar todo lo conveniente para hacer frente a la situación surgida, debido a la guerra francoprusiana y a la invasión de los Estados Pontificios por los ejércitos piamonteses. Pero es el Papa León XIII, quien inicia su pontificado en 1878, el que introduce cambios significativos en la Iglesia para adaptarla a los nuevos tiempos.

Había que definir cuestiones apremiantes: ¿Cómo entendía la teología aquel estado de cosas? ¿Qué decía la Sagrada Escritura

al respecto? ¿Cómo solucionaría la Iglesia este conflicto? León XIII respondió en sus encíclicas.

En la encíclica Diuturnum Illud, del 29 de junio de 1881, no obstante que León XIII expone que el poder de los gobernantes proviene de Dios y debe respetarse, admite la rebelión:

"Una sola causa puede haber de insubordinación -afirma el Papa- y desacato a la autoridad, y es el caso de un precepto abiertamente contrario al derecho natural o a la voluntad divina, sería ilícito lo mismo mandar que obedecer (...) y no sería justo acusar a los que así procedan, de rebeldía e insubordinación, pues los gobernantes cuya voluntad está en oposición con la voluntad de Dios, traspasa con ella los límites de un poder, perturbando la justicia. Ni puede entonces valer su autoridad, pues donde no hay razón y justicia no puede haber autoridad". (16)

Aunque lo anterior era ya parte de las reflexiones teológicas del medievo, las palabras del Pontífice son un signo de renovación en la idea de la Iglesia sobre lo político. Asimismo, y más importante aún, es el reconocimiento del Papa a la grave explotación de los obreros y a sus causas. En su encíclica Rerum Novarum expresa:

"La voraz usura vino a agravar el mal (la explotación) pues aunque más de una vez condenada por la Iglesia, -sigue siempre bajo formas diversas, ejercida por hombres codiciosos y avaros. Unese a esto que la producción y el comercio están casi enteramente en manos de muy pocos (...) han cargado sobre la innumerable multitud de los proletarios un yugo que en poco difiere de los antiguos esclavos". (17)

El conocido teólogo Hans Küng escribió que León XIII discute con un sentido positivo el problema moderno de la libertad y

(16) Marino Ayerra, Encíclicas políticas y sociales de los romanos pontífices, Argentina, Los libros de Marisol, 1961, --- p. 81.

(17) Ibid. p. 222.

recoge las legítimas aspiraciones del liberalismo y del socialismo y propone un programa positivo y creador para la solución de la cuestión social. (18) Este hecho muestra el paso de la Iglesia de un orden de cosas rebasado por las circunstancias históricas a una mentalidad más abierta, más ligada a la modernidad y, sobre todo, respondiendo al espíritu evangélico.

Sin embargo, a pesar de esta renovación, la Iglesia no reconoce la igualdad de los hombres y defiende la propiedad privada. León XIII señala que aunque exista la injusticia, ésta no se soluciona con el socialismo, ni con la abolición de la propiedad privada, sino con la fraternidad de los hombres. Propone que los patrones se ajusten a la caridad cristiana en su trato a los obreros, y que éstos reclamen sus derechos conservando el respeto y el orden; esto es, una acción conciliatoria para, así trabajar armónicamente.

Es evidente que el Papa respondía conforme a la época de la "libre empresa" donde supuestamente el capitalismo distribuiría equidad y justicia y no pudo ver su fase monopolista.

Sin embargo, además de denunciar y tratar el asunto de los obreros, es mérito de León XIII el promover el estudio y las traducciones de la Biblia a las lenguas vernáculas de los católicos así como abrir las puertas del Vaticano para el análisis de sus archivos a quienes se interesaran por ellos, promoción de la investigación científica, etc.

La Iglesia se reacomoda, reafirma su prestigio, avanza nuevamente. Las respuestas que da, si no son satisfactorias, al menos desarma a sus enemigos y refuerza su posición, que no de-

(18) Hans Küng, El concilio y la unión de los cristianos, Santiago de Chile, Nerder, 2a. ed., 1962.

ja de ser ambivalente: argumenta que está con los pobres, sin abandonar su alianza con los poderosos.

En el siglo XX, la Iglesia tiene un significativo avance, con respecto a los tres siglos anteriores. Se vuelve una institución bien organizada y coordinada, con una jerarquía muy bien definida y estática, sin problemas graves de cismas. Empero, comienza a generarse un desgaste que se manifiesta en una indiferencia irreverente y en el ateísmo, que se extienden rápidamente, motivados por los grandes avances de la ciencia, por la nueva imagen del hombre más libre, por la impresión de las guerras mundiales, por la ausencia de respuestas a los problemas que el hombre se planteaba sobre sí mismo.

En la década del 50 es más fehaciente la "decadencia". A unos cuantos años de la Segunda Guerra Mundial, la devastación ocasionada, el desaliento por la "guerra fría", la obsesiva industrialización de los países que se reconstruían y la frustración de los pueblos subdesarrollados ante el neimperialismo, configuraron una manera de comportarse de los católicos, que los alejaba de la Iglesia y los hacía optar por un materialismo militante o, simplemente, cómodo.

Estos acontecimientos alarmaron a la jerarquía eclesial, que veía el comienzo de una crisis que diezmaría a la Iglesia, pues resentía el endurecimiento de sus estructuras frente al cambio que estaba sufriendo la humanidad.

El Papa Juan XXIII entendió que la Iglesia necesitaba el aggiornamento. El 29 de junio de 1959, en la encíclica Ad Petri Cathedram, se convoca a un Concilio

"Para tratar los graves problemas de la religión, y principalmente para promover el incremento de la Iglesia Católica, una saludable renovación de las costumbres del pueblo cristiano y para poner al día las le-

yes que rigen la disciplina eclesiástica, según las -
necesidades de nuestro tiempo". (19)

La Iglesia responde a su necesidad permanente de renovación,
pero esta vez lo hace buscando la esencia popular del cristianis-
mo en un sentido progresista. (20)

Se hacen los preparativos concienzudamente para el concilio.
Jamás se había contado con tan modernos medios para realizar una
asamblea de tal magnitud. El episcopado de todo el mundo esta--
ría reunido por primera vez en la historia:

"Se enviaron cartas-circulares a los cinco continentes,
cursadas a 2594 prelados, a 156 superiores de institutos
religiosos y a 62 universidades. El resultado fue
sorprendente: a fines de 1959 y comienzos de 1960 lle-
garon a Roma 2109 respuestas". (21)

El concilio estaba encaminado a tratar dos cuestiones funda-
mentales: la paz entre los pueblos y la justicia social. (22) --
Juan XXIII así lo subrayó en la alocución radiofónica, el 11 de
septiembre de 1962:

"Ante los países subdesarrollados, la Iglesia se pre-
senta tal cual es, y quiere ser la Iglesia de todos,
particularmente de los pobres (...) Las miserias de -
la vida social claman venganza al cielo. Todo esto --
debe ser denunciado y censurado. Es el deber de to--
do hombre, es el deber imperioso del cristiano, juz-
gar lo que le es superfluo, tener en cuenta las nece-
sidades de los demás y velar cuidadosamente para que
la explotación y la distribución de los recursos de -
la creación aprovechen a todos (...) Todo esto será -
afirmado con vigor". (23)

La concepción de justicia social que introduce el Papa di--

(19) Ibid. p.9.

(20) Hugo Latorre C., La revolución de la Iglesia rebelde en Amé-
rica Latina, México, Cuad. de Joaquín Mortiz, 1969, p.12.

(21) René Metz, Historia de los concilios, Barcelona, Oikos-Tau,
col. que sais-jet, 1971, p.80.

(22) M.M. Philipon, La Iglesia, luz de las naciones, México, La
Cruz, 1966, p.66.

(23) Ibid. p.66.

fiere notablemente de las anteriores emitidas por sus antecesores. Es una toma de posición más clara y más congruente con el Evangelio. En su encíclica Mater et Magistra, Juan XXIII considera la suprema necesidad que tiene el mundo moderno de una institución como la Iglesia, cuando se trata de establecer el verdadero orden de cosas y los valores con miras a que la existencia del hombre sea más humana en conformidad con las normas del Evangelio. Así exhorta Juan XXIII a los fieles:

"Es obvio que la Iglesia siempre ha proclamado el deseo de ayudar al que lucha contra la indigencia y la miseria. Lo deben sentir mayormente los católicos, -- quienes tienen un motivo nobilísimo en el hecho de ser miembros del Cuerpo Místico de Cristo". (24)

El lenguaje del Papa Roncalli causa sorpresa y regocijo en grandes sectores de la Iglesia y "entre vastas zonas explotadas y miserables del mundo, es América Latina la más sacudida por -- el mensaje de Juan XXIII". (25)

A diferencia de León XXIII, que advertía que la propiedad privada era indispensable para la libertad humana y rechazaba al socialismo como un sistema más justo, Juan XXIII es más abierto y más adaptado. Propugna un orden "alternativo" que libere al hombre de la moderna esclavitud del capital. En su Mater et Magistra, habla sobre la propiedad privada y sobre la socialización con otro enfoque:

"El derecho de propiedad privada sobre los bienes le es intrínsecamente inherente una función social. En efecto, en el plan de la creación, los bienes de la tierra están destinados, ante todo, para el digno sustento de todos los seres humanos (...) La socialización es al mismo tiempo reflejo y causa de una creciente interven

(24) Pedro Velázquez, El pensamiento social de Juan XXIII, México, Secretariado Social Mexicano, 1962, p.86.

(25) Hugo Latorre C., Op. cit. p.14.

ción de los poderes públicos, aún en los sectores más delicados (...) pero también fruto y expresión de una tendencia natural, casi incontenible, de los seres --- humanos (...) Es claro que la 'socialización' así entendida acarrea muchas ventajas (...) permite obtener la satisfacción de muchos derechos de la persona (...) La 'socialización' no ha de considerarse como producto de fuerzas naturales movidas por un determinismo ciego". (26)

Como se ve, la propiedad privada no es admitida como disposición absoluta y arbitraria sobre los bienes terrenales, sino --- como una responsabilidad moral para distribuirlos, lo que implica la autorización para reclamar y actuar cuando no se obre así. --- En cuanto a la socialización, Juan XXIII no la define, pero se --- entiende que es el proceso por el cual la producción se realiza por la dirección de los poderes públicos en conformidad con las necesidades de todos los miembros de una comunidad. Aunque señala los peligros de la socialización (la restricción a la libertad individual) apunta que es posible eliminarlos y aprovechar --- plenamente sus ventajas.

En la cuestión del problema obrero, el Papa también es claro. En Mater et Magistra, advierte:

"Nos/otros/ consideramos que es legítima en los obreros la aspiración a tomar parte activa en la vida de las empresas en las que están incorporados y trabajan". (27)

En este marco, el Concilio se proponía estos objetivos: un movimiento de acercamiento entre los católicos y los miembros --- de otras iglesias cristianas, establecer un diálogo con todos --- los hombres para una nueva evangelización del mundo y la reforma

(26) Pedro Velázquez, Op. cit. pp. 68, 47.

(27) Ibid. p.58.

y renovación espiritual de la Iglesia, que consiste en analizar la problemática social del mundo y tener una postura ante la misma, para su solución. (28)

Con los nuevos aires de renovación se inauguró solemnemente el Concilio Vaticano II el 11 de octubre de 1962 en la Basílica de San Pedro. En esta ocasión el Papa pronunció un discurso en el que resume el motivo del Concilio:

"En la situación actual de la sociedad, algunos ven -- más ruinas y calamidades; acostumbran a decir que nuestra época es la peor de los últimos siglos. Es necesario que proclamemos bien nuestro rotundo desacuerdo -- con estos profetas de la desgracia (...) Más que condenar, la Iglesia prefiere responder a las necesidades de nuestra época poniendo más en valor la riqueza de su doctrina". (29)

Después de terminada la primera sesión del Concilio (fueron cuatro), Juan XXIII muere el 3 de junio de 1963. Es elegido en su lugar, Paulo VI el 2 de julio del mismo año, y anuncia su intención de continuar el Concilio.

El nuevo Papa no altera la senda trazada por su antecesor en el Concilio. Puede verse en los documentos del Vaticano II -- la nueva disposición de cambio de actitudes ante los problemas; hay diálogo y compromiso. El documento que trata el aspecto social con más detenimiento y más claridad es la Constitución Pastoral de la Iglesia en el mundo, la Gaudium et Spes. Ahí se señala y se denuncia la esencia de la problemática:

"Jamás el género humano tuvo a su disposición tantas -- riquezas, tantas posibilidades, tanto poder económico. Sin embargo, una gran parte de la humanidad sufre hambre y miseria, y son muchedumbre los que no saben leer

(28) M.M. Philipon, Op. cit. p.28.

(29) René Metz, Op. cit. pp.89-90.

ni escribir (...) Mientras muchedumbres inmensas carecen de lo estrictamente necesario, algunos, aún en los países menos desarrollados, viven en la opulencia o -- malgastan sin consideración". (30)

Esta injusticia es reprobada y lleva consecuentemente a indicar lo que debe hacerse y condenarse en las circunstancias descritas:

"Quien se halla en situación de necesidad extrema tiene derecho a tomar de la riqueza ajena lo necesario -- para sí. Habiendo como hay tantos hombres oprimidos, actualmente por el hombre en el mundo, el Concilio urge a todos, particulares o autoridades, que, acordándose de aquella frase de los Padres: 'Alimenta al que muere de hambre, porque si no lo alimentas, lo assassinan', según las propias posibilidades, comuniquen y -- ofrezcan sus bienes, ayudando principalmente a los pobres, tanto individuos o pueblos, a que puedan ayudarse por sí mismos y desarrollarse posteriormente". (31)

Interpretando lo anterior, se considera que los pueblos víctimas de la injusticia, oprimidos por los poderosos, tienen derecho a usar y aprovechar las riquezas, que aunque producidas por ellos, están en manos de unos pocos. Y quiere decir que la muerte por la miseria es culpa y responsabilidad de los detentadores del poder y la riqueza. Sin duda, son palabras de aliento para quienes viven en este permanente conflicto.

Además, también se reitera lo dicho por Juan XXIII sobre la propiedad privada:

"El derecho de propiedad privada no es incompatible -- con las diversas formas de propiedad pública existente. La traslación de bienes a la propiedad pública sólo -- puede ser hecha por la autoridad competente, de acuerdo con las exigencias del bien común y dentro de los -- límites de este último, supuesta la compensación adecuada. Al Estado toca, además, impedir que se abuse -- de la propiedad privada en contra del bien común". (32)

(30) Concilio Vaticano II, documentos completos, México, Jus, -- 1966, pp. 444, 500.

(31) Ibid. p.506. (subrayado nuestro)

(32) Ibid. p. 20.

En otro punto importante, la Gaudium et Spes establece la igualdad de los hombres en todos los terrenos en que se mueve la humanidad:

"Toda discriminación en los derechos fundamentales de la persona, sea discriminación social o cultural, de sexo, raza, color, condición social, lengua o religión se han de alejar y superar como contrarias a los designios divinos"(33)

Y considera indispensable para el diálogo más comprensión y flexibilidad:

"La Iglesia, aunque absolutamente rechaza al ateísmo, reconoce, sinceramente, que todos los hombres sean o no creyentes, deben habitar en común un mismo mundo, y -- que otros deben colaborar en su debida edificación, lo cual, ciertamente, no se podrá hacer sin un sincero -- diálogo". (34)

La misión de la Iglesia es desde ahora más clara y más extensa, no sólo es el anuncio de la "Buena Nueva", sino la predicación evangélica con las obras y en el plano social. Así lo -- expresa el Concilio:

"La misión propia que Cristo confió a su Iglesia no es de orden político, económico o social. El fin que le asignó es de orden religioso. Pero precisamente de esta misión religiosa derivan tareas, luces y energías -- que pueden servir para establecer y consolidar la comunidad humana según la ley divina. Más aún, donde sea necesario según las circunstancias de tiempo y de lugar, la misión de la Iglesia puede crear, mejor dicho, debe crear, obras al servicio de todos, particularmente de los necesitados, como son, por ejemplo, las obras de misericordia u otras semejantes". (35)

Se nota un avance sustancial en las relaciones eclesiásticas: se proclama la libertad religiosa; se reforma la liturgia;

(33) Ibid. p.465.

(34) Ibid. p.458.

(35) Ibid. p.476.

se promueve la investigación científica en acontecimientos, documentos y actividades que sólo competían a la teología; se establece como fundamental la participación de los seglares en las tareas de la Iglesia; en fin, se alienta, se exige para trabajar en la transformación de las estructuras sociales. Ya no debe el cristiano aceptar la realidad como se presenta, debe reaccionar críticamente:

Uno de los deberes -indica la Gaudium et Spes- más imperiosos de nuestra época, sobre todo para los cristianos, es el de trabajar con ahínco para que, tanto en la economía como en la política, así en el campo nacional como en el internacional, se den las normas básicas por las que se reconzca en todas partes y se haga efectivo el derecho de todos a la cultura, de conformidad con la dignidad de la persona". (36)

El Concilio duró tres años y dos meses. Terminó con optimismo. En todo el mundo se siente el cambio. En América Latina, gran parte de los clérigos empezaron a trabajar de inmediato con las consignas conciliares, desde luego no todos con el mismo tono, ni en el mismo sentido, pero este hecho ocasiona la adopción de posturas entre los cristianos en torno a la realidad social de sus pueblos, que necesariamente los conduce a un plano político.

(36) Ibid. p.496.

CAPITULO II

GENESIS Y DESARROLLO DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

A. EL ORIGEN

La Iglesia latinoamericana, en su proceso histórico, inicia un nuevo periodo con el Concilio Vaticano II. La etapa que le antecede (1808-1962), que Enrique Dussel llama agonía de la cristiandad, se caracteriza por la aniquilación de las instituciones coloniales eclesiásticas y por el surgimiento de proyectos tendientes a establecer una nueva cristiandad. Es decir, se desliga la Iglesia del Estado y empiezan a funcionar nuevas organizaciones eclesiásticas. (1)

Durante las anteriores etapas de la Iglesia en América Latina se ha querido hacer equivalentes la cristiandad y el cristianismo. La cristiandad es una cierta manera de concebir el cristianismo dentro de la sociedad, esto es, de institucionalizarlo, de utilizarlo para justificar el poder establecido. Se puede decir que existe la cristiandad cuando Constantino proclama oficial a la religión cristiana.

El cristianismo, en cambio, es la doctrina que enseñó Cristo, según los Evangelios, que sirve de base a la práctica moral de los miembros de la Iglesia.

Con el Concilio, se intenta terminar con esta falsa identificación y se gesta una manera diferente de ver la realidad. Se pretende que la Iglesia viva el cristianismo.

La Iglesia latinoamericana se venía preparando para cambios importantes desde los últimos años de la década del 50. Esto se debe a las nuevas circunstancias que se presentaron en la región en coincidencia con los cambios por la nueva postura eclesiástica ex

presada en el Vaticano II. Comienza una actitud de rechazo a la injusticia que padecen los pobres y de denuncia de tal situación.

Evidentemente, América Latina había sufrido la dominación y el despojo desde la época colonial, entonces ¿por qué ahora aparece, con tanta fuerza la indignación y la inconformidad de la Iglesia? (2) La nueva conciencia eclesial (en la que se gesta la teología de la liberación) surge porque convergen varios factores: la miseria fue más envolvente en este tiempo por el estancamiento industrial, la crisis agrícola, la expulsión de campesinos del campo; el desarrollo de los medios de comunicación que hace más palpitable la situación social; el despertar de un nuevo sentido del hombre con su valor insustituible y su dimensión social como sujeto de la historia (3), puesto de manifiesto por el Concilio y la Revolución Cubana.

La transición de cambio de la Iglesia latinoamericana se inicia con la fundación del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) el 25 de julio de 1955 en Río de Janeiro. La creación de este organismo es un gran acontecimiento en el proceso de la Iglesia latinoamericana.

Para la constitución del CELAM se determinó que éste es "el órgano de contacto y de colaboración de las Conferencias Episcopales de América Latina". (4)

Las funciones que desarrollará serán a través de reuniones

-
- (2) Esto no significa que antes no haya habido manifestaciones de repudio contra la injusticia, puesto que hay varios ejemplos de ello en la historia latinoamericana, lo importante es que ya no son casos aislados.
- (3) Rolando Muñoz, Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina, Salamanca, Sígueme, 1974, p.48.
- (4) Estatutos y reglamentos del Consejo Episcopal Latinoamericano, s/l y s/f.

periódicas y de la labor del Secretariado General del mismo Órgano. Estas funciones son:

- estudiar los problemas de la Iglesia latinoamericana para buscar su solución;
- procurar una oportuna coordinación de las actividades de la Iglesia latinoamericana con el fin de asegurar su mayor eficiencia;
- promover y sostener iniciativas y obras de la misma;
- preparar conferencias del Episcopado Latinoamericano. (5)

El Secretariado General del CELAM realiza las tareas que le competen por medio de cinco subsecretarías:

1. Preservación y propagación de la fe católica
2. Clero, institutos religiosos, cura de almas, vocaciones y seminarios
3. Educación y juventud
4. Apostolado de los laicos
5. Acción social y asistencia. (6)

La presidencia del CELAM es elegida por los delegados del Episcopado, mientras que el Secretariado General es nombrado por la Santa Sede.

Así constituido, el CELAM será en adelante el que produzca y dirija, en gran medida, las actividades pastorales y fije la posición de la Iglesia ante circunstancias específicas por las que atraviesan nuestros países.

En sus dos primeras reuniones ordinarias, en 1956 y 1957, en Bogotá y en Fômeque, Colombia, respectivamente, el CELAM trata cuestiones relacionadas con su organización; la tercera conferencia ordinaria, celebrada en Roma, discute sobre la preservación de la fe; la cuarta, al año siguiente, de nuevo en Fômeque,

(5) Artículo 2.

(6) Artículo 13.

versa sobre la acción apostólica de la Iglesia frente al problema de la infiltración comunista; en 1960 (ya había sido anunciado el Concilio y Juan XXIII ya había dado a conocer su Mater et Magistra), en Buenos Aires, se da una nueva orientación a las -- reuniones, pues además del razonamiento teológico se incluye la sociología religiosa; la sexta reunión se celebra en México, en 1961, y trata sobre la pastoral para la familia. (7)

En 1962 no hay conferencia ordinaria, pero por vez primera en la historia, los obispos latinoamericanos se encuentran masivamente en Roma con motivo del Concilio. Fue la primera ocasión en que la presencia de los obispos latinoamericanos fue considerable en un concilio ecuménico; el 22.33% del total de obispos reunidos eran de América Latina, esto es, que de todos los prelados, 601 eran latinoamericanos. Aunque su porcentaje, bajo en -- relación al número de católicos que tenía el subcontinente en -- ese tiempo (38% del total), es significativa su presencia, por-- que la Iglesia latinoamericana había sido relegada en las gran-- des decisiones de la institución y supeditada a la jerarquía --- eclesiástica europea.

Así, en la mesa presidencial del Concilio, se encontraba el cardenal latinoamericano Caggiano. El cardenal Liénard inició -- el Concilio. Mons. Manuel Larraín (chileno) y Mons. Sergio Méndez Arceo tuvieron una participación muy activa en el evento. (8)

Sin embargo, las aportaciones de los obispos de América La-- tina fueron mínimas en este acontecimiento; los europeos tuvieron el papel más relevante. La trascendencia del Concilio para los obispos latinoamericanos consistió en el encuentro, en el conoci

(7) Enrique Dussel, Op. cit. p.225.

(8) Enrique Dussel, Teología de la liberación e historia, Buenos Aires, Latinoamericana de libros srl, 1a. ed., 1975, p.108.

miento y en el intercambio de experiencias con obispos de Asia y Africa. De ahí que en 1966 se emita un mensaje de los obispos del Tercer Mundo, con Dom Hélder Cámara a la cabeza. Este acontecimiento influyó notablemente en la Reunión General del CELAM en Medellín, en 1968. (9)

Así pues, el Vaticano II es el punto de partida de la renovada Iglesia latinoamericana. Se comienza a producir un nuevo discurso, original, propio de la realidad latinoamericana. Anteriormente nuestros teólogos sólo tenían de referencia a los teólogos clásicos europeos, como señala Roberto Oliveros:

"La fuerza y riqueza del empuje misionero de nuestros pueblos contrasta con la casi nula reflexión teológica profunda sobre las exigencias de la fe en la original situación latinoamericana (...) los teólogos en América Latina eran repetidores del pensamiento teológico de los grandes maestros europeos". (10)

Es pues, la época conciliar cuando la Iglesia de la región experimenta su transformación y es el CELAM el instrumento. Los primeros pasos de éste, en 1960-1961, se dan en la formación de organismos que se dediquen a estudiar la situación social de América Latina: La Federación Internacional de Estudios de Sociología Religiosa, el Centro de Desarrollo Económico y Social de América Latina y el Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales. Más tarde crea los institutos donde se prepararán los nuevos teólogos: el Instituto Pastoral Latinoamericano, el Instituto de Liturgia Latinoamericano. (11)

De esta manera, el CELAM es un factor determinante en el nacimiento de la teología de la liberación, ya que empieza a descu

(9) Ibid. p.109.

(10) Roberto Oliveros, Liberación y teología: génesis y crecimiento de una reflexión, México, CRR, 1977.

(11) Enrique Dussel, Teología de la liberación...Op. cit. p.140.

brir que pesa sobre el subcontinente una opresión cultural y una dependencia estructural.

Los profesores de los seminaristas de América Latina habían sido en gran parte extranjeros, de tal manera que su enseñanza - se circunscribía al contexto europeo y no podían situar a los futuros sacerdotes en su realidad social.

Esto empezó a cambiar cuando los latinoamericanos que volvieron de Europa, formados allí para la docencia, "se plantearon en el pleno de la teología misma la búsqueda de una inspiración más viviente, concreta, social, 'existencial'." (12) Asimismo, se organizaron cursos en los seminarios bajo la dirección única del CELAM.

Muchos obispos, inmediatamente después del Concilio, aplicaron sus enseñanzas en sus diócesis. De aquí en adelante se reanudaron las reuniones ordinarias del CELAM con otra temática y - con un compromiso más auténtico y específico con los pobres.

Por otra parte, la utilización de las palabras desarrollo e integración, utilizadas por los sociólogos de la CEPAL se desechan y del binomio desarrollo-subdesarrollo se pasa al binomio dependencia-liberación. Este descubrimiento de la dependencia exterior (cara-a-cara del imperialismo) e interna (cara-a-cara con las oligarquías nacionales) va a introducirse en la conciencia de la Iglesia y a provocar un cambio profundo. (13)

En las reuniones siguientes del Episcopado y de los teólogos se hicieron más frecuentes y los temas tratados cambiaron radicalmente. Se habla, desde entonces, de urbanización, de me---

(12) Segundo Galilea, Teología de la liberación, ensayo de síntesis, Bogotá, Indo-American Press Service, 1976, p.10.

(13) Michel Duclercq, Cris et combats de l'Église en Amérique Latine, Paris, Les Éditions du cerf, 1979, p.19.

dios de comunicación, del aumento de la conciencia social revolucionaria, de evangelización, etc.

Puede indicarse, por lo dicho anteriormente, que dentro del período del Concilio Vaticano II se iniciaron los cambios de posturas en gran parte del clero latinoamericano como lo refleja -- el nombramiento de Dom Hélder Câmara como arzobispo de Recife y Orlinda, en el noreste de Brasil, la región más pobre del país, en 1964. (14) Su discurso de toma de posesión muestra ya de manera clara la postura de la Iglesia latinoamericana; indica un compromiso y una actitud de apertura hacia los hombres:

"Soy un nativo del noreste que habla a otros nativos -- del noreste con los ojos puestos en el Brasil, en América Latina y en el mundo. Una criatura humana que -- se considera hermano en la debilidad y en el pecado de todos los hombres, de todas las razas y de todas las -- regiones del mundo. Un cristiano que se dirige a cristianos, pero con el corazón abierto hacia los hombres -- de todos los credos y de todas las ideologías. Un --- obispo de la Iglesia que, a imitación de Cristo, no -- viene a ser servido sino a servir". (15)

Este discurso es el comienzo de una actividad profética (de denuncia), que repercutirá en todos los rincones de la Iglesia -- en América Latina y que empezará a ser acompañada por otras voces, que inician un compromiso con las aspiraciones de los latinoamericanos pobres.

En uno de sus primeros pronunciamientos, Dom Hélder Câmara

(14) Hélder Câmara nació en Fortaleza, Brasil en 1909. A los 22 años, en 1931, fue ordenado sacerdote. Ocupó la secretaría de la Conferencia Episcopal Brasileña y de 1962 a 1965 fue vicepresidente del CELAM.

(15) Hélder Câmara, Iglesia y desarrollo, Argentina, Búsqueda, -- 3a. ed., 1973, p.10.

apunta hacia los problemas que más le preocupan:

"Si queremos llegar a la raíz de nuestros males sociales, tenemos que ayudar al país a romper el círculo vicioso del subdesarrollo y de la miseria. ¿Por qué como obispo me preocupo de esa realidad?, porque la Iglesia no se pone al margen de la historia y yo me encuentro delante de dos terceras partes de la población del noreste que están en condiciones infrahumanas. ¿Qué significa anunciar el Evangelio a estos hombres sino promoverlos despertando en ellos la conciencia de desarrollo, de autopromoción, de libertad?" (16)

El lenguaje del arzobispo es nuevo, es el producto de una elaboración del instrumental para el análisis de la realidad latinoamericana y la conciencia que ha surgido en la Iglesia al aplicar las enseñanzas del Concilio en el Subcontinente, y la recuperación del concepto de Cristianismo.

Dom Hélder impone la necesidad de que la Iglesia, además de que ya no permanezca aliada al poder opresor, no esté al margen de la injusticia. En 1964, se lleva a cabo el golpe de Estado en Brasil, después de una agudización de la lucha de clases, como las manifestaciones de sindicatos campesinos y obreros que enarbolaban reivindicaciones económicas, con la consabida represión que afectó a los miembros de la comunidad universitaria, de cuya producción intelectual surgieron la teoría de la dependencia, las reflexiones sobre la educación liberadora (17) y los elementos teóricos de la teología de la liberación. Esto obliga a la

(16) Ibid. pp.13-14.

(17) Hélder Cámara difundió el binomio concientización-liberación, formulado por los estudiosos brasileños, que estructura una pedagogía para la transformación social. Paulo Freire, su principal exponente, señala: "Por eso mismo la concientización no es estar frente a la realidad asumiendo una posición falsamente intelectual, por lo tanto intelectualista; es por esto por lo que la concientización no puede existir fuera de la Praxis, esto es, fuera de la acción-reflexión, como unidades dialectizadas permanentemente, constituyendo la forma de ser o de transformar el mundo que caracteriza a los hombres. Por ello mismo, la concientización -

radicalización de gran parte de la Iglesia brasileña y, entre -- ellos, Dom Hélder es el más influenciado por las nuevas tesis -- que tratan de interpretar la realidad latinoamericana y que se-- ñalan la necesidad de trascender el capitalismo como la única -- vía para solucionar la problemática del Subcontinente. De esta manera, muy pronto el arzobispo empieza a trabajar con sindica-- tos obreros y campesinos. Su relación es estrecha y de colabora-- ción. El 14 de julio de 1966 ante un problema entre trabajado-- res y sus patrones, los prelados del noreste no vacilan en tomar partido y emiten un comunicado:

"Deploramos y condenamos todas las injusticias contra los trabajadores, sea en materia de salarios, sea ba-- jo la forma de presiones ejercidas contra las organi-- zaciones de clase o de innumerables transgresiones de las 'leyes de trabajo y del estatuto de la tierra'."
(18)

Dom Hélder usa palabras inusuales dentro de la jerarquía -- eclesiástica. Su pensamiento es directo, comprometido. Su acti-- tud es innovadora: habla de concientizar para no caer en el "asig-- tencialismo", pues no se trata de dar o regalar, sino de reali-- zar la promoción humana y abolir los mecanismos que producen la miseria. Afirma que el hombre, para liberarse de la miseria, -- debe hacer una revolución, no como lucha armada, sino como un -- cambio radical y rápido. (19)

es compromiso histórico. No hay concientización sin compro-- miso histórico. De ahí que la concientización sea también conciencia histórica. Es inserción crítica en la historia. Implica que los hombres asuman el rol de sujetos hacedores del mundo; rehacedores del mundo; pide que los hombres ---- creen su existencia con el material que la vida les ofrece, y por esto por lo que mientras más concientizados, más exis-- ten" en "Concientizar para liberar", Contacto no. 1, 1971.

(18) Hélder Cámara, Op. cit. p.49.

(19) Asimismo, el arzobispo comienza a señalar con insistencia -- la situación antievangélica: "la pobreza es tolerable, pero la miseria es una afrenta a la creatura humana y una inju-- ria al Creador". Ibid. pp.22-23.

Los pronunciamientos de Dom Hélder son cada vez más amplios en su margen de recepción y más influyentes. Es de los primeros entre los clérigos de Latinoamérica, en hablar sobre la liberación en el plano social. En agosto de 1966, en la ONU, el arzobispo decía:

"Mis hermanos: al traerles este mensaje, al transmitirles este pedido no sería sincero con ustedes ni conmigo mismo si no agregara una palabra final: liberación económica es indispensable como complemento de la liberación política, ella no agota las necesidades humanas, ella no implica aún la libertad total del hombre, profundicen en este pensamiento. ¡Sólo los santos son totalmente libres!" (20)

La nueva posición asumida conduce a casos de radicalismo -- político como el proceso seguido por Camilo Torres, sacerdote sociólogo, egresado de la Universidad de Lovaina. Con una sensibilidad extraordinaria, un sentido crítico agudo y audaz analiza la realidad colombiana. Al descubrir la imposibilidad de solucionar los problemas por la vía pacífica, Camilo optó por la lucha armada. Emitió un comunicado que decía:

"Como colombiano, porque no puedo ser ajeno a las luchas de mi pueblo; como sociólogo, porque gracias al conocimiento científico que tengo de la realidad, he llegado al convencimiento de que las soluciones técnicas y eficaces no se logran sin una revolución; como cristiano, porque la esencia del cristianismo es el amor al prójimo y solamente por la revolución puede lograrse el bien de la mayoría; como sacerdote, porque la entrega al prójimo que exige la revolución es un requisito de caridad fraterna, indispensable para realizar el sacrificio de la misa, que no es ofrenda individual de todo el pueblo de Dios por intermedio de Cristo". (21)

Camilo Torres fue muerto el 15 de febrero de 1966, por una

(20) Ibid. p.59.

(21) Hugo Latorre, Op. cit. pp.54-55.

patrulla militar. Su influencia en la teología de la liberación fue evidente, ya que concebía a la teología como praxis, guiada por el imperativo cristiano del amor al prójimo. (22)

La línea que había trazado el Vaticano II tuvo otro avance importante en el proceso que había iniciado la Iglesia, con la encíclica de Paulo VI, la Populorum Progressio, del 26 de marzo de 1967. Es ésta una visión de la injusticia social desde los países desarrollados. Esto significa que las soluciones para erradicar la injusticia que la relación desarrollo-dependencia provoca, debe superarse con la buena voluntad de los países desarrollados y de los hombres que dominan los países pobres. La Encíclica propone un "desarrollo integral" que consiste no sólo en un crecimiento económico, sino en una promoción de todas las aptitudes y cualidades del hombre. Destaca algunos puntos importantes que reiteran y aventajan, en un sentido progresista, las concepciones emitidas en las encíclicas de los pontífices precedentes sobre la cuestión social. Esto repercutirá notablemente en América Latina para forjar con más consistencia un argumento más completo para la acción contra la situación de injusticia. Queda sin embargo, sin interés la forma en que la Populorum Progressio propone lograr el "desarrollo integral", pues se reduce a exhortar a los poderosos para que dejen de actuar injustamente y ayuden a los débiles.

La Encíclica es un avance, un nuevo estímulo a los clérigos de América Latina en su trabajo de transformación social. La crítica al liberalismo es uno de los puntos centrales:

"(...) Desgraciadamente -expresa Paulo VI- un sistema se ha edificado bajo estas condiciones nuevas de la sociedad que consideraba el provecho como motivo esencial del progreso económico, la concurrencia como la

(22) Cf. Martín de la Rosa, "La teología de Camilo Torres", en Christus no.438. mayo 1972.

suprema ley de economía, la propiedad privada de los bienes de producción como un derecho absoluto sin límites ni obligaciones sociales. Este liberalismo conducía a la dictadura". (23)

Asimismo, se realiza la necesidad de trabajar para transformar la realidad:

"Qué se oiga bien: la situación actual debe ser afrontada con coraje y las injusticias que ella trae consigo combatidas y vencidas. El desarrollo exige transformaciones audaces, profundamente innovadoras. Reformas urgentes deben ser empresas sin retraso". (24)

Un aspecto clave tratado por Paulo VI es el de la propiedad. Aquí se desautoriza la posesión incondicional de los bienes materiales y se sitúa a la propiedad en función de las necesidades sociales. Lo novedoso en esta parte es la expropiación, que debe realizarse cuando el bien común lo exija:

"La tierra ha sido dada a todos y no sólo a los ricos' esto es, que la propiedad privada no constituye para nadie un derecho incondicional y absoluto. Nadie está autorizado para reservar para su uso lo que sobrepase a su necesidad, cuando a los otros les falte lo necesario (...) El bien común exige, entonces, algunas veces la expropiación". (25)

La Encíclica manifiesta que los pueblos jóvenes o débiles - deben ser los artífices de su propio destino para que todos ellos lleguen a la construcción de un mundo mucho mejor, y que tienen derecho a la plena independencia y a seguir su propia vocación. (26)

En síntesis, la Populorum Progressio es un paso más en la reflexión sobre la toma de posiciones de la Iglesia latinoameri-

(23) Paul VI, Le développement des peuples "Populorum Progressio", Paris, Ed. du Centurion, 1967, p.75.

(24) Ibid., p.78.

(25) Ibid., p.73.

(26) Ibid., p.103.

cana. Después de la Encíclica y basándose en ella, dieciocho -- obispos del Tercer Mundo emiten un manifiesto para "precisar los deberes de los obispos a sus sacerdotes y fieles y para dirigir a nuestros hermanos del tercer mundo palabras de aliento". (27) En este comunicado es en donde ya se siente el cambio en el manejo del lenguaje episcopal. Aunque se cita al "desarrollo integral", aludiendo a la encíclica de Paulo VI, se usa ya el binomio opresión-liberación, en vez de subdesarrollo-desarrollo. Además, se plantea como necesario un proceso revolucionario al que la Iglesia no debe rechazar, sino asumir como exigencia del Evangelio.

"Un impulso irresistible -expresaron los obispos- mueve a estos pueblos hacia su promoción para liberarse - de todas las fuerzas de opresión (...) Desde el punto de vista doctrinal la Iglesia sabe que el Evangelio -- exige la primera y radical revolución: la conversión, la transformación total del pecado en la gracia, del egoísmo en amor, del orgullo en servicio humilde -y esta conversión no es solamente interior y espiritual, - sino que se dirige a todo hombre, corpóreo y social al mismo tiempo que espiritual y personal". (28)

Ya en un plano político de transformación de estructuras, - los obispos no vacilan en decir cuando debe cambiarse un sistema y cual es el papel de la Iglesia en este cambio:

"En el momento en que un sistema deja de asegurar el bien común en beneficio del interés de unos cuantos, - la Iglesia debe, no solamente denunciar la injusticia, sino además separarse del sistema inicuo, dispuesta a colaborar con otro sistema mejor adaptado a las necesidades del tiempo y más justo". (29)

Y más aún, los obispos del tercer mundo llegan a pronunciar

(27) "Manifiesto de obispos del tercer mundo" En Respuesta al -- al clamor de los pobres, Argentina, Búsqueda, 1968. El documento fue firmado por nueve obispos brasileños, un colombiano, un argentino, un egipcio, un libanés, un laosiano, - un chino, un indonesio, uno de Oceanía y un yugoeslavo.

(28) Ibid. pp. 10-11.

(29) Ibid. p. 13.

se contra el capitalismo y en favor del socialismo:

"(...) la Iglesia, desde hace un siglo ha tolerado al capitalismo con el préstamo a interés legal, y con otros usos, poco conformes con la moral de los profetas y el Evangelio. Pero ella no puede menos que regocijarse al ver aparecer en la humanidad otro sistema social menos alejado de esta moral (...) Los cristianos tienen el deber de mostrar que el verdadero 'socialismo' es el cristianismo integralmente vivido, en el justo reparto de los bienes y la igualdad fundamental de todos". (30)

Con el manifiesto de los obispos queda preparado el terreno para Medellín, de donde surgirán los primeros textos teológicos latinoamericanos de la actualidad.

La participación de la Iglesia en el movimiento de liberación se hace necesaria para su conservación. Hélder Cámara con una visión clara sobre la situación latinoamericana lo indica:

"Es fácil afirmar que América Latina es 'el' continente católico y la reserva del cristianismo para todo el mundo. Las masas latinoamericanas -con nosotros, sin nosotros y contra nosotros- abrirán un día los ojos. Hoy ya no hay pueblos aislados, ya no hay barreras. Los medios de comunicación se rien de todo intento de aislamiento. El día en que esto llegue, ay del cristianismo si las masas tienen la impresión de haber sido abandonadas a consecuencia de la connivencia de la Iglesia con los ricos y los poderosos". (31)

La época conciliar es, pues, cuando varios teólogos latinoamericanos y obispos coordinan esfuerzos para colaborar "en un clima eclesial de apertura y de pensamiento teológico creados y de grandes inquietudes, lo cual facilitó el que algunos teólogos de nuestros países empezaran a reunirse y trabajar teológicamente con la originalidad de nuestra situación cultural". (32) La primera reu-

(30) Ibid. p.17.

(31) Hélder Cámara, "Los pecados del mundo", en Respuesta al clamor de los pobres, Argentina, Búsqueda, 1968, pp.52-53.

(32) Roberto Oliveros, Op. cit. p.57.

nión de este tipo, y punto de partida, fue en Petrópolis, Brasil, en marzo de 1964, cuyo propósito fue el conocerse e intercambiar ideas, despertar una actitud de interés activo en la investigación teológica de la problemática de la Iglesia latinoamericana, proyectar un curso de teología para profesores de América Latina a cargo de algunos grandes maestros europeos y la elección de -- los temas del curso. (33)

Posteriormente, hubo muchas reuniones en el siguiente año, entre las que destacan: la de La Habana, en julio, sobre renovación pastoral; en Bogotá, en junio y julio; en Cuernavaca, en julio y agosto.

Entre 1966 y 1968, hay una gran efervescencia de varios grupos cristianos que produce hechos y documentos que apuntan hacia cambios estructurales de la Iglesia y la sociedad. Entre los documentos importantes, sobresale la Carta de los Provinciales de América Latina de la Compañía de Jesús, publicada desde Río de Janeiro, en mayo de 1968, donde sentencian:

"La mayor parte de los habitantes del continente se hallan en una situación de miseria, cuya injusticia, con frase de Paulo VI 'exige en forma tajante castigo de Dios' (...:)El problema social de América Latina es el problema del hombre mismo. La época que vivimos en -- A.L. es un momento de la historia de la salvación. Por eso nos proponemos dar a este problema una prioridad absoluta en nuestra estrategia apostólica. Más aún, queremos concebir la totalidad de nuestro apostolado en función de este problema. Esperamos así participar en la medida de nuestras fuerzas, en la búsqueda común de todos los pueblos, cualesquiera que fueran su ideología o su régimen, hacia una sociedad más justa, más libre, más pacífica". (34)

(33) Ibid. pp.57-58.

(34) Ibid. pp.78-79.

Las reuniones de los diversos departamentos del CELAM, anteriores a la Reunión General de Medellín, contribuyen de manera importante en el estudio de la pastoral misionera, la eclesiología, la pastoral social, etc. Asimismo, también las reuniones ordinarias del organismo son pasos hacia delante en la preparación de Medellín, destaca la reunión de Mar de la Plata.

B. TEORIA DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

En la víspera de la Reunión de Medellín, Gustavo Gutiérrez, junto con otros teólogos, formula los primeros elementos teóricos de la teología de la liberación, cuyo fundamento es la praxis (ortopraxis) en la transformación social, tomando una noción de Iglesia que evoluciona a la par de la noción de salvación y en donde define a la Iglesia como Pueblo de Dios. Otro punto importante de este discurso es la abolición de la dualidad natural-sobrenatural, hecho que permite la secularización, que exige a los cristianos su participación en las tareas temporales.

Así señala Gutiérrez la exigencia del cristianismo:

"La fe en un Dios que nos ama y que nos llama al don de la comunión plena con Él y de la fraternidad entre los hombres, no sólo no es ajena a la transformación del mundo sino que conduce necesariamente a la construcción de esa fraternidad y de esa comunión en la historia. Es más, únicamente haciendo esta verdad se verificará, literalmente hablando, nuestra fe. De ahí el uso reciente del término que choca todavía a algunas sensibilidades, de ortopraxis". (1)

Gutiérrez establece la diferenciación de la teología tradicional (interpretación, elaboración y ordenación de las verdades de la religión) y de la nueva teología. Apunta sobre el sentido crítico de esta última:

"La teología debe ser un pensamiento crítico de sí misma, de sus propios fundamentos. Sólo eso puede hacer de ella un discurso no ingenuo, consciente de sí misma, en plena posesión de sus instrumentos conceptuales. Pero no es únicamente a este punto de vista, de carácter epistemológico, al que aludimos cuando hablamos de la teología como una reflexión crítica. Nos referimos, también a una actitud lúcida y crítica respecto de los condicionamientos económicos y socioculturales de la vida y reflexión de la comunidad cristiana, no tenerlos

(1) Gustavo Gutiérrez, Teología de la liberación, perspectivas, Salamanca, Sígueme, 5a. ed., 1974, p.33.

en cuenta es engañarse y engañar. Pero, además y sobre todo, tomamos esa expresión como la teoría de una práctica determinada. La reflexión teológica sería entonces, necesariamente, una crítica de la sociedad y de la iglesia, en tanto que convocadas e interpeladas por la palabra de Dios; una teoría crítica, a la luz de la palabra aceptada en la fe, animada por una intención práctica e indisolublemente unida, por consiguiente, a la "praxis histórica". (2)

La teología de la liberación, entonces, debe enmarcarse en una actitud profética, es decir, que mediante el análisis de los acontecimientos históricos descubra y proclame el sentido de éstos para la edificación del reino de Dios.

Gutiérrez define a la teología de la liberación de la siguiente manera:

"La teología como reflexión crítica de la praxis histórica es así una teología liberadora, una teología de la transformación liberadora de la historia de la humanidad y, por ende, también, de la porción de ella -reunida en ecclesia- que confiesa abiertamente a Cristo. -- Una teología que no se limita a pensar el mundo, sino que busca situarse como un momento del proceso a través del cual el mundo es transformado: abriéndose -en la -- protesta ante la dignidad humana pisoteada, en la lucha contra el despojo de la inmensa mayoría de los hombres, en el amor que libera, en la construcción de una nueva sociedad, justa y fraternal- al don del reino de Dios". (3)

Un aspecto trascendental de la teología de la liberación es la aceptación y manejo de las ciencias sociales para circunscribir la acción derivada del pensamiento teológico en la realidad social. Hugo Assman, también iniciador de esta reflexión, establece esta relación:

"El punto de partida contextual de una 'teología de la

(2) Ibid. p.34.

(3) Ibid. pp.40-41.

liberación' es la situación de dependencia y división, - en que se encuentran los pueblos del tercer mundo. La - crítica al desarrollismo por el análisis de sus frac-- sos, sirve de localización más caracterizada de la ex-- periencia cristiana sobre la cual se debe reflexionar. Con esto no se pretende limitar la noción de 'libera--- ción' a este contexto específico. Pero este contexto - es tomado como primera referencia no sólo porque se -- busca una 'teología latinoamericana' (que es una de las razones) sino también porque esta situación histórica - de dos tercios de la humanidad incide, como desafío so-- bre el propio sentido histórico del cristianismo y cues-- tiona radicalmente la misión de la Iglesia". (4)

De esta manera, el concepto de teología de la liberación se refiere a la teoría que expone la necesidad de la transformación del mundo en sentido de la correcta aplicación de la doctrina - de Cristo al término ortopraxis.

El cuerpo teórico no es estático para la teología de la libe-- ración en el sentido de considerar la crítica no sólo a la reali-- dad sino a sus propios fundamentos, lo que permitirá adaptarse a las condiciones históricas y a la vez proyectar a través de la práctica el proceso de liberación que significa alcanzar una so-- ciedad justa.

Por lo tanto, se acepta la revolución social como medio de - transformación, lo que implica la posibilidad de alianza con las clases marginadas. A partir de esta concepción se delinearán las dos posiciones de la Iglesia latinoamericana: la progresista y la conservadora. Estas reflejan la contradicción inherente de la - Iglesia como institución ideológica.

La teología de la liberación pudo ser elaborada debido al --

(4) Roberto Oliveros, Op. cit. p.187.

clima de libertad que hubo en la Iglesia latinoamericana por el Vaticano II. Se vivía, además, en el plano ideológico con una actitud de discusión abierta. No había el endurecimiento ideológico que ocurrió posteriormente; "la teología de la liberación nació de una necesidad concreta de dar un respaldo teológico, -- cristiano, a los cristianos que se comprometían: era necesario -- acompañarlos, iluminar su acción". (5)

Dentro de la teología de la liberación, aparentemente existen tres tendencias que no son excluyentes: La primera insiste más en su discurso teológico, en la praxis liberadora de los cristianos y de la Iglesia, su método parte más bien de la noción -- histórica de la liberación, para de ahí espalmar con la realidad latinoamericana y llegar a la praxis; la segunda da más importancia al proceso histórico latinoamericano, a la religiosidad popular como factor de liberación, a la búsqueda de las virtualidades del pueblo oprimido más que la ideología; la tercera insiste más en el factor económico; en el conflicto de las clases sociales, en las ideologías, a las que confronta críticamente con la fe. (6)

Una de las caracterizaciones más importantes de la teología de la liberación es la aceptación del marxismo como instrumento científico de análisis. Así lo reconoce Gustavo Gutiérrez:

"A esto se añade la influencia del pensamiento marxista centrado en la praxis, dirigido a la transformación del mundo (...) Son muchos los que piensan, por eso, -- con Sartre que 'el marxismo como marco formal de todo pensamiento filosófico de hoy, no es superable'. Sea -

- (5) Juan Luis Segundo, "Condicionamientos actuales de la reflexión teológica en Latinoamérica", en Liberación y Cautiverio, México, Encuentro Latinoamericano de Teología, 1975, p. 23.
- (6) Segundo Galilea, La teología de la liberación, ensayo de síntesis, Bogotá, Indo-American Press Service, 1976.

como fuere, de hecho, la teología contemporánea se halla en insoslayable y fecunda confrontación con el marxismo". (7)

Es en este punto, donde más se centran las críticas a la teología de la liberación, pues quienes la rechazan argumentan que el marxismo es inaceptable y contrario al Evangelio por la violencia y el ateísmo que pregona. Mons. López Trujillo, en su crítica al pensamiento teológico indica que la liberación debe ser ante todo, del pecado. Afirma que Cristo se sitúa más allá de la alternativa: revolución vs. orden establecido y que los pobres no deben ser entendidos como los proletarios, cuya acción debe encaminarse no para "tumbar a los ricos", puesto que no es un imperativo del Evangelio.

"La Pascua de Cristo -escribe López Trujillo- es el misterio de la libertad: 'Para ser libres nos libertó Cristo' (Gal. 5,1; Rom. 6,3-11; Col. 2,12). Nos liberta en la verdad (Jn. 8,32), del pecado y de la muerte, de nuestro egoísmo, nos vuelve hombres que vivimos del Espíritu (Pneumáticos) (...) El hombre recreado por la Muerte y Resurrección del Señor, es el hombre integralmente liberado. Esta liberación penetra todos los aspectos de su ser y transforma necesariamente las estructuras del pecado". (8)

En este sentido la liberación se debe lograr antes que nada por medio de una actitud espiritual que repercutirá en la modificación de las estructuras sociales. López Trujillo asienta que la Iglesia, como institución divina no debe comprometerse con la revolución, sino que debe dedicarse a la formación del hombre nuevo, pero diferente al que pretende el marxismo:

"El verdadero hombre -expresa López Trujillo- es una conquista posible por la gracia del Señor. El hombre nuevo que indica San Pablo no es el 'hombre nuevo' que presenta el marxismo, aunque en uno y otro vibra un afán de liberación". (9)

(7) Op. cit. pp. 31-32.

(8) Alfonso López Trujillo, La liberación y el compromiso del cristiano ante la política, Bilbao, Mensajero, 1973, p.22.

(9) Ibid. p.43.

Así, las principales objeciones a la teología de la liberación se enmarcan en un esquema espiritualista, es decir, que la evangelización, como misión específica de la Iglesia está ordenada a suscitar en el corazón de los hombres la fe; ésta entraña primeramente una conversión y participa y comulga con la vida de Dios, por lo cual se transforman los individuos y la sociedad. De esta manera se afirma que la teología de la liberación no es teología porque padece una pobreza doctrinal y epistemológica, y más bien es sociología. (10)

Asimismo, se le acusa de tomar la Escritura y la Tradición como fuentes de inspiración liberadora; de no tomar en cuenta la Doctrina Social de la Iglesia; de utilizar la teología en función de los intereses de las clases populares; de pretender la subversión del orden político y eclesial, sin proponer alternativa.

La inauguración de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano por el Papa Paulo VI parecía ser una legitimación del poder establecido en América Latina. Hubo un alud de manifestaciones de rechazo a la presencia papal en el continente, pues la incipiente transformación de la Iglesia latinoamericana sería detenida y, en cambio, robustecida la posición tradicional de ésta.

La Conferencia de Medellín se realizó del 26 de agosto al 6 de septiembre de 1968. No se preveían cambios importantes. Sin embargo, surgió una sorpresiva actitud de compromiso de los

(10) Cf. Juan Gutiérrez González, Teología de la liberación, evaporación de la teología, México, Jus, 1975.

obispos. Los análisis fueron hechos en función de la realidad económica, social y política de América Latina. Las conclusiones son, sin precedentes, únicas, por la autocrítica y el compromiso asumidos.

Los históricos documentos dan el último toque a la renovación teológica, que venía configurándose desde el Vaticano II. Su mensaje reanima las esperanzas de una Iglesia más entendida de la realidad social, más participativa en las transformaciones sociales:

"No basta por cierto reflexionar -afirman los obispos-, lograr mayor clarividencia y hablar; es menester obrar. No ha dejado de ser esta la hora de la palabra, pero se ha tornado, con dramática urgencia, la hora de la acción. Es el momento de inventar con imaginación creadora la acción que corresponde realizar, que habrá de ser llevada a término con la audacia del Espíritu y el equilibrio de Dios. Esta asamblea fue invitada a 'tomar decisiones y a establecer proyectos, solamente si estábamos dispuestos a ejecutarlos como compromiso personal nuestro, aun a costa de sacrificio'." (Introducción, 3)

La temática tratada es novedosa y profunda. A la vez que se analiza en forma seria la problemática social, se reflexiona a la luz de las Escrituras. Destaca el tópico de la liberación en los documentos episcopales:

"Así como otrora Israel, el primer Pueblo, experimentaba la presencia salvífica de Dios cuando lo liberaba de la opresión de Egipto, cuando lo hacía pasar el mar y lo conducía hacia la tierra de la promesa, así también nosotros, nuevo Pueblo de Dios, no podemos dejar de sentir su paso que salva, cuando se da 'el verdadero desarrollo, que es el paso, para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas, a condiciones más humanas'." (Introducción, 6)

Las críticas al statu quo es uno de los elementos más trascen

dentes que los obispos tratan. Queda expresada la inconformidad de los prelados sobre la actitud de las clases dominantes - en el continente, que se han valido de argumentaciones ideológicas para preservar su poder, aun en contra de las enseñanzas genuinas de la Iglesia:

"El sistema empresarial latinoamericano y, por él, la economía actual, responden a una concepción errónea sobre el derecho de propiedad de los medios de producción y sobre la finalidad misma de la economía. La empresa, en una economía verdaderamente humana, no se identifica con los dueños del capital, porque es fundamentalmente comunidad de personas y unidad de trabajo, que necesita de capitales para la producción de bienes. Una persona o un grupo de personas no pueden ser propiedad de un individuo, de una sociedad, o de un Estado". (Justicia, III, 10)

Los documentos establecen con claridad las exigencias para una auténtica paz. Señalan que la violencia obedece a una situación de injusticia, de pecado, que se ha generado por las diferentes formas de opresión que sufre el hombre latinoamericano. En esto consiste la violencia institucionalizada: la estructuración injusta que forman las clases dominantes para explotar a las masas.

Por tanto, para lograr la paz es menester terminar con la injusticia. Así lo asientan los obispos:

"a) La paz es, ante todo, obra de justicia. Supone y exige la instauración de un orden justo en el que los hombres puedan realizarse como hombres, en donde su dignidad sea respetada, sus legítimas aspiraciones satisfechas, su acceso a la verdad reconocido, su libertad personal garantizada. Un orden en el que los hombres no sean objetos, sino agentes de su propia historia. Allí, pues, donde existen injustas desigualdades entre hombres y naciones se atenta contra la paz.

b) La paz en América Latina no es, por lo tanto, la simple ausencia de violencia y derramamiento de sangre. La opresión ejercida por los grupos de poder puede dar

la impresión de mantener la paz y el orden, pero en realidad no es sino 'el germen continuo e inevitable de -- rebeliones y guerras' (...) La paz, en segundo lugar, es un quehacer permanente. La comunidad humana se realiza en el tiempo y está sujeta a un movimiento que implica constantemente cambio de estructuras, transformaciones de actitudes, conversión de corazones (...)

c) La paz, finalmente, fruto del amor, expresión de -- una real fraternidad entre los hombres: fraternidad --- aportada por Cristo, Príncipe de la Paz, al reconciliar a todos los hombres con el Padre. La solidaridad humana no puede realizarse verdaderamente sino en Cristo -- quien da la paz que el mundo no puede dar (...) La paz con Dios es el fundamento último de la paz interior y - de la paz social. Por lo mismo, allí donde dicha paz - social no existe; allí donde se encuentran injustas desigualdades sociales, políticas, económicas y cultura-- les, hay un rechazo del Señor mismo". (Paz, II, 14)

Son estos documentos la fuente de inspiración de la comunidad eclesial latinoamericana que opta por los cambios radicales de la sociedad y de la Iglesia.

Algunas líneas pastorales que se propusieron los obispos fueron las siguientes:

"Despertar en los hombres y en los pueblos, principalmente con los medios de comunicación social, una viva conciencia de justicia, infundiéndoles un sentido dinámico de responsabilidad;

Defender, según el mandato evangélico, los derechos de los pobres y oprimidos, urgiendo a nuestros gobiernos y clases dirigentes para que eliminen todo cuanto destruya la paz social: injusticias, inercias, venalidad, insensibilidad;

Denunciar enérgicamente los abusos y las injustas consecuencias de las desigualdades excesivas entre ricos y pobres, entre poderosos y débiles, favoreciendo la - integración;

Hacer que nuestra predicación, catequesis y liturgia, tengan en cuenta la dimensión social y comunitaria del cristianismo, formando hombres comprometidos en la ---

construcción de un mundo de paz (...)

Alentar y elogiar las iniciativas y trabajos de todos aquéllos que, en los diversos campos de la acción, -- contribuyen a la creación de un orden nuevo que asegure la paz en el seno de nuestros pueblos". (Paz, III, 21-33)

Con los documentos de Medellín se proyectan grupos eclesiales y sacerdotales que cuestionan el papel y la figura del sacerdote en la sociedad latinoamericana. Se manifiestan por un sacerdote solidario, de servicio desinteresado a los demás y no -- como como alguien privilegiado.

En Argentina surge el movimiento "Sacerdotes para el Tercer Mundo". En este país, la cuestión sacerdotal ha cobrado importancia por dos razones: la alta formación cultural del clero y -- la poca orientación pastoral de los obispos. Estos factores han ocasionado enfrentamientos entre los sacerdotes y la jerarquía -- eclesial.

Este movimiento sacerdotal nace de un encuentro nacional en Córdoba el 1 y 2 de mayo de 1968, donde se tiene como base la -- declaración de los Obispos del Tercer Mundo. Se acordó enviar -- una carta a la Conferencia de Medellín, que decía: "Somos cada -- día más conscientes de que la causa de los grandes problemas que padece el Continente latinoamericano radica fundamentalmente en el sistema político, económico y social imperante en la casi -- totalidad de nuestros países". (12)

El grupo "Golconda" se formó en Colombia desde 1965, a partir del compromiso de Camilo Torres, pero nunca se organizó plenamente. Sólo en junio de 1968 se reunieron 50 sacerdotes de todo el país en una finca, Golconda del Municipio de Viota, para -- estudiar la encíclica Populorum Progressio. En diciembre del -- mismo año tuvo lugar el II Encuentro del grupo, auspiciado por --

(12) Enrique Dussel, Historia de la Iglesia... Op. cit. p.303.

Mons. Gerardo Valencia. De ahí emanó el "Documento de Buenaventura", que se inspira en la Gaudium et Spes y en las conclusiones de Medellín; concluye, el documento, en que es necesario --- "comprometernos cada vez más en las diversas formas de acción revolucionaria contra el imperialismo y la burguesía neocolonial, evitando caer en actitudes meramente contemplativas y, por lo tanto, justificadoras". En 1970, luego de la represión generalizada contra el grupo, Mons. Valencia, en Nueva York, declaró: -- "No podemos permanecer indiferentes ante la estructura capitalista que condena a la población de Colombia y de América Latina a la más terrible frustración e injusticia (...) Definitivamente me proclamo socialista y revolucionario". (13)

El ONIS (Oficina Nacional de Investigación Social), grupo sacerdotal peruano fundado por sesenta sacerdotes, emitió un documento donde califican de grave la situación sociopolítica del país y hacen una petición a la jerarquía para que se comprometa y se solidarice con los pobres. En 1969, 330 sacerdotes de todas las diócesis del país envían a la Conferencia Episcopal, que se realizaba en ese tiempo, una carta donde demandan la separación de la Iglesia y el Estado; la renuncia al uso de vestidos ornamentales, a títulos de dignidad militar, etc.

La determinación de la II Conferencia Episcopal de apoyar más la creación y el impulso de Comunidades Eclesiales de Base (CEB) fue uno de los hechos más importantes para difundir las enseñanzas de Medellín.

Estos grupos aparecen como el lugar o la estructura donde la pastoral latinoamericana cimenta sus esfuerzos de Evangelización. Las CEB son pequeños grupos, desde dos individuos hasta un máximo de 100 a 150. Estos se relacionan personalmente para

(13) Ibid. p.309.

establecer afecto, como en la familia. El significado de estos grupos consiste en: "1) saberse hermanos según el Evangelio; 2) tener unos en los otros la relación de hermanos; 3) aceptar valientemente las consecuencias que esto entraña para la vida social". (14) Las CEB son grupos eclesiales, pero no son grupos bíblicos, ni de reflexión, ni carismáticos. Desde su identidad propia:

"son grupos eclesiales de gente del pueblo que forman verdaderamente comunidad, comunidad cristiana eclesial, que analizan su realidad, la reflexionan a la luz de la fe y se comprometen a luchar por transformarla liberadoramente. Su vida-actuar es celebrada en la Fe, se orienta a la transformación de la Iglesia misma y de la sociedad. Todo esto en el seno del pueblo mismo, - en el compromiso con el pueblo todo". (15)

Las CEB, desde entonces, se han constituido en el elemento más dinámico en el laicado, de renovación teológica y de acción hacia el cambio social.

Con este impulso de renovación teológica se gestan movimientos eclesiales que tienen importantes repercusiones en algunos países latinoamericanos. A continuación se exponen tres casos significativos.

(14) Segundo Galilea, "La fraternidad cristiana", en Servir, Año VI, núm.26, abril 1970, p.122.

(15) Arnaldo Zenteno, "Lo que son y lo que no son las Comunidades de Base", en Christus, mayo 1980.

CAPITULO III**AMERICA LATINA Y LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION**

A. BRASIL

La Iglesia del Brasil ha representado a lo largo de la historia del país, un papel de primera importancia en distintos aspectos de la vida social. Esta institución es relevante a nivel mundial y, sobre todo, en América Latina porque es la Iglesia -- que más bautizados tiene y porque ha sido la vanguardia y la iniciadora en los acontecimientos recientes que han llevado a la -- jerarquía eclesial, de más de 300 obispos, a desapegarse de los marcos institucionales y de los privilegios que solía tener.

Hace un poco más de 15 años, un autor decía lo siguiente de la Iglesia brasileña:

"La religión más extendida es el catolicismo, con un clero como defensor de los intereses de la burguesía y los latifundistas, que dicen practicarla mientras su comportamiento se aparta totalmente del cristianismo".
(1)

Hoy las cosas han cambiado. Gran parte de los clérigos, -- desde la alta jerarquía hasta las religiosas, ha tenido un proceso de cambio sustancial. Aunque las actividades de la institución han sido similares a las de otros países de Latinoamérica, en cuanto a la unión y alianza con las clases dominantes y con el Estado, se diferencia por la gran cantidad y calidad de cardenales, obispos, sacerdotes, religiosos, dirigentes de asociaciones laicas y ciudadanos que han optado por la lucha contra el -- orden injusto a pesar de la agresión y represión de quienes sostienen el sistema.

(1) Gumersindo Martínez, Brasil, La Habana, Casa de las Américas, 1964, p.49.

La trascendencia del cambio de la Iglesia en el país se debe a que ésta ha sido factor fundamental en la conformación de la sociedad brasileña y, por tanto, su poder encaminado hacia la transformación de las estructuras sociales evidentemente será -- una amenaza muy seria. Tal es la relevancia de la institución -- que Luis E. Wanderley señala:

"En la realidad brasileña, con el peso histórico de -- las aproximaciones entre Iglesia y Estado, la ideología dominante -- incluso no siendo religiosa -- está impregnada de catolicismo". (2)

Como ente de poder la Iglesia ha tenido enfrentamientos con el Estado, sobre todo cuando sectores representativos del gobierno o de las clases dominantes han tratado de entrometerse en asuntos eclesiásticos, sea de naturaleza teológica o de organización, en nombre de la ortodoxia. En la historia del país siempre ha habido tensiones entre la Iglesia y el Estado, pero no de tal intensidad que se llegue al rompimiento. Hubo expulsiones, represiones y persecuciones abiertas o veladas. (3) Sin embargo, anteriormente se daban como hechos aislados, en forma individual. En cambio, desde hace pocos años, en la presente situación, el enfrentamiento ha sido el más duro y directo de la historia del Brasil. Actualmente, la Iglesia legitimadora del orden establecido se ha transformado en condenadora e impugnadora del actual -- sistema.

Por esta razón, la Iglesia tiende hacia una separación y -- una autonomía más completas para mantener una posición más com--

(2) Luis E. Wanderley, "Notas introductorias para un análisis de las relaciones Iglesia/Sociedad en Brasil", en Revista Mexicana de Sociología, Vol. XLI, núm. 1, enero-marzo, 1979, -- p.147.

(3) Loc. cit.

bativa.

El poder político y económico de la Iglesia, obtenido a través de más de cuatro siglos se vuelve contra el sistema que lo originó. Para imaginar lo que la Iglesia representa, Marcio -- Moreira, hablando del nuevo papel de la Iglesia, apuntó:

"La Iglesia tiene una inmensa red de comunicaciones, -- posee decenas de estaciones de radio y librerías. Tiene una audiencia asidua de casi 10 millones de personas. Es propietaria de miles de edificios que pueden servir de escondite o puntos de contacto. Controla -- 14 mil hombre disciplinados y 40 mil mujeres obedientes (...) Pero sobre todo tiene todavía mucha influencia sobre la clase media urbana". (4)

La transformación de la Iglesia brasileña se gesta a principios de la década de los sesenta, cuando Juan XXIII ya expresaba la necesidad de cambios. Las modificaciones, a raíz del Vaticano II, en Brasil son radicales. En ninguna otra parte como ahí se comienza a pugnar por erradicar la injusticia.

El trabajo de la Iglesia progresista en la pastoral social se inicia en las actividades donde más ha penetrado la institución: la educación y las organizaciones laborales. Pero también comienza el combate contra esta postura de la Iglesia. La primera acción ideológica en contra es la promoción del padre Payton, proveniente de Estados Unidos, denominada "Cruzada de la -- Familia" (5) que consiste en exhortar masivamente a todos los católicos para que recen en familia para permanecer unidos y para liberar al mundo del comunismo. Dicha obra ha continuado en to-

(4) Marcio Moreira, Un grano de mostaza, el despertar de la revolución brasileña, La Habana, Casa de las Américas, 1972, --- p.237.

(5) Carlos de Azevedo, "La revolución en la iglesia en Brasil", en América Latina, no.10, 1980, Ed. Progreso, Moscú.

da Latinoamérica.

Entre las causas principales de la nueva posición que asume el clero, sobresale la preocupación de éste por detener la -- creciente indiferencia hacia el catolicismo de una gran parte de los brasileños. Este hecho se descubrió en investigaciones de -- organismos eclesiásticos. El resultado fue que el catolicismo -- era más aparente que real, puesto que la asistencia a actos reli -- giosos y el cumplimiento de obligaciones litúrgicas era muy baja en relación con el número de bautizados. Esto "demostraba que -- la realidad religiosa y las cifras de los censos son cosas muy -- distintas. La mayoría de los que se consideraban 'católicos' -- lo eran apenas por la tradición cultural y, en realidad vivían -- totalmente separados de la iglesia". (6)

Dada la importancia que la Iglesia brasileña tenía para la Santa Sede, este hecho fue impactante. Juan XXIII interviene -- inmediatamente y exige a los obispos brasileños una acción rápida y eficaz para modificar la situación. Así se elabora el Plan Pastoral Conjunto de la Conferencia Nacional del Episcopado Brasileño.

En estas circunstancias, Dom Armando Lombardi, nuncio apostólico de 1954 a 1964, influye notablemente en los trabajos que comienza el clero. Dom Armando tenía una perfecta noción de las necesidades sociales del país y de los defectos de la Iglesia. -- Durante su estadía en Río de Janeiro se crearon 109 diócesis y -- 24 arquidiócesis, lo que duplicó el número de obispos. Pero la

(6) Marcio Moreira, Op. cit. p.219.

actividad más notable fue la designación de muchos curas progresistas para que ocuparan las vacantes creadas. Esto motivó la alteración de la composición política de la jerarquía eclesiástica. (7)

Al tener un apoyo decidido del Vaticano, el clero brasileño inicia su transformación. Ya en 1961 el Episcopado fundó el Movimiento de Educación de Base a partir del método de Paulo Freire. En 1963 se contaba con 7353 escuelas con 15 mil aparatos de radio receptores, 180 mil inscritos con 7500 maestros. La consigna era "viver e lutar", título del texto de lectura. Al año siguiente, el gobernador derechista católico Lacerda hace requisar 3 mil ejemplares por considerarlos subversivos y el mismo gobernador invade la imprenta y retira el abecedario de los obispos. Mons. Tovar, obispo de Aracaju pregunta "¿son acaso subversivas las encíclicas papales?". Por otra parte, Mons. Eugenio Sales, fundador del Movimiento de Educación de Base, propone una reforma cultural y social del ciudadano y del campesino que origina, con el tiempo, la Superintendencia de Desarrollo del Nordeste, y lanza sindicatos rurales, cooperativas de colonización, etc. (8)

En 1963, el cardenal Motta, de Sao Paulo, bendice a los obreros cementeros que desde hace 9 meses estaban en huelga. Así mismo, el Episcopado lanza un mensaje "Sobre la situación del País", donde señala que es necesaria una profunda reforma de las estructuras rurales y de la ciudad. Ante estos movimientos se forma una ofensiva más agresiva de carácter reaccionario. Se --

(7) Ibid. p.238.

(8) Enrique Dussel, Historia de la Iglesia... Op. cit. p.235.

crea la asociación católica Tradición, Familia y Propiedad, que desde su inicio se opone a la anunciada reforma agraria del régimen. (9)

Cuando los militares dan el golpe de Estado, en 1964, la actitud de la Iglesia no es igual. En su mayor parte se inclinó a dar apoyo a los militares, pues, al parecer, había confianza en que comenzarían a resolverse los graves problemas del país.

En estas fechas, Dom Hélder Câmara toma posesión como obispo de Orlinda y Recife. Con este nuevo cargo, Dom Hélder comienza la etapa de pronunciamientos radicales contra el estado de cosas injusto.

Terminado el Vaticano II, en 1965, aunque no mayoritaria, sobresale la corriente progresista del clero brasileño, y es en este año cuando se produce el enfrentamiento directo entre la Iglesia y el Estado. El 11 de mayo, el obispo de Santo André, Dom Jorge Marcos de Oliveira dirige una carta abierta al dictador Castello Branco, en la que pregunta: "¿Hasta cuando el general Hambre esperará para desencadenar una guerra civil?". (10)

El 31 de marzo de 1966, Dom Hélder se niega a celebrar una misa en conmemoración de la revolución de 1964, y del 12 al 14 de julio, en Recife, se realiza la reunión de los obispos del Nordeste a partir de informes de la Acción Católica Obrera del Nordeste y la Juventud Agraria, donde se emite un manifiesto que denuncia y condena las injusticias contra los trabajadores. El 27 de julio se anuncia que los militares prohíben la circulación

(9) Loc. cit.
(10) Ibid. p.238.

del manifiesto por considerarlo comunista. (11) El obispo Jorge Marcos señala que la lucha armada es necesaria porque "el imperialismo y el cristianismo no pueden convivir". (12)

En enero de 1967, tres obispos, 142 sacerdotes católicos y 6 pastores protestantes de Sao Paulo publican un documento dirigido a los jueces del Tribunal Regional de Trabajo, instándolos a hacer justicia a unos 500 obreros despedidos. (13)

Otro conflicto de importancia fue el de la Radio Educadora de Maranhao, bajo la responsabilidad del obispo de Motta e Albuquerque de la diócesis de Sao Paulo, en el mismo año. La radio-difusora fue suspendida por ocho días por haber leído el obispo el 6 de septiembre, día de la independencia, un texto que cuestionaba la independencia real del país. Por este hecho, el obispo Dom Valdir Calheiros de Volta Redonda, protestó enérgicamente. La respuesta no se hizo esperar, el 11 de noviembre se allana el palacio episcopal. (14)

El 10 de octubre, la prensa publica una carta firmada por mil sacerdotes que critica abiertamente la situación del país. -

"Lo que más nos impresiona -exponen los sacerdotes- es que Brasil no es esa tierra cristiana de la que acostumbramos a hablar (...) El Brasil actual es un pueblo asesinado por la mortalidad infantil, la desnutrición, los infrasalarios (...) es un pueblo robado con provecho de un presupuesto militar enorbitante, y por el sistema de asistencia de comercio norteamericano". (15)

En contraposición, la prensa brasileña hizo pública una declaración de los militares que decía: "Llegó el momento de acabar de una vez y para siempre con todas las acciones político---

(11) Loc. cit.

(12) Hugo Latorre, op. cit.

(13) Enrique Dussel, op. cit. p.240.

(14) Ibid. p.241.

(15) Secretariado Latinoamericano, Boletín "Padecerán persecución por mi causa", Lima, octubre 1978. p.81.

ideológicas de algunos de nuestros sacerdotes". (16)

Y efectivamente, esa acción comenzó a realizarse. El 28 de noviembre, en la Cámara de Diputados, se presentó la siguiente memoria: "52 sacerdotes en prisión o exiliados; 20 obispos y más de 200 sacerdotes bajo vigilancia permanente de la policía; los obispos Mons. Picao y Mon. Fragozo constantemente sometidos a -- presiones militares; los diarios de la Acción Católica bajo sospecha y vigilados". (17)

En 1968, es arrestado el sacerdote José Comblin, por exponer las enseñanzas de los documentos de Medellín.

El 26 de mayo de 1969, el padre Henrique Pereira Netto, asesor del Movimiento de Estudiantes Católicos en Recife, es asesi-- nado. Dom Hélder da a conocer una "lista negra" de treinta nombres marcados para la muerte, él entre ellos. El gobierno quiso asegurar su protección y colocó soldados en la puerta de su casa, pero el arzobispo los rechazó: "no puedo aceptar que la misma policía que arresta a mis sacerdotes venga a protegerme". (18)

No obstante los ataques al clero, cada vez más frecuentes y brutales, su posición se fortalece y su acción se activa más. -- Marcio Moreira comenta:

"(...) incluso con su mayoría conservadora, incluso --- abandonando a sus miembros más militantes, la iglesia católica ha sido la única fuerza capaz de limitar la -- represión; y es la única institución legal, nacionalmente organizada, libre del control de los militares". (19)

(16) Carlos de Azevedo, Op. cit. p.64.

(17) Secretariado Latinoamericano, Op. cit. p.82.

(18) Ibid. p.90.

(19) Marcio Moreira, Op. cit. p.229.

El asesinato del padre Pereira es un acontecimiento que agrava el conflicto y disminuye la seguridad de los eclesiásticos. Hay detenciones masivas, asesinatos de líderes obreros y campesinos, estudiantes y ciudadanos militantes. La tortura es una actividad común y extendida, practicada por los organismos policíacos, militares y paramilitares.

La represión es continua. En enero de 1970, el ministro de Educación prohibió en las escuelas públicas la enseñanza de un catecismo aprobado por el Episcopado. El gobierno aduce que es un texto que incita a la subversión; pero a pesar de esta decisión oficial, el cardenal Scherer dio orden de seguir utilizando el manual en las escuelas católicas. El autor del catecismo, el padre Cechin, fue encarcelado y hasta 1978 no había salido de prisión. Se le acusó de haber ayudado a terroristas. (20)

En la década de los setenta no hay cambios sustanciales de la situación. La noche del 22 de septiembre de 1976 fueron secuestrados el obispo de Nova Iguaçu, Dom Adriano Hipólito y su sobrino. Fueron vejados durante algunas horas. Al obispo lo llenaron de pintura roja y lo abandonaron atado de pies y manos en una calle apartada. La Conferencia de Obispos Brasileños emitió un mensaje que decía: "Es una gloria para la Iglesia de Brasil el hecho de que sus hijos sean objeto de la saña de aquéllos que son incapaces de comprender el profundo sentido cristiano -- del compromiso con los oprimidos(...)". (21)

En la noche del 8 de agosto de 1978 un grupo de oficiales invadió la casa de Mons. Casaldáliga de Sao Félix. Se llevaron

(20) Secretariado Latinoamericano, Op. cit. p.94.

(21) Ibid. p.118.

presos a 4 sacerdotes que fueron bárbaramente torturados. (22)

En 1980 se comienza a hablar de la visita de Juan Pablo II al país. El Estado se prepara para que la visita papal sirva para prestigiar al régimen y terminar con el conflicto. La Conferencia de Obispos, por el contrario, deseaba el apoyo del Vaticano en su compromiso con los pobres.

La proposición del Episcopado, para la visita del Papa, era que el viaje del Papa tuviera un carácter primordialmente pastoral -de un jefe de la Iglesia- y no oficial -de un jefe de Estado-. Sin embargo, el Papa llegó a Brasil, en julio, como un jefe de Estado. Como consecuencia de esto, fue el gobierno el más interesado en participar en la organización del viaje. El Papa -- fue recibido por el presidente Baptista Figueiredo en Brasilia y no por los obispos en Fortaleza, como lo habían pensado. (23)

"Por todos lados -comentó un observador- Juan Pablo II suscitó la movilización de millones de brasileños en concentraciones no iguales en la historia del país. Pero el vacío dejado por el Papa fue la ausencia total en sus pronunciamientos de una condenación a la violencia institucionalizada, hecho que desautorizó al Episcopado Brasileño". (24)

Empero, el Papa se vio presionado por las actitudes del pueblo brasileño, en el que actúan 60 mil Comunidades de Base, que no pudieron ser ocultadas por el gobierno, a expresar su solidaridad con él y por las necesidades que padece.

Los resultados que esperaban el Episcopado y el gobierno no fueron satisfactorios para ninguno; el Papa no se pronunció cla-

(22) Ibid. p.130.

(23) Jean Marc Von der Weid, "El impacto de la visita de Juan -- Pablo II a Brasil", en Iglesias, Cencos, julio 1980, p.9.

(24) Ibid. pp.11-12.

ramente en favor de la línea seguida por los obispos, pero tampoco aceptó la política de represión del Estado.

La prueba de que el Papa no estuvo completamente de acuerdo con el Episcopado fue la carta que le envió en diciembre, insistiendo en que los prelados deben apartarse de la política y dedicarse a la prédica del Evangelio. Juan Pablo II indicó que la Iglesia perderá su identidad si con el pretexto de actuar en sociedad se deja dominar por la política. (25)

Sin embargo, no hay indicios de que haya cambios en las relaciones de la Iglesia con el Estado, pues ante un intento del ministro de Justicia, Ibrahim Abi-Akel, de dialogar con la Iglesia para que ésta no cuestione la doctrina del gobierno sobre el proceso social, el cardenal Ivo Lorscheiter respondió que los obispos no están dispuestos a cambiar su oposición al actual estado de cosas. (26)

El mismo cardenal informó, el 4 de marzo del presente año, que Brasil sólo aplica un 40 de su PIB en asistencia sanitaria y que cerca de 40 millones de personas no tienen acceso a la asistencia médica, en tanto la mortalidad infantil "presigue asustando" y el promedio de vida sigue bajando. (27)

Por su parte, Don Hélder Câmara afirmó, el 23 de marzo pasado, que "durante mucho tiempo la iglesia estuvo preocupada en sustentar el orden social pero la realidad no permite más la continuidad de esa política". Agregó: "mientras estábamos vincula-

(25) Iglesias, Cancos, enero 1981, p.9.

(26) Ibid.

(27) Iglesias, Cancos, diciembre 1980, p.10.

dos a los poderosos nunca fuimos acusados de hacer política partidaria, ni de subversión ni de comunistas". (28)

La radicalización de la Iglesia brasileña se debe, pues, -- a las condiciones de vida que viven las masas brasileñas y a la formación crítica del clero, debida, entre otras causas, a la -- gran proporción de sacerdotes y religiosos extranjeros (se habla de más de la mitad del clero) que han llegado para desempeñar una actividad misionera y cuya preparación está ligada a las fuentes de información más adelantadas y a las universidades, lo que los hace más sensibles a las condiciones de miseria que prevalecen -- en el país.

Por otro lado, la coyuntura que permite la formulación de -- las tesis de la teología de la liberación, se inscribe en el pro-- ceso de lucha de clases que culmina con el golpe de Estado de -- 1964.

En el caso del Brasil, podemos observar la crisis de repre-- sentación de la Iglesia que se expresa en la indiferencia reli-- giosa. De aquí la preocupación del Papa por modificar la línea pastoral, con tendencias populares, pero la alternativa elegida la conduce a tomar conciencia de la miseria del pueblo, a ligar-- se a sus demandas y a enfrentarse con la clase hegemónica y el -- Estado, ya que abandona el papel ideológico que le corresponde a la Iglesia tradicional.

A diferencia de otros países de Latinoamérica, en Brasil, -- el cambio del clero se ha dado a todos los niveles de jerarquía, de ahí que la represión sea contra la institución eclesiástica.

(28) Unomásuno, 23 de marzo 1981, p.5.

B. EL SALVADOR

La actual Iglesia salvadoreña, que ha optado por un desli--
gamiento y oposición al régimen militar que preside la Democra--
cia Cristiana, se origina | por dos hechos importantes: la acti-
vidad de Mons. Luis Chávez y González, arzobispo de San Salvador
y la formación de sacerdotes nacionales (lo que no ocurre en los
demás países centroamericanos, donde la mayor parte del clero es
extranjera) y en un gran porcentaje de extracción campesina.

La nueva postura de la Iglesia salvadoreña ante la situa--
ción del país es reciente, pues se inicia en la década de los se-
tenta. Esto se explica por el retraso de las enseñanzas del Va-
ticano II en el país.

Mons. Chávez aplicó de manera práctica el conocimiento y la
vivencia de los documentos conciliares, lo que propició el sur-
gimiento de movimientos de nueva cristiandad y centros de forma-
ción bajo el control de la jerarquía eclesiástica, que bien pron-
to tuvieron una amplia participación de los laicos en los asun-
tos eclesiales con cierta independencia del alto clero. Por o--
tra parte, el arzobispo se preocupó por elevar el nivel académi-
co del clero. Este suceso favoreció que los sacerdotes se vincu-
laran con el pueblo a través de las Comunidades de Base. (29)

Esta gestión, de un orden eclesial frente a la realidad del
país tenía que provocar un conflicto. En un país de 21 393 km²
de extensión, con una población de cerca de 4.5 millones de habi

(29) Benito Tovar, "Origen y peculiaridades de la iglesia que na-
ce del pueblo en El Salvador", en Iglesias, Cencos, noviem-
bre 1980, p.16.

tantes, donde el 52% de la tierra está en manos del 1.6% de la población, la realidad de los salvadoreños es desesperada. (30)

Por esto, ya en mayo de 1967, Mons. Chávez emite una carta pastoral sobre "Algunos problemas urgentes en el país", en la cual expresa su preocupación por la realidad social salvadoreña y señala la necesidad de trabajar para su transformación. (31)

Después de la II Conferencia del CELAM en Medellín, se empiezan a crear las CEB, que serán los soportes de la lucha de la Iglesia y de los grupos revolucionarios que combaten contra la guardia nacional. En 1970, se realiza el Primer Congreso Nacional sobre la Reforma Agraria. Los sacerdotes presentes que asistieron como delegados de la Iglesia, toman posiciones muy claras a favor de una reforma agraria radical, señalando el deber de "decretar algunas expropiaciones masivas en vista de las situaciones de injusticia alarmante en que vive la mayoría de la población". Ante esto, los representantes patronales se retiran. Y es este acontecimiento el que inicia la represión contra el clero. El cuarto día del Congreso, cuando el sacerdote José Inocencio Alas se dirigía a la sesión que se efectuaría, fue secuestrado en plena calle por desconocidos. Al día siguiente lo encontraron abandonado en el campo, semi-inconsciente, desprovisto de ropa y con la cabeza rapada. El clero de San Salvador y de otras regiones declararon que continuarían "denunciando las injusticias con más energía aún, así como reclamando la promoción integral del campesino". (32)

(30) Michel Duclerq, Op. cit. pp.67-68.

(31) Secretariado Latinoamericano, Op. cit. p.170.

(32) Ibid. p.171.

El suceso de mayor relevancia que influyó en el cambio de la Iglesia fue la realización de la Semana Pastoral de Conjunto del 22 al 26 de junio de 1970. En ésta, participaron cerca de 200 sacerdotes, religiosos, seculares y obispos, y en ella se señalaron las tareas de la Iglesia salvadoreña a la luz del Vaticano II, de la II CELAM en Medellín y la Conferencia del -- Episcopado Centroamericano. La conclusión fue el compromiso -- para "configurar en el país una iglesia renovada que sea comunidad de amor, servidora de la comunidad humana salvadoreña y que prefigura la comunidad eterna". (33)

El medio más eficaz para lograr los objetivos de la Semana Pastoral de Conjunto fue la difusión masiva de la lectura de la Biblia en comunidad. Con esto, surge un modelo de nueva iglesia, que constituye una participación activa y dinámica de los laicos en las Comunidades Eclesiásticas de Base, dada la escasez de sacerdotes para atender el trabajo que se demandaba. En los primeros cinco años de la década de los setenta en todas -- las comunidades rurales y en las comunidades pobres de las ciudades, son los laicos los que conducen el trabajo de la Iglesia: reuniones semanales, planificación de cursos para incorporación a las CEB, estudiar y resolver los problemas que ahí surgieran, etc. (34)

En 1974, aparece el primer frente amplio de oposición al -- régimen, Fuerzas Armadas del Pueblo, en el cual la presencia de cristianos es abrumadora. Y el 15 de octubre del mismo año es

(33) Loc. cit.

(34) Benito Tovar, Op. cit. p.16.

nombrado obispo titular de Santiago María, Oscar Arnulfo Romero, sacerdote conservador que hizo críticas y se negó a firmar el documento de la Primera Semana Pastoral de Conjunto, por -- radical. Sin embargo, los acontecimientos lo hicieron cambiar. El 29 de noviembre del mismo año ocurre la masacre en el cantón La Cayetana. Se utiliza la ermita para torturar. El párroco -- del lugar es David Rodríguez, sacerdote revolucionario, cuyo -- trabajo ha influido en la incorporación de jóvenes cristianos -- a las milicias populares. (35)

El 16 de noviembre de 1974, monseñor Chávez, que cumple 36 años de episcopado y 50 de sacerdote emite una carta pastoral -- que vincula a la jerarquía eclesial con el compromiso de -- las CEB. Expresa Mons. Chávez: "como salvadoreños, como cris-- tianos, sacerdotes u obispos, nos interesan y preocupan los pro-- blemas del país, las condiciones de vida material y espiritual en que nuestro hombre vive. La raíz de esta preocupación está en el Evangelio mismo, en el Vaticano II, en Medellín". (36)

Las transformaciones en la Iglesia repercuten en los cam-- pesinos y en los proletarios. Mediante la participación en la liturgia, en la comunidad y en la reflexión bíblica, se pasa a acciones concretas que combaten los vicios y contribuyen al -- bien de la comunidad: se destruían las sacaderas clandestinas de aguardiente, se ayudaban mutuamente en las labores cotidia-- nas, se auxiliaba a las viudas y a los más necesitados, etc. -- Fue tan profundo el trabajo de evangelización que se generó una nueva conciencia de solidaridad. (37) Se descubrió, asimismo, -- la necesidad del compromiso cristiano en la participación polif-

(35) Astor Ruiz, "Fe cristiana y guerra popular a partir de la experiencia centroamericana", en Iglesias, Cencos, noviembre 1980, p.35.

(36) Secretariado Latinoamericano, Op. cit. p.174.

(37) Benito Tovar, Op. cit. p.17.

tica para combatir las injusticias.

El 21 de junio de 1975 ocurre una terrible masacre en el Cantón Tres Calles, en la diócesis de Santiago María. A partir de esto, Mons. Oscar Arnulfo Romero comienza su labor de denuncia y a sostener relaciones con grupos de sacerdotes y laicos que dirigen un centro de capacitación campesina en Jiquilisco. También establece contactos con el padre David Rodríguez, quien hace ver a Mons. Romero la realidad de la situación salvadoreña. (38)

El 30 de julio del mismo año es masacrada una manifestación pacífica de la Universidad. Las organizaciones quedan paralizadas, en cambio, la Iglesia toma parte en el asunto: la catedral será el foro del pueblo, donde exprese abiertamente su voz. El 5 de agosto termina la ocupación de la catedral, un día después de constituirse el Bloque Popular Revolucionario, que empezó tomando la calle. (39)

En enero de 1976 se realiza la Primera Semana Arquidiocesana de Pastoral, en la que se propone formar comunidades vivas de base, formar organismos operativos. Por esta razón hay una información ágil, una comisión pastoral, publicaciones rápidas, etc. Mons. Chávez señala en la clausura: "Todo hombre desde que nace es ya político". (40)

En febrero de 1977 el hostigamiento contra la Iglesia se intensifica. Se utiliza la radio, la prensa y la televisión para atacar. De aquí se lanza el lema: "Haga Patria, mate un cura". Es expulsado el sacerdote colombiano Mario Bernal. El --

(38) Astor Ruiz, Op. cit. p.36.

(39) Loc. cit.

(40) Loc. cit.

13 de febrero el padre Rutilio Grande celebra misa en Apopa ante miles de campesinos que acuden como protesta por la injusta expulsión. Un mes después, el padre Grande es asesinado junto con dos campesinos. (41)

El 22 de febrero son expulsados del país 6 jesuitas. Un día antes de esto, es torturado el padre Rafael Barahona. El día 27 el padre Alfonso Navarro celebra misa ante una multitud de 100 mil personas que protestan por el fraude en los comicios de la semana anterior; al terminar su homilía, el sacerdote advirtió: "Si algo me pasa por decir la verdad, ustedes ya saben quienes son los culpables". Tres meses después el sacerdote es asesinado. En junio, la Unión Guerrera Blanca, grupo paramilitar, da a conocer un "ultimatum" (el "Parte de Guerra no.6") en el que amenaza de muerte a todos los jesuitas residentes en el país que no se marchen en un plazo de 30 días. (42)

En febrero de 1977, Mons. Romero es nombrado arzobispo de San Salvador; asimismo, el general Romero es nombrado presidente de la República, quien se niega a realizar cualquier tipo de reforma social.

Mons. Romero declara que es un honor para la Iglesia mezclar su sangre con la sangre del pueblo reprimido y hace consultar al pueblo para escribir una Carta Pastoral, centrada en la problemática nacional y referida a las organizaciones políticas populares. (43)

El 10 de marzo de 1978, la Federación Cristiana de Campesinos de El Salvador y la Unión de Obreros Agrícolas, deciden rea

(41) Secretariado Latinoamericano, Op. cit. p.181.

(42) Loc. cit.

(43) Astor Ruiz, Op. cit. p.38.

gruparse en una asamblea regional para protestar contra la re--
presión. Los militares reprimen la manifestación, provocando
la muerte de 24 manifestantes. Del 20 al 23 de marzo, en Sema--
na Santa, la guardia nacional y el grupo paramilitar Orden, ase--
sinan a una treintena de campesinos en San Pedro Perlapan. (44)

El arzobispo publica un comunicado, el 28 de marzo, en el
que denuncia la campaña represiva: "Los periódicos y la radio --
sólo dan la versión de los grupos Orden o los comunicados ofi--
ciales. Los campesinos acusados no han tenido la posibilidad --
de tomar la palabra libremente y no tienen derecho de hacerlo.
Tanto así que no podrán expresarse y las informaciones serán --
parciales y no creíbles". El 31 de mayo, Mons. Romero hace --
leer, en los templos de su diócesis, una declaración y denuncia
de los acontecimientos de San Pedro. (45).

La voz de la Iglesia salvadoreña es la de Mons. Romero. --
Aunque sus denuncias y condenas son enérgicas, sus proposicio--
nes se limitan a exigir el diálogo e impedir la violencia, tan--
to a las fuerzas represoras como a los grupos opositores. En
la III Conferencia del CELAM, en Puebla, su tono sigue siendo --
de exhortación a la concordia. Sin embargo, advierte que las --
vias pacíficas para solucionar el conflicto están agotándose.

Un acontecimiento que renueva el espíritu de lucha del pue--
blo salvadoreño es la victoria de la revolución sandinista. --
Mons. Romero envía un mensaje a los nicaragüenses: "Que no les
arrebaten su proceso de liberación". Advierte, también, sobre

(44) Michel Duclerq, Op. cit. p.69.

(45) Ibid. p.132.

la amenaza imperialista que ya se preveía. (46)

A pesar del intento del arzobispo de mantenerse en una posición mediadora, es orillado a asumir posturas más comprometidas y claras con la insurgencia. Cuando recibió el doctorado - Honoris Causa de la Universidad de Lovaina, afirmó: "la Iglesia debe admitir una insurrección legítima cuando se han agotado -- los medios pacíficos para hacer que triunfe el derecho". (47)

Luego que la junta militar demócrata cristiana tomó el poder el 15 de octubre de 1979, Mons. Romero exhortó a la comunidad cristiana a que se diera una tregua, con la esperanza de -- que se operaran los cambios necesarios para resolver el conflicto. Las comunidades aceptaron de mala gana e incluso hubo desacuerdo con el arzobispo. Pero pronto éste se convenció de que no habría cambios. Mons. Romero pidió disculpas y se comprometió a sostener un diálogo permanente con las comunidades que lo rodeaban.

Posteriormente, el arzobispo declaró públicamente que la - revolución salvadoreña es irreversible. En una entrevista de - prensa apuntó:

"Los cristianos no le tienen miedo al combate; saben combatir, pero prefieren hablar el lenguaje de la paz. Sin embargo, cuando una dictadura atenta gravemente - contra los derechos humanos y el bien común de la nación; cuando se torna insoportable, y se cierran los canales del diálogo, el entendimiento, la racionalidad; cuando esto ocurre, entonces la Iglesia habla -- del legítimo derecho a la violencia insurreccional".
(48)

(46) Astor Ruiz, Op. cit. p.38.

(47) Lilia Bermúdez, et. al., Cristianismo y revolución / América, México, UNAM, CELA, serie Análisis / ra no.4, 1980, p.35.

(48) Ibid. p.36.

El domingo 17 de febrero de 1980 en su homilía, Mons. Romero hizo un profundo análisis de la crisis salvadoreña y anunció que enviaba una carta al presidente norteamericano Carter, - en la que manifestaba al mandatario que seguir enviando ayuda militar a la Junta sería una actitud errónea, contradictoria - con su política de derechos humanos y anticristiana, pues sólo "agudizará la injusticia y la represión contra el pueblo". (49)

Mons. Romero es hostigado y amenazado de muerte. El responde: "Como cristiano, no creo en la muerte sin resurrección: si me matan resucitaré en el pueblo salvadoreño (...) Si llegaran a cumplirse las amenazas, desde ya ofrezco a Dios mi sangre por la redención y por la resurrección de El Salvador (...) que mi sangre sea semilla de libertad y la señal de que la esperanza será pronto realidad". (50)

El 23 de marzo de 1980, en su homilía, el arzobispo expresó a los cuerpos represivos: "(...) recuerden que los campesinos muertos también son sus hermanos. Ningún soldado está obligado a obedecer una orden si va en contra de su conciencia. Les suplico, les ruego, les ordeno en nombre de Dios, que cesa la - represión". (51) Al día siguiente fue asesinado cuando celebraba misa.

El día del funeral de Mons. Romero, ante obispos y sacerdotes celebrantes, el ejército atacó a la multitud reunida. Resultaron varios muertos y heridos. La versión de la Junta indicaba que ante la provocación de grupos armados, el ejército intervino. La mayor parte de los obispos presentes firmaron un -

(49) Loc. cit.

(50) Ibid. pp.46-47.

(51) Loc. cit.

documento, en el que afirman que los militares emplearon su fuerza brutalmente sin provocación alguna, y calificaron la -- versión oficial de falsa. El arzobispo mexicano Corripio Ahumada informó que no vio nada y no firmó el documento.

El lugar de Mons. Romero fue ocupado por Mons. Arturo Rivera y Damas, que se había caracterizado por seguir los pasos -- de su predecesor.

El 2 de octubre, Mons. Rivera solicitó a la jerarquía cató-- lica salvadoreña la excomunión del ejército de Chalaltenango, -- por su permanente actividad represiva contra el pueblo. (52)

Ante la difícil situación del país, la Iglesia ofrece la -- mediación entre la Junta militar y el Frente Democrático Revolu-- cionario. No hay ningún arreglo.

El día 7 de octubre fue localizado el cadáver del sacerdo-- te Manuel Ruiz Mónico, responsable de uno de los centros de re-- fugiados. Dos días antes fue secuestrado por la policía. El -- día 8 estalla un potente explosivo en la sede del Arzobispado. El día 27 un nuevo atentado destruye la residencia de los jesu-- tas de la Universidad Centroamericana. (53)

En noviembre la represión continúa: el Socorro Jurídico del Arzobispado denuncia que 150 personas fueron asesinadas. El día 5 es destruida la residencia de los sacerdotes belgas. El FDR considera altamente positiva para la lucha la Primera Conferen-- cia Internacional de Cristianos por el Compromiso Político en -- El Salvador. (54)

(52) Iglesias, Cencos, octubre 1980, p.14.

(53) Loc. cit.

(54) Iglesias, Cencos, noviembre 1980.

El 4 de diciembre fueron localizados los cadáveres de cuatro religiosas norteamericanas, con señales de crueles torturas y múltiples perforaciones de balas en la cabeza y espalda; el día 6 la Iglesia responsabilizó de los hechos a los militares y al gobierno; el día 11 el Socorro Jurídico del Arzobispado comunicó el asesinato del sacerdote Marcial Serrano, por la guardia nacional.

El 8 de febrero de 1981, Mons. Rivera condenó la intervención extranjera en la guerra civil y reiteró su disposición a mediar en un diálogo y propone tres puntos para solucionar la crisis: no intervención extranjera, no violencia y diálogo. (55)

En marzo, el Socorro Jurídico informó que el ejército y los cuerpos de seguridad asesinaron a 798 personas en la semana del 7 al 13 de ese mes, 317 personas del 14 al 20 y en lo que va del año, la represión ha cobrado 5196 víctimas. (56)

En los recientes sucesos, de guerra civil, se ha visto que la jerarquía eclesiástica no es del todo favorable a los cambios en el país. Ejemplo de ello, es el rechazo al reconocimiento franco-mexicano del FDR como fuerza política importante para negociar cualquier solución política. A excepción de Mons. Rivera, los obispos han manifestado que esta acción es intervencionista y que desconoce la naturaleza del conflicto, pues, según ellos, los grupos opositores se reducen a una minoría que no es apoyada por el pueblo.

Lo trascendente de la Iglesia salvadoreña es que el bajo clero y los laicos han optado por una línea de participación re

(55) Iglesias, Cencos, febrero 1981.

(56) Iglesias, Cencos, marzo 1981.

volucionaria, y han censurado la pasividad de la jerarquía.

La Iglesia salvadoreña se caracteriza por ser una iglesia popular, ya que el número de sacerdotes es muy bajo en relación a la población; esta situación ha conducido al clero a ceder parte de las tareas a laicos organizados en las CEB, que en realidad son la vanguardia de la postura de la Iglesia, pues muchos de ellos participan activamente en el movimiento insurreccional y se encuentran en el frente de lucha. Su participación ha ido obligando al clero a radicalizar su postura, a tomar partido y a validar la justicia de la revolución, incluso antes de terminar la lucha armada.

La jerarquía se ha mostrado, a pesar de esto, vacilante, a excepción de Rivera y Damas, quien, sin embargo, empieza a realizar una política conciliadora, derivada, posiblemente, de presiones del Vaticano.

Otro fenómeno que se puede observar en el caso salvadoreño es que a diferencia de Brasil, en donde la presencia de sacerdotes y religiosos extranjeros es un factor importante en la renovación teológica, en este país los laicos y sacerdotes nacionales realizan sus tareas basados en la nueva teología. La explicación sería que en El Salvador existe una estructura social en la que hay una ausencia de "clases medias", hecho que determina la extracción popular del clero. Por tal motivo, este origen de clero se origina que halla una vinculación de las bases populares de la Iglesia con el proceso revolucionario.

C. NICARAGUA

La opresión que sufrió el pueblo nicaragüense a lo largo - del tiempo que gobernó la dinastía somocista fue compartida por la Iglesia solamente en sus últimos años. Esto se debió a los cambios operados en el clero que, escandalizado por las atrocidades del régimen y la influencia tardía de los documentos de - Medellín, apoyó y fue un factor decisivo de lucha contra la tiranía. A pesar de lo reciente de la inclinación de la Iglesia hacia una posición contrapuesta al Estado, fue tal la participación clerical que hoy los cristianos de este país están orgullosos de ser revolucionarios y formar parte de los cuadros que -- configuran el Frente Sandinista de Liberación Nacional, e identifican su fe cristiana con las tareas nacionales.

El antecedente más remoto que, tal vez, inicia el proceso de evolución eclesial, es la fundación de la comunidad cristiana Solentiname (1965) por el sacerdote Ernesto Cardenal, el poeta opositor al régimen. Este centro de reflexión y meditación se propuso vivir el Evangelio en comunidad, esto es, repensando los textos bíblicos y confrontándolos con la realidad, lo que motivó la radicalización de sus integrantes. Este lugar de trabajo y cultura fue uno de los primeros semilleros de cristianos incorporados al FSLN. Al respecto, Cardenal señalaba, en -- una entrevista de prensa:

"Yo he fundado allí una pequeña comunidad, o mejor dicho una comuna con unas cuantas personas para vivir -- una vida de silencio, quietud y soledad, lejos de la ciudad y el ruido (...) Esa vida contemplativa o semi contemplativa que allí vivimos nos ha llevado a la revolución a la solidaridad revolucionaria. Nuestro camino ha sido de la contemplación a la revolución y -- del Evangelio al marxismo". (57)

(57) José Steinsleger, "Ernesto Cardenal: la meta común del cristianismo y el marxismo", en Diorama de Excelsior, 15 de febrero 1976, p.2.

En 1968 empieza a sentirse la necesidad de renovación dentro de la Iglesia nicaragüense. Se realiza en Managua el Seminario de Liturgia Pastoral, en el que los pronunciamientos son abstractos: "el devenir de la Iglesia está comprometido en el desarrollo integral del hombre. No puede haber liturgia auténtica sin promoción humana". (58) Se hace alusión a la encíclica Populorum Progressio, mas no a la Conferencia de Medellín.

Las acciones decididas de la Iglesia comienzan en 1970, -- cuando hay simpatías de su parte hacia el FSLN -fundado en 1961- que principia sus actividades más o menos articuladas. El 15 -- de enero detiene la guardia nacional al padre Francisco Mujía, asesor de la Juventud Obrera Católica, por defender a 3 jóvenes del FSLN que estaban rodeados por la policía. Los sandinistas fueron asesinados. (59)

La actividad clerical va tomando cada vez posiciones más -- claras con respecto a la realidad social del país. En mayo de -- 1972, el Episcopado publica una carta pastoral "Sobre los principios que rigen la actividad política en toda la Iglesia como tal". El documento apunta que "la lucha y la protesta no son -- sino un grito incoercible de un pueblo que toma conciencia de -- su situación y que busca romper los moldes que lo aprisionan". (60) Aquí ya existe la influencia de Medellín. En este tiempo es muy importante la actuación del arzobispo Mons. Miguel -- Obando y Bravo, quien encamina al clero hacia posturas progresistas. Daniel Waksman señala:

(58) Secretariado Latinoamericano, Op. cit. p.192.

(59) Loc. cit.

(60) Ibid. p.193.

"El primer choque de la jerarquía católica nicaragüense con Tachito ocurrió en febrero de 1972, cuando Somoza convocó a tres obispos para que firmaran como -- testigos su acuerdo con los conservadores colaboracionistas. Su obvio propósito era el de comprometer a -- la Iglesia en la operación. Pero tanto Obando y Bravo como el obispo de León, Manuel Salazar, emitieron entonces un documento de crítica al pacto, negando -- que éste contara con la aprobación eclesiástica". (61)

Las acciones más decididas comienzan en 1973. Se producen fuertes pugnas entre la Iglesia y el Estado, por la forma -- en que este último encara el reparto de la ayuda internacional a los damnificados por el terremoto de diciembre pasado. En -- febrero, los obispos emiten un documento en el que agradecen la solidaridad internacional, pero apuntan: "no sería justa la ayuda que viniere a corroborar nuestro enquistamiento en el desarrollo humano, so pretexto de desarrollo económico". (62) En este mismo año, el agravamiento de las condiciones de vida del -- pueblo hace que el movimiento obrero reaccione y se produzca -- una organización sólida. En los meses de abril y mayo, más de siete mil obreros de la construcción paran por 28 días en demanda del regreso a la jornada de 48 horas semanales, que había sido aumentada a 60. Los trabajadores triunfan y obtienen otras demandas exigidas, como el pago de tiempo extra y la libertad -- de compañeros detenidos. (63)

En 1974, en abril, Ernesto Cardenal continúa su campaña de denuncia de los actos de la dictadura. Cardenal ofrece conferencias y recitales. El gobierno prohibió por decreto la entrada al país de sus libros de protesta. El 27 de mayo en Asam---

(61) Citado por Lilia Bernádez, et. al., Op. cit. p.15.

(62) Secretariado Latinoamericano, Op. cit. p.193.

(63) Lilia Bernádez, et. al., Op. cit. p.17.

blea Extraordinaria, el Episcopado denuncia los abusos de autoridades en el campo y señala faltas graves contra el derecho y el orden público. En agosto, los obispos dan a conocer otro comunicado, donde declaran: "El 'orden social' no puede consistir en un mecanismo rígido y acabado, que prive, reprima o monopolice el ejercicio de los derechos por parte de una facción dominante". (64)

Conforme pasa el tiempo, son más frecuentes los conflictos entre la Iglesia y el Estado, pero es en 1975 cuando se produce la ruptura: el Episcopado no asiste a las ceremonias del comienzo del mandato de Anastasio Somoza Debayle, quien en evidente fraude electoral fue el ganador. La tensión que antes había, se agudiza considerablemente.

Por otra parte, las condiciones de vida de la población -- eran cada vez peores: el 25% del campesinado sobrevivía con un ingreso anual per cápita de 39 dólares; la mortalidad infantil tenía una tasa de 13% anual --de las más altas del mundo--; el -- gobierno somocista asigna un presupuesto cuatro veces mayor a -- gastos militares y policiales que a la salud pública; el 70% de la población era analfabeta; entre otros datos. (65)

El 13 de junio de 1976, los monjes capuchinos norteamericanos que ejercían su ministerio con los campesinos nicaragüenses envían una carta a Somoza denunciando los actos terroristas de la guardia nacional y las torturas practicadas en su zona -- pastoral. Asimismo, envían otra carta a la Conferencia Episcopal, en la que expresan:

"Les pedimos que continúen sus enérgicos esfuerzos de

(64) Secretariado Latinoamericano, Op. cit. p.195.

(65) Lilia Bermúdez, et. al., Op. cit. pp. 17-18.

anunciar la Buena Nueva y de denuncia de las violaciones de derechos humanos practicadas por la Guardia Nacional". (66)

El 8 de enero de 1977, la Conferencia Episcopal, en un mensaje al pueblo nicaragüense denunció hechos contra miembros del clero que han sido sometidos a presiones y demanda la libertad de acción de la Iglesia. Toma una posición oficial frente al régimen:

"Concretamente demandamos: 1o. la protección de la vida y del trabajo de la gente, así como el restablecimiento de las garantías individuales; 2o. el juicio apropiado para los delitos del orden común y para aquéllos que son llamados 'políticos'; 3o. la libertad de promover un orden más justo, más equitativo". (67)

La dictadura responde con violencia y represión; establece que se debe tener permiso para celebrar ceremonias. Se ocupan las capillas como cuarteles; se ejerce presión, captura y tortura contra laicos y sacerdotes. Los llamamientos eclesiósticos no sólo no son escuchados, sino vituperados. En noviembre de 1977, los militares dispersan e incendian la comunidad religiosa y campesina de Solentiname. Ernesto Cardenal, enfermo, se ve obligado a refugiarse en España. El poeta y los jóvenes de la comunidad se afilian al FSLN. Cardenal explica el proceder:

"¿Por qué lo han hecho (el ingreso de jóvenes al FSLN)? Por una sola razón, por amor al Reino de Dios, por desear que se edifique una sociedad justa, un Reino de Dios real y concreto aquí-abajo, sobre esta tierra. - Cuando llegó la hora, los hombres y las mujeres combatieron valerosamente y llevaron su combate cristianamente. En la contienda, cuando ellos atacaron el cuartel de la Guardia Nacional de San Carlos, ellos -

(66) Michel Duclerq, Op. cit. pp.121-122.

(67) Loc. cit.

intentaron muchas veces de convencer a los militares por altoparlantes de rendirse para no tirarles, pero respondieron con fuego. Con pena, se vieron precisados a disparar contra ellos". (68)

En diciembre del mismo año, varios templos en Managua son ocupados en demanda de libertad para los presos políticos; se realizan ayunos y asambleas. Los jesuitas, por su parte, condenan las vejaciones cometidas contra los sacerdotes por la guardia nacional. En navidad, los obispos llaman a la no violencia activa, cuyo objetivo es la lucha contra el poder, pero no armada. Apuntan que consiste en:

"Ante todo una mística y un espíritu, pero también un método. Ella supone un análisis religioso de la realidad. Supone la formación de grupos, pues la acción individual no basta (...) Es una estrategia de cambio de la sociedad, una respuesta a los problemas del mundo, pero una respuesta que no obedece a los mecanismos de fuerza ciega que nos oprimen, esas como la venganza y el odio (...) Los cristianos son llamados a la no violencia activa ya que ésta es la praxis que permite ser revolucionario sin negar el evangelio, de ser fieles a Cristo sin negar la revolución. Ella permite construir una sociedad política justa al mismo tiempo que el cuerpo místico de Cristo". (69)

Mientras tanto, ese mismo día, el sacerdote misionero español Gaspar García Laviada, emite un mensaje al pueblo nicaragüense, en el que anuncia su decisión de entrar al combate clandestino como "soldado del Señor y soldado del FSLN", se apoya en su argumentación en los documentos de Medellín y la encíclica Populorum Progressio. El padre Gaspar manifiesta:

"El régimen de Somoza es un pecado. Liberarnos de la opresión es liberarnos del pecado. El fusil en la mano, lleno de fe y de amor por el pueblo nicaragüense, me es necesario combatir hasta mi último esfuerzo pa-

(68) Ibid. p. 126.

(69) Ibid. p. 123.

ra el advenimiento del Reino de justicia en nuestra - Patria, este Reino de la justicia que el Mesías nos - ha anunciado a la luz de la estrella de Belén". (70)

El padre García fue muerto en pleno combate el 11 de di---
ciembre de 1978.

El 6 de enero de 1978, los obispos suscriben un mensaje,
que señala:

"No será posible una verdadera renovación cristiana - de nuestro pueblo sin soltarnos las ataduras tempora-
les que la aprisionan (...) a riesgo de ser mal inter-
pretados, no podemos callar: cuando un sector mayori-
tario de nuestra población sufre condiciones inhuma-
nas de existencia, como resultado de una a todas lu-
ces injusta repartición de la riqueza". (71)

No obstante la calidad y cantidad de las denuncias en este
pronunciamiento, la posición de la Iglesia en este momento si-
gue siendo conciliadora. (72)

El 10 de enero es asesinado Pedro Joaquín Chamorro, princi-
pal dirigente de la oposición. La Iglesia en primer lugar, se
une a las manifestaciones que surgen en todo el país y a la ---
huelga general promovida por sindicatos y empresarios del país.
El 28 del mismo mes, los obispos envían un mensaje al pueblo en
el que exhortan al régimen a solucionar el conflicto. Aunque
ya se nota una aproximación a legitimar la insurrección, los --
obispos no dejan su posición de que el problema se solucione --
pacíficamente:

"Los cristianos no pueden desinteresarse -afirman los
obispos- de la solución de estos conflictos sociales,

(70) Ibid. p.125.

(71) Lilia Bermúdez, Op. cit. pp.24-25.

(72) Loc. cit.

políticos y económicos que atentan contra la justicia e impiden la paz. Ellos no pueden estar tranquilos de conciencia si colaboran con las estructuras de pecado que atentan contra el bien común. Es por esto que pedimos al gobierno nacional buscar soluciones precisas y verdaderas a los problemas que afrontamos y que corresponden a las exigencias". (73)

Al día siguiente, un gran número de congregaciones religiosas, en un comunicado, apoyan el documento del Episcopado y se pronuncian a favor de la huelga nacional decretada.

El régimen hace caso omiso de estos llamamientos. Así, -- el 3 de agosto, seis obispos invitan a Somoza a restaurar una "justicia independiente". Le pidieron que hiciera reformas para permitir una redistribución de la riqueza e instalar un orden político y social que favoreciera a la mayoría. El arzobispo Obando y Bravo por su parte, va más lejos, en una declaración pública --ese mismo día--, pide la dimisión del dictador y la formación de un gobierno de unión nacional. La petición -- sólo ocasiona más represión.

El 22 de agosto tiene lugar la toma del palacio nacional por parte de integrantes del FSLN, al mando del comandante "Cero". Se logra la liberación de 59 presos políticos. Este acontecimiento apresurará la insurrección popular generalizada. (74)

La Iglesia realiza dos acciones ante la situación que se presenta. El 15 de septiembre envía una carta al presidente -- Carter, en la que los obispos denuncian la violencia institucionalizada y demandan el cese de la ayuda económica al régimen, y el 20 de octubre, Mons. Obando, su Consejo Presbiterial y la -- Conferencia de Religiosos Nicaragüenses, en un comunicado, legitiman la insurrección:

(73) Michel Duclerq, Op. cit. p.123.

(74) Lilia Bermúdez, Op. cit. pp.27-28.

"La reacción popular ha sido interpretada como resultado de maniobras foráneas, apoyadas en ideologías extrañas, sin embargo, 'en su origen no es, sino el grito incoercible de un pueblo que toma conciencia de su situación y busca cómo romper los moldes que lo aprisionan' (Medellín), es la expresión de la voluntad de un pueblo y su reclamo patriótico que busca legítimamente su autodeterminación histórica, afirmando su -- identidad nacional frente a la constante y permanente intervención extranjera". (75)

Por fin, el 2 de junio, la rebelión estalla y la Iglesia -- no se opone; autoriza y legitima la lucha armada contra la tiranía. (76)

En este proceso que sigue la Iglesia nicaragüense también ocurre dentro de ella la reacción contra el movimiento popular, de algunos de sus miembros, como son aquéllos vinculados con el poder político y militar. Sin embargo, en la mayor parte de la institución, sobre todo entre los religiosos y sacerdotes que -- trabajan con los obreros y campesinos, hay una nueva postura. -- Cabe señalar el papel relevante que ha tenido Mons. Obando y -- Bravo en las acciones del clero. Es también muy notable la actuación de los jesuitas de la Universidad Centroamericana, que con la difusión de las ciencias sociales y de la nueva corriente teológica han alentado las acciones tendientes a derribar al régimen establecido y modificar el sistema.

En noviembre de 1979, los obispos dan a conocer una carta pastoral en la que exponen sus puntos de vista sobre la revolución triunfante. Este documento es de los más trascendentes -- que se hayan dado por parte de la Iglesia ante circunstancias --

(75) *Ibid.* p.29.

(76) *Ibid.* p.30.

similares, pues no se había apoyado ningún movimiento popular -- triunfante en los últimos tiempos. Los obispos nicaragüenses comienzan con una autocrítica:

"Estamos convencidos, como Iglesia, que es mucho lo - que hay que hacer y que no siempre hemos sabido estar a la altura de lo que exigían las necesidades de nuestro pueblo". (77)

Es ya difana la postura de los prelados de acuerdo a los documentos de Medellín y de Puebla. Sin embargo, se muestran cautelosos:

"Creemos que el actual momento revolucionario es una ocasión propicia para hacer real opción eclesial por los pobres. Debemos recordar, sin embargo, que ninguna realización histórica revolucionaria tiene la capacidad absoluta del reino de Dios. Por otra parte, debemos afirmar que nuestro compromiso con el proceso revolucionario no puede significar ingenuidad ni ciego entusiasmo, mucho menos la creación de un nuevo -- ídolo frente al que hay que doblegarse incuestionablemente. Dignidad, responsabilidad y libertad cristiana son aptitudes irrenunciables dentro de una participación activa en el proceso revolucionario". (78)

Otro punto relevante es el apoyo de los obispos a una opción socialista:

"Si, en cambio, el socialismo significa, como debe significar preeminencia de los intereses de la mayoría -- de los nicaragüenses y de un modelo de economía planificada nacionalmente, solidaria y progresivamente -- participativa, nada tenemos que objetar". (79)

Asimismo expresan con énfasis la importancia de la revolución para Latinoamérica y para la Iglesia:

"Los ojos de América Latina miran hacia Nicaragua, -- también los ojos de la Iglesia latinoamericana; nuestra revolución se da en un momento en que la Iglesia Católica, a través de la experiencia del Concilio Vaticano II, de Medellín y de Puebla, ha ido tomando --

(77) Ibid. p. 71.

(78) Ibid. p. 74.

(79) Ibid. p. 76.

cada vez conciencia de que la causa de los pobres es su propia causa". (80)

Luego de una campaña contrarrevolucionaria dentro de la Iglesia nicaragüense y del exterior en el sentido de que el FSLN quería instrumentar a la religión católica para apoyarse en ella y después hacerla desaparecer, la dirección del FSLN emitió un comunicado sobre la religión, el 12 de octubre de 1980, en el que señala:

"Los cristianos han sido pues parte integrante de nuestra historia revolucionaria en un grado sin precedentes en ningún otro movimiento revolucionario de América Latina y posiblemente del mundo. Este hecho abre nuevas e interesantes posibilidades a la participación de los cristianos en las revoluciones de otras latitudes, no sólo en la etapa de la lucha por el poder sino después en la etapa de construcción de una nueva sociedad". (81)

Así, las posiciones del FSLN sobre la religión quedan establecidas:

1. Libertad de profesar cualquier religión.
2. Se puede ser creyente y revolucionario consecuentemente a la vez. No hay contradicción insalvable entre ambas.
3. Todos pueden participar en el FSLN independientemente de sus creencias.
4. Dentro del FSLN no cabe el proselitismo religioso, pero fuera de él todos los militantes pueden expresar públicamente sus opiniones.
5. El FSLN respeta las tradiciones y celebraciones religiosas y desea que se rescate su verdadero sentido. Pero no permitirá que éstos se conviertan en actos políticos contrarios a la revolución.
6. Ningún sandinista, como tal, debe opinar sobre la interpretación de cuestiones religiosas.
7. El FSLN no provoca división en las iglesias. Sus asuntos son privados.

(80) Ibid. p.81.

(81) "Documento del FSLN sobre la religión", en Iglesias, Cencos, octubre 1980, p.49.

8. Los religiosos que participan en el gobierno pueden - renunciar libremente a sus labores en él.
9. El Estado revolucionario no puede adoptar ninguna religión, pues es el representante de todo el pueblo. - (82)

El 6 de marzo de 1981, un grupo de 150 sacerdotes, religiosos y laicos da a conocer una carta a la opinión pública mundial. En dicho documento, señalan los firmantes que las declaraciones de José Estaban González en Estados Unidos y en El Vaticano, ante el Papa, en el sentido de que en Nicaragua había ocho mil presos políticos y 800 desaparecidos y que el FSLN torturaba y reprimía como lo hacía el régimen de Somoza, son difamatorias. Los eclesiásticos sostienen:

"Conscientes de que está en juego la autenticidad -- del Evangelio dentro del proceso histórico de Nicaragua, así como el respeto a la verdad de los hechos, escribimos públicamente esta carta como un signo de clarificación de esa verdad. Y expresamos nuestra - decisión de mantener vigente en estas transformaciones el fermento de la fe cristiana y eclesial". (83)

A pesar de esta efervescencia revolucionaria de los cristianos nicaragüenses, la jerarquía da un virage y empieza a ser hostil al proceso revolucionario. Advierten los obispos que el pueblo quiere libre elección en la educación no como monopolio del Estado, y piden que el gobierno aclare su postura sobre sus intenciones para las escuelas privadas, de las cuales 273 son - de la Iglesia.

De la misma manera, la Conferencia Episcopal publicó un comunicado acerca de los cuatro sacerdotes que ocupan cargos importantes en el gobierno: Edgar Parrales, ministro de Bienestar

(82) Ibid. p.50.

(83) "Carta abierta a la opinión pública mundial de un grupo de sacerdotes, religiosos y laicos sobre derechos humanos en Nicaragua", en Iglesias, Cencos, noviembre 1980, p.36.

Social; Fernando Cardenal, asesor de la Juventud Sandinista; -- Miguel D'Escoto, ministro de Relaciones Exteriores y Ernesto -- Cardenal, ministro de Cultura. Los obispos consideraron que estos sacerdotes deberían abandonar sus puestos, dado que la actividad que desempeñaban era incompatible con el ejercicio de su ministerio apostólico y que de no acatar el ordenamiento episcopal se harían acreedores a sanciones eclesiológicas.

Por la gran presión de grupos de comunidades de base, de religiosos y sacerdotes, los prebostes declinaron continuar con esa posición y el 15 de julio se acordó que los sacerdotes citados podían seguir desempeñando sus cargos.

En suma, la Iglesia nicaragüense vive un cambio importante como ningún país latinoamericano. Así lo manifiesta el sacerdote Edgar Parrales, ministro de Bienestar Social, en una entrevista de prensa:

"Yo diría que sí (la Iglesia vive un momento de renovación) y en una forma galopante, creciente, cada vez de más compromiso e intensidad. Aunque todavía tengamos sectores en la Iglesia -y al decir Iglesia no me refiero sólo al ámbito católico sino a todos los creyentes en Cristo e incluso a todos los hombres de buena voluntad-(...) en ese sentido yo creo que sí, porque hay una toma de conciencia grande y generalizada a todos los niveles sociales (...) la gran mayoría de los católicos y de los clérigos estamos con la revolución y decididos a apoyar este proceso en todo su andar, en toda su marcha histórica hacia el futuro de una -- nueva Nicaragua". (84)

(84) Luis Suárez, "La Iglesia en México y en Nicaragua. Aquí la rechazan y allí la llaman", en Siempre!, no. 1469, agosto - 1981, pp.31-32 y 74.

CAPITULO IV

LA IGLESIA EN MEXICO

A. LA COLONIA

Las condiciones históricas que conforman a la Iglesia mexicana en su origen determinarán el desempeño de una institución fundamental en la vida del país. La Iglesia será desde entonces un factor muy activo en el desarrollo histórico, y su actividad tendrá una relación directa en los ámbitos político y cultural, sobre todo.

El nacimiento de la Iglesia en México debe ubicarse en las condiciones que prevalecen en la España conquistadora. La Iglesia española es una institución subordinada al Estado, de tal manera que toda su dirección está cooptada por éste, y es esta situación la que influye esencialmente en las características de la nueva Iglesia. Sin embargo, un elemento que modificará la relación será la evangelización en el nuevo continente.

La lucha de los ibéricos contra los árabes desde el siglo VIII imprimió en la formación cultural y política de los peninsulares una estructura mental medieval de cristiandad con elementos del mundo islámico. De esta conjunción da como resultado "la tendencia a unificar indisolublemente los fines del Estado y de la Iglesia". (1) Esto es, se incorpora a la civilización española la concepción teocrática islámica que unifica el poder temporal con el espiritual. Si bien en Europa ya existía indisolubilidad de ambos poderes, los hispánicos le dan una caracterización más profunda.

La expulsión de los moros de la península genera en los --

(1) Enrique Dussel, Historia de la Iglesia...Op.cit. p. 80.

vencedores un "mesianismo temporal" que se expresará fehacientemente en la conquista de América y dará un impulso inaudito a las empresas que se propusieron. Con este "mesianismo temporal" quedaron unidos los destinos de la nación y la Iglesia.

Es importante destacar que la relación Iglesia-Estado que se establece en España se debe también a otra circunstancia: la debilidad del Papado ante las monarquías nacionales que surgen, fundamentalmente la de España y Portugal. Los Papas de esta época dan concesiones que nunca antes habían dado los Pontífices a los reyes: bulas de posesión de tierras descubiertas y Patronato Real. Este último además de otorgar derechos a los reyes sobre el clero, es además obligación de los soberanos la evangelización, es decir, prácticamente la Iglesia es manejada por el Estado, no tiene autonomía; aunque guarda obediencia al Papa en materia de fe, se circunscribe a las disposiciones de los monarcas.

Por medio del Patronato Real, los reyes deciden sobre la elección de los obispos, la creación de diócesis, el manejo de los diezmos, la autorización de las órdenes religiosas, etc. y, de igual manera, la formulación de los planes para evangelizar las tierras descubiertas. El Patronato es, pues, un elemento muy influyente en la nueva Iglesia.

La Iglesia española impone su estructura en los nuevos dominios, pero puesto que son circunstancias diferentes, en cuanto que es tarea de evangelizar a gentes con una estructura mental absolutamente diferente y desconocida, se procura enviar a las personas más preparadas y virtuosas -que abundaban en ese tiempo- para tan magna tarea.

La conquista se emprende al modo como los españoles recon-

quistaron su territorio: había que deshacer cualquier vestigio de poder de los infieles. Sólo que los indígenas no eran moros. Su cultura tenía aspectos de civilización muy distintos, cuya naturaleza la hacían indefensa contra el poder de los europeos. La conquista no sólo fue una expresión de intereses económicos, sino también tenía un sentido de misión, de ahí -- que el Estado español buscara la conversión de los paganos idólatras.

Desde la llegada de Cortés a tierras mexicanas se establece la tónica de la conquista: hacer vasallos para el rey y destruir los templos e ídolos, así como el impedimento de prácticas religiosas; la búsqueda del oro y la imposición de la nueva religión. Sin embargo, desde el inicio se advierte la oposición de los representantes de la Iglesia a los medios utilizados, hecho que sólo puede lograrse a medias. Este desacuerdo entre conquistadores y eclesiásticos es el primer conflicto entre las fracciones españolas en América, que marca el punto de partida de su autonomía relativa, ya que la Corona utiliza a la Iglesia como freno a los proyectos de los conquistadores de organizar una sociedad con privilegios feudales.

Los inicios de evangelización se realizan en 1523, cuando llegaron los primeros frailes a Tenochtitlán: Juan Dekkers, --- Juan Van de Auvera y Pedro de Gante. Lo significativo del hecho fue que tuvieron que trasladarse a Texcoco porque la ciudad azteca estaba destruida, y fue en ese lugar donde se fundó el primer convento y la primera escuela del nuevo mundo.

Los fundadores de la Iglesia mexicana fueron 12 francisca-

nos enviados por el rey Carlos I y por el Papa Adriano IV. - Entre estos frailes venía Toribio de Benavente, llamado Motolinía. Los evangelizadores se dividieron el trabajo en las regiones de México, Texcoco, Tlaxcala y Huejotzingo.

Las labores desempeñadas por los evangelizadores se realizaron con mucho entusiasmo y con un verdadero espíritu de servicio, aunque el éxito que tuvieron fue modesto, pues se enfrentaron a limitaciones que no era posible superar, como la lengua, las costumbres religiosas, los constantes abusos cometidos a los aborígenes por parte de los españoles, etc. La cosmogonía de los vencidos fue, quizás, más determinante para que la evangelización fuera en gran medida superficial y su cultura aplastada y no aportara elementos de peso al cristianismo. En este sentido, Dussel apunta:

"El español, no pudiendo comprender las causas últimas de la cultura y civilización indias, en vez de mostrar y demostrar su sin-sentido (de los sacrificios humanos) arremetió globalmente contra la civilización americana prehispánica. Por otra parte, es necesario decirlo, no encontró un interlocutor adulto como Ricci pudo encontrarlo en China. Las civilizaciones estaban haciéndose y no contaban con filósofos y teólogos que hubieran podido realizar el puente entre ambos 'núcleos ético-míticos'. Además, la multiplicidad lingüística, cultural, impedía al conquistador asumir la riqueza de todos los pueblos conquistados". (2)

Así es que los frailes que eran contrarios a la idea de forzar a los indígenas para que adoptaran el nuevo cuerpo de creencias, al ver la insistencia en las prácticas de idolatría, toman la resolución de destruir todos los templos e ídolos para evitar los sacrificios humanos, entre otras cosas. Tal vez, este método de cristianisar fue contraproducente, pues aunque hu-

(2) Ibid. p.86.

bo consenso entre los misioneros, había otros que se oponían -- tajantemente, como es el caso de Fray Bartolomé de las Casas, - que inicia una reflexión teológica desde la posición de los indígenas oprimidos. Es este misionero excepcional uno de los -- inspiradores de la teología de la liberación.

En esta época hubo la preocupación de que la Iglesia preservara el espíritu de evangelización que había mostrado y evitara su contaminación. Por ello, luego de terminada la conquista, - Cortés escribe al rey "pidiéndole que para iniciar y realizar - la evangelización de los indígenas vencidos, se enviaran a la - Nueva España frailes y no obispos y prelados, porque éstos no - dejarían la costumbre de disponer de los bienes de la Iglesia - para gastarlos en pompas y otras cosas y dejar mayorazgos a sus hijos y parientes". (3) Más tarde, Fray Jerónimo de Mendieta hace la misma petición.

Así pues, los fines políticos de la expansión hispánica y los objetivos misionales no se separan, pero surgen divergencias. El espíritu humanista que se había forjado en España es traído a América y se pretendió practicarlo. Ejemplos de ello fueron Pedro de Gante, Vasco de Quiroga, Juan de Zumárraga y -- Bartolomé de las Casas, entre otros. Especialmente, este último señala que la Iglesia debe tomar una postura de libertad, de pobreza y de caridad, y propone la evangelización pacífica. Esta posición será retomada por los jesuitas en sus misiones en - el norte de la Nueva España.

Sin embargo, conforme se va consolidando la Colonia, se --

(3) Agustín Cué Cánovas, Historia social y económica de México, México, Trillas, 1974, p.157.

pierde esta manera de evangelizar y se da paso a una situación de comodidad, de poco esfuerzo, de enriquecimiento. Larry Mayer, al referirse a este aspecto, señala:

"La historia de la Iglesia colonial es de una iglesia que iba dejando su papel como defensor de los indios a la medida que iba identificándose con las crecientes clases adineradas, los españoles y los criollos. Esta tendencia dio lugar a fenómenos eclesiásticos -- muy importantes para poner de relieve el futuro de la Iglesia mexicana". (4)

Los conflictos de la Iglesia con el poder temporal, en su primera etapa se circunscriben a disputas por los abusos contra los indígenas; por eso, cuando llega Fray Juan de Zumárraga en 1528, como obispo de México, es duramente atacado por la Primera Audiencia, que estaba formada por personas rapaces y crueles. Por las presiones del obispo, los oidores son removidos. Los conflictos que surgen después de la segunda mitad del siglo XVI, ya no tienen este carácter, sino que son problemas de disputa -- por poder y riquezas.

Con el Consejo de Indias, en vez del Patronato Real, se -- sigue teniendo la intervención del rey en los asuntos eclesiásticos, empero la Iglesia tiene ya un poder mayor de decisión.

La esclavitud y abusos contra los indios empezaron a ser -- graves, pues, prueba de ello, es que se empezó a discutir si -- eran seres racionales, hasta que Paulo III emitió la bula Sublimis Deus, el 10. de junio de 1537 en la que expresaba que los -- indígenas eran verdaderos hombres.

(4) Larry Mayer, La política de la iglesia católica en México a partir del Concilio Vaticano II: 1964-1974, México, UNAM, -- tesis de maestría, 1977, p.13.

La Inquisición en México fue establecida formalmente en -- 1571, aunque empezó a funcionar desde 1522 al procesar a un indio. De 1524 a 1532 hubo 30 procesos, entre los que destacan -- por herejía, idolatría, blasfemia y judaísmo. Los dos primeros casos resultaron condenación a muerte, por judaizantes. En el período de Zumárraga (1536-1544) hubo 131 procesos, de los cuales 118 fueron contra españoles y 13 contra indios; de todos -- ellos sólo hubo un condenado a muerte, un indio que practicaba la idolatría. (5)

"En 1572 se advierte un hecho significativo: por primera vez ocupa el cargo de arzobispo de México un --- miembro del clero secular, Pedro Moya de Contreras. -- Anteriormente lo habían desempeñado miembros de las -- Órdenes religiosas. Esto hace ver hasta qué punto -- se consideraba terminada la conquista espiritual de -- México, encomendada a las órdenes religiosas para entrar en un período regido por el clero secular". (6)

En estas circunstancias, no se consideraba el problema de la evangelización, que resultó insuficiente, pues quedó trunca- da, debido a factores que afectaban la relación evangelizador- evangelizado, entre ellos sobresalen la destrucción de la cultu- ra indígena y la imposición forzada de otra; la reducción inau- dita de la población aborigen, que suministró una buena dosis - de pesimismo y decaimiento; (7) y el nada edificante ejemplo de los peninsulares, quienes se decían cristianos.

En efecto, en la segunda mitad del siglo XVI comienzan a - llegar clérigos de costumbres relajadas y ávidos de riquezas y

(5) José Gutiérrez Casillas, Historia de la Iglesia en México, México, Porrúa, 1974, p.85.

(6) Andrés Lira y Luis Muro, "El siglo de la integración", en Historia general de México, México, El Colegio de México, 1976, vol. II, p.88.

(7) Dussel calcula que la población indígena en Nueva España disminuyó de 16.9 millones en 1532 a 1.4 millones en 1595, Op. cit. p.85.

poder. Ya se nota la descomposición del espíritu que imperó - así lo hace notar el virrey de Mendoza en la instrucción que - dejaba a su sucesor don Luis de Valasco:

"Los clérigos que vienen a estas partes son ruines - y todo se fundan sobre interés, y si no fuese por lo que Su Majestad tiene mandado y por el baptizar, por lo demás estarían mejor los indios sin ellos". (8)

En cuanto a las relaciones interclericales, hubo un problema que no tuvo solución en el período colonial. Cuando ya estaban establecidos los franciscanos, los dominicos, los agustinos y los jesuitas, entre otros, se pugnó por ganar los lugares de misión donde más provecho pecuniario se obtuviera. Además, después de establecido el clero secular (sacerdotes y obispos), el clero regular (frailes) no quería darle lugar y no fue, sino -- hasta finales del siglo XVIII cuando tuvo acomodo en las parroquias.

La participación de la Iglesia en la vida política y cultural es determinante. Muchos miembros de la Iglesia ocupan puestos importantes en el virreinato. La educación toda está en -- manos de la Iglesia.

A finales del siglo XVI, desde la universidad hasta las escuelas para indios son del clero; el 90% de los libros impresos (más de 200) le pertenecen. Los jesuitas, que llegan en 1572, serán los más hábiles educadores y de más influencia en la formación de los criollos y de la evangelización del nordeste. En 175 años de actividades, los jesuitas tuvieron esa zona bajo su jurisdicción, en donde había más de 2 millones de indígenas. -- Fueron ellos quienes estudiaron el mayor número de lenguas in--

(8) Agustín Cusé Cánovas, Op. cit. p.159.

dígenas, y su obra lingüística, histórica y científica fue va-
liosa y considerable. (9)

El siglo XVII es de un fortalecimiento extraordinario de la Iglesia en riquezas y en poder. En tiempos del virrey García Sarmiento Sotomayor (1642-1648) el ayuntamiento de México pedía al rey que ya no se fundaran más conventos de frailes y monjes, pues había 199 conventos de frailes y 85 de monjes. Las fincas que poseían los conventos y los capitales im-puestos sobre la propiedad raíz, importaban la mitad del valor de toda la propiedad del virreinato. Pidió además, que no se ordenasen más sacerdotes, pues muchos había sin ocupación, y que disminuyera el número de fiestas religiosas, pues no había semana que no tuviera uno o dos días de fiestas, lo que incrementaba la ociosidad. (10) En este tiempo había cer- más de 6 mil sacerdotes.

En 1647 tuvo lugar la más sonada disputa interclerical entre los jesuitas y el obispo de Puebla Juan de Palafox y Men-dosa. Se disputaron una hacienda donada a los primeros por un canónigo. Entre excomuniones y anatemas por parte de los dos bandos, tuvieron que intervenir el rey Felipe IV y el Papa Inocencio X. Después de 6 años de conflicto, el Pontífice deci-dió la controversia a favor del obispo. (11)

En este siglo se imprimieron 1945 libros. Los jesuitas escribieron diccionarios, obras gramaticales y apoc-tólicas en 29 lenguas indígenas.

Durante el período colonial, la Iglesia no tuvo conflic-

(9) José Gutiérrez C., Op. cit. pp.100, 104.

(10) Ibid. p.117.

(11) Ibid. pp.128-132.

tos serios con el gobierno virreinal, pues seguían teniendo tareas afines, de tal modo que había obispos virreyes. La excepción fue el problema que ocurrió entre el arzobispo Juan Pérez de la Serna y el virrey Diego Carrillo de Mendoza en 1623, debido, aparentemente, a que este último no respetó el derecho de asilo de un fugitivo que se refugió en un templo. El arzobispo excomulgó al virrey y éste expulsó de la ciudad a aquél. El pueblo se indignó por el atropello contra el prelado y tomó el palacio virreinal y quemó sus puertas. Después el virrey cede a las demandas de los amotinados, pero manda traer armas y son asesinados unos 60 individuos. El palacio fue saqueado e incendiado.

En el siglo XVIII hay cambios en la relación de la Iglesia con el Estado. Esto se debe al nuevo proyecto de la casa de los Borbones que sube al trono español. Se da una intervención creciente del Estado en los asuntos eclesiásticos. Es notable la imposición en limitación de funciones del clero y el uso de sus ingresos.

Con los Borbones, especialmente con Carlos III, se sigue un modelo central, como en Francia. Estos reyes, a diferencia de los Habsburgo, ven a sus dominios en América como unas colonias, fuente de riquezas, y no como parte integrante del reino.

En cuanto a la postura del Estado, con respecto a la Iglesia, se introducen profundos cambios en la constitución secular, aplicando las ideas de la ilustración de los ministros de la corte española, que eran considerados jacobinos. Con ello, se pretende hacer mayor uso de los bienes de la Iglesia para dinamizar la economía.

En la Nueva España la corporación más poderosa era la Iglesia. Por tanto, su riqueza económica, como su poder político e ideológico que ejercía sobre la Colonia, tenía el mayor peso. Por esta razón, el proyecto de la casa Borbón, que pretendía recuperar los hilos de poder que sus antecesores habían cedido en la Colonia, se tradujo en una política que tenía como finalidad subordinar otra vez a la Iglesia; de esta manera decreta:

- 1) La prohibición de abrir nuevos conventos para reducir la fuerza del clero regular;
- 2) La prohibición a las Órdenes religiosas que intervinieran en la redacción testamentaria;
- 3) La expulsión de los jesuitas (1767) por considerarlos opositores;
- 4) La expedición de la Real Cédula sobre enajenación de bienes raíces y cobro de capitales de capellanías para la consolidación de vales reales de 1804 que habría de tener profundas repercusiones en la política colonial, ya que exigía el envío de capital líquido - que poseía la Iglesia y que servía para financiar la actividad económica colonial, y que explica el intento de independencia por Iturrigaray.

En este siglo, la Inquisición tiene su mayor actividad y se convierte, de un organismo eminentemente religioso, en un instrumento de represión política. Hubo 1402 procesos, de los cuales 25 fueron condenados a muerte.

Los intentos de debilitar a la Iglesia, por parte de los Borbones tiene repercusiones que se traducen en un sometimiento al poder real. Desde entonces, la Iglesia buscará la coyuntura para recuperar su autonomía. En esta búsqueda coincide con los intereses de los sectores que promueven la independencia, y participará en ella de acuerdo a las características de cada fase, con el fin de garantizar sus intereses, que eran ---

cuantiosos.

A finales de la Colonia, la riqueza de la Iglesia era -- exagerada, pues según Humboldt, la mitad de la tierra cultivable le pertenecía y actuaba como un banco, entregando préstamos y cobrando intereses.

En el mismo período, el país contaba con una población de 6 millones de habitantes y la Iglesia contaba con 9439 clérigos. (12)

(12) *Ibid.* p.172.

B. EPOCA INDEPENDIENTE

Con la decadencia de la monarquía española se inicia en América la independencia de las colonias, sujetas a su poder. -- Este acontecimiento se realiza en medio de una lucha ideológica donde se pone de manifiesto la gama de intereses de las clases sociales que pugnan por tomar el poder. La Iglesia, en -- este contexto, es una pieza esencial de movilización hacia uno y otro polo de lucha.

La Iglesia, después de la Colonia, es una institución -- que comparte el poder político directa y ampliamente y, además, es la más rica en el nuevo país.

La unidad de la Iglesia en torno a su organización jerárquica tiende a disolverse debido a la contradicción que surge entre sus miembros. De esta manera, en 1810, mientras la alta jerarquía, que es española peninsular asume la defensa del régimen colonial y ataca cualquier acción de cambio, los miembros del bajo clero, compuesto por criollos y mestizos, despliega una actividad en favor de la lucha insurgente.

En el conflicto que se suscita, gran parte del bajo clero, como integrante de la clase ilustrada, cuenta con un bagaje jurídico-ideológico que utiliza contra la clase dominante, y no sólo se adhiere a la causa insurgente, sino que pronto se convierte en su núcleo dirigente. (13) Por el contrario, el alto clero toma medidas más radicales para detener el movimiento: condenas y excomuniones.

(13) Francisco López Cámara, La génesis de la conciencia liberal en México, México, UNAM, 1977, 1a. ed., p. 147.

La pugna dentro del clero se da en un plano ideológico. Se busca una justificación de lucha en términos de la religión; se pretende buscar la ortodoxia y demostrar que la lucha de poder se hace para lograr el bien de la religión.

La argumentación de los clérigos criollos se da en función de la preservación de la pureza de la Iglesia, por lo que desconoce la autoridad de los prelados españoles. Ejemplo de esto son las palabras de Hidalgo:

"Abrid los ojos americanos, no os dejéis seducir de nuestros enemigos: ellos no son católicos sino por política: su Dios es el dinero, y las conminaciones sólo tienen por objeto la opresión. ¿Crisis acaso que no puede ser verdadero católico el que no está sujeto al déspota español? ¿De dónde ha venido este nuevo dogma, este nuevo artículo de fe?" (14)

La lucha ideológica que se da dentro de la Iglesia, en el sentido de que al tomar posición en el conflicto se defiende a la auténtica fe religiosa, será repetida a lo largo de los enfrentamientos que tiene la Iglesia con el Estado, pero las posiciones cambian de acuerdo con los condicionamientos de clase en el clero.

En el movimiento de independencia, entonces, hay una participación muy activa de los clérigos criollos en favor de la insurgencia, pero conforme se va delineando la nueva estructura del país, se sitúa en la contraparte de la posición que busca la transformación social.

En 1820, en España, la revolución liberal obliga al Rey a jurar la Constitución de Cádiz, que afecta a la Iglesia mexicana por su contenido anticlerical: suspendía el fuero eclesiástico, establecía la reducción de diezmos, decretaba la abo

(14) Ibid. p.152.

lición de órdenes monásticas y la Inquisición. Para la Iglesia, la situación era tan grave que participa en la conjura para promover la independencia del país. Proclamada la independencia se declara a la religión católica como única religión de Estado y se le garantizan sus fueros; de esta manera a la par que el país se hace independiente, la Iglesia logra su autonomía, por un tiempo.

Cuando se forma la primera república federal, la Iglesia pretende conservar su estructura monárquica y, por tanto, de privilegios, hecho que afecta sus relaciones con el Estado republicano. Sin embargo, éste, en un primer momento, busca también tomar los privilegios de que gozaba la monarquía en relación a la Iglesia: el Patronato Real.

La Iglesia se encontraba, en este tiempo, en condiciones de gran libertad: por una parte, conserva su poder y sus privilegios que tuvo en la Colonia; y, por otra, la intrusión del Estado en sus asuntos es casi nula. Empero, se halla diezmada y acéfala porque muchos de sus miembros o fueron muertos en la guerra o salieron del país; los obispos renunciaron a sus cargos o fueron expulsados.

Aún así, la Iglesia no es afectada en la posesión de sus bienes, pero se comienza a pensar en ello cuando el nuevo Estado manifiesta la pobreza de recursos económicos y la ausencia de medios para captarlos.

Por esta razón, se busca ejercer el Patronato, para disponer de los bienes eclesiásticos y normar la política de la Iglesia. Mas se encuentran dos grandes obstáculos: la negativa del clero a aceptarlo y el no reconocimiento de la Santa Sede a la independencia del país. La negativa del clero es el -

inicio de las pugnas entre la Iglesia y el Estado.

A pesar de que el clero es la institución que mejor librada salió de la lucha armada, resiente su primera crisis de crecimiento. En 1829 no quedaba ningún obispo al frente de su diócesis y el número de sacerdotes había bajado notablemente. -

(15) Faltaban varias congregaciones religiosas que habían sido suprimidas o expulsadas anteriormente, como el caso de los jesuitas que habían sido admitidos nuevamente, pero expulsados en 1820.

En estas circunstancias, se comienza el debate sobre el ejercicio del patronato y se plantea tener contacto con la Santa Sede para que lo otorgara. El resultado de estas acciones fue negativo: quedaron los debates sin resoluciones definitivas y sólo se pudo tener una tenue comunicación con el Papa para resolver este problema.

La oposición de la Iglesia para que se instaurara el Patronato se apoyaba, desde 1822, en que en México había dejado de existir este privilegio por ser prerrogativa de los reyes.

(16) La actitud del clero estaba encaminada a lograr independencia del poder civil. Así lo indica Reyes Heróles:

"El patronato no arreglado para el clero significaba libertad frente a la autoridad civil y, de acuerdo con la Constitución de 1824, la continuación de la religión católica como religión del Estado; la intolerancia religiosa del Gobierno. Es decir, libertad frente al poder civil con derecho a la protección de éste". (17)

(15) Anne Staples, La Iglesia en la primera república federal mexicana (1824-1835), México, Septententas no. 237, 1976, - p. 21.

(16) Ibid. p. 38.

(17) Jesús Reyes Heróles, La historia y la acción, México, Oasis, 2a. ed., 1976, p. 106.

En la búsqueda de la manera en que se podría ejercer el Patronato no faltaron proposiciones para hacer una Iglesia nacional, separada de Roma, entre ellas la de Servando Teresa de Mier y del Doctor José Ma. Luis Mora, que fueron rechazadas. De toda esta discusión sólo se hicieron algunos intentos para aplicar medidas que regularán la vida del clero hasta el establecimiento de las Leyes de Reforma.

En 1833 cuando los liberales suben al poder se comenzó con una posición abierta y decidida a afectar los bienes clericales y a limitar la actuación política de los clérigos. Así se establecieron leyes que

"incluyeron medidas que prohibieron a clérigos que hicieran discursos políticos, secularizaron todas las misiones, clausuraron la Universidad de México dominada por el clero y establecieron una Secretaría de Educación Pública. Al clero regular le fue permitido renunciar a sus votos y la obligación civil de pagar diezmos fue abrogada". (18)

La vigencia de tales leyes fue por poco tiempo, ya que al tomar el poder Santa Anna son derogadas. De aquí en adelante, hasta el tiempo de las Leyes de Reforma, será un vaivén la ejecución de las medidas tendientes a afectar los intereses del clero.

Cuando estalla la guerra contra Estados Unidos, la Iglesia ha superado varias crisis y se encuentra en una posición más acomodada. La penuria en que se encuentra el gobierno para enfrentar la lucha lo hace pedir ayuda a la Iglesia. La poca disposición para otorgar ayuda, lo hace forzarla a otorgarle un préstamo y acusa a la Iglesia de no ser solidaria con

(18) Larry Mayer, Op. cit. p.36.

la nación; se dice que favoreció la invasión norteamericana. Desde entonces, los liberales ven en esta actitud un reforzamiento para deshacer el poder clerical.

En 1850, el clero había resuelto su problema de escasez de clérigos y su riqueza no había sido afectada.

A la caída de Santa Anna, Comonfort aplica con rigor la Reforma Liberal, basada en la Ley Juárez o la abolición del fuero eclesiástico, en la Ley Lerdo o desamortización de los bienes eclesiásticos y en la Ley Iglesias o de la prohibición de cobros por oficios parroquiales. Estas conducen a la promulgación de la Constitución de 1857 que establecerá la enseñanza libre y la intervención del poder federal en actos de culto y de disciplina externa. Ante la presión de conservadores y liberales, Comonfort abandona el poder y comienza la Guerra de los Tres Años, en la que los conservadores y los liberales se enfrentan. La Iglesia es aliada de los primeros, como defensa de sus intereses afectados.

Después de la derrota del Imperio, el gobierno de Juárez es más radical que sus antecesores y rompe definitivamente con la Iglesia, de tal manera que cesa toda la comunicación con El Vaticano. Se cerraron conventos y se desterró a obispos; se decretó la separación de la Iglesia y el Estado. Es el más duro golpe que había recibido el clero mexicano desde su fundación, a tal grado, que sus miembros pierden la ciudadanía (este hecho es el primero que se da en el mundo, en el sentido de que el sometimiento de la Iglesia se hace sin reservas).

Las principales Leyes de Reforma son: nacionalización de los bienes del clero; independencia entre la Iglesia y el Esta--

do; prohibición de fundar nuevos conventos, cofradías, etc.; - facilidades a los religiosos que quisieran exclaustarse; pensión a los religiosos que aceptaran estas leyes, etc. (19)

Las Leyes de Reforma, aparte de someter a la Iglesia, tenían por objeto desarrollar el capitalismo y dinamizar el progreso económico, a través de un uso más dinámico de las propiedades de manos muertas. No obstante que los liberales pretendían transformaciones sociales con esta política, Jan Basant indica:

"el liberalismo, viéndose apremiado, por la situación de guerras sólo dejó el progreso económico, -- con una profunda desigualdad social". (20)

La etapa posterior, el porfirismo, es de consolidación del sistema, pero el régimen se ve obligado a desarrollar una política de alianzas, en la que está incluida la Iglesia. -- Cuando cesan los ataques contra la Iglesia, surge la necesidad de asegurar la paz, de tal manera que las Leyes de Reforma se mantienen formalmente en rigor, sólo que con disimulo y complicidad no se cumplen y únicamente ocurren pronunciamientos aislados que pugnan por su aplicación. El mismo Porfirio Díaz expone su política hacia la Iglesia, contestando a la pregunta de un liberal:

"Para que ponerle impedimentos al clérigo, si sus acciones no perjudican al Gobierno. Las Leyes de Reforma, como cualesquiera otras, deben poseer una determinada elasticidad, deben contraerse y extenderse de acuerdo con las circunstancias. En el momento presente hay que hay aflojarlas un poquito para -- que todos podamos vivir en paz (...) No tenemos --- acuerdo alguno con el clero. Les permitimos rezar, construir y adornar sus templos, les toleramos crear

(19) Gutiérrez Casillas, *Op. cit.* p.300.

(20) Jean Basant, Los bienes de la Iglesia en México (1856-1875), México, El Colegio de México, 1971, p.315.

sociedades secretas, tocar las campanas y organizar procesiones, por ahora esto no nos molesta". (21)

En esta época vuelve el auge de la Iglesia. Sus actividades se expanden y sus riquezas aumentan enormemente, pero su poder político estaba minimizado. Así lo manifiesta Reyes Heróles:

"El avance legal e institucional (de la Reforma) fue en esta materia de tanta trascendencia, que treinta años de porfirismo no bastaron para retrotraer las relaciones Estado-Iglesia a su situación anterior". (22)

Cuando estalla el movimiento armado de 1910, el clero está vinculado con la dictadura, aunque después apoya abiertamente a Madero. En 1911, derrotado Díaz, con el entusiasmo por el juego democrático que se inicia, se forma el Partido Católico Nacional, acontecimiento sin precedentes en la historia de México. Por primera vez un partido confesional participa en las elecciones. El PCN adopta el lema: "Dios, Patria y Libertad". Madero acepta complaciente su apoyo. El partido tuvo numerosos miembros y su influencia fue mayor en los estados del centro de la República, donde se formaron sus principales cuadros. En las elecciones tuvo mucho éxito, pues resultaron electos diputados, senadores y gobernadores. (23)

A pesar de que había un apoyo explícito al régimen de Madero, por parte del clero, cuando Huerta tomó el poder, la jerarquía eclesiástica tácitamente da su apoyo al dictador. Es por esto, entre otras cosas, que los revolucionarios se mostraron anticlericales y la Constitución de 1917 adoptó medidas enérgicas contra la Iglesia.

(21) Larry Mayer, Op. cit. p.43.

(22) Jesús Reyes Heróles, Op. cit. p.130.

(23) José Gutiérrez Casillas, Op. cit. p.383.

Con la nueva Constitución comienza otra etapa de lucha -- frontal contra la Iglesia. El clero, de la misma manera que -- en tiempos de la Reforma, se niega a acatar las nuevas disposi-- ciones que la afectan: el artículo 3o. establece la educación - obligatoria laica, el 27 señala que los bienes de la Iglesia -- pertenecen a la nación y el 130 prohíbe a los clérigos expresar-- se políticamente y votar. Con los regímenes de Carranza y Obre-- gón surge una situación tensa que gradualmente se va agravando. Pero es con el régimen de Calles cuando estalla el conflicto ag-- rado.

En 1926, la jerarquía eclesial sigue teniendo los mis-- mos procedimientos de lucha, a través de las organizaciones lai-- cas, que adquieren un cariz contrarrevolucionario. Refiriéndose al conflicto, Pierre Luc Abramson dice:

"Los cristeros lucharon en favor de la contrarrevolu-- ción, al servicio de todos aquellos a quienes molestaba el nuevo estado de cosas. El campesino tenía, claro está, sus propias motivaciones, pero éstas se sumaban a las de todos los perdedores en el gran desbarajuste revolucionario de los años 1910-1920(...) Impulsado por ambas (la Iglesia y la vieja oligarquía), el campesino católico del Centro y el Occidente reaccionó, enfrentando a un gobierno ateo que repartía tierra con la mano izquierda y con la derecha implantaba la economía de mercado, procuró en una forma más o menos confusa restablecer el mundo rural sobre sus bases religiosas, patriarcales y autárquicas tradicionales". (24)

Así pues, la Iglesia y los latifundistas, que fueron los -- principales afectados con la Constitución de 1917, presentan una alianza. La Iglesia tuvo una reacción de hostigamiento a partir de que las organizaciones católicas laicas, inspiradas en la encíclica Rerum Novarum, se hacen más numerosas y amplias y forman

(24) Pierre Luc Abramson, "La cristiada: historia y hagiografía", en México no. 21, septiembre 1974, p.29. En este artículo, - el autor hace una crítica a la obra de Jean Meyer, La cris-

la Liga Nacional de Defensa de la Libertad Religiosa que asumirá la dirección del movimiento cristero. Esta liga es una organización de guerra que tiene como meta la toma de poder, y tiene a varios eclesiásticos en su estado mayor y cuenta con el beneplácito de los obispos mexicanos y de El Vaticano. (25)

El régimen callista desencadenó la represión contra la institución: comenzó la expulsión de sacerdotes extranjeros, se cerraron escuelas y colegios particulares y seminarios diocesanos, se realizaron procesos a sacerdotes, entre otras acciones.

Después de una cruenta lucha de tres años, en 1929 hubo un arreglo pacífico que no fue satisfactorio del todo para ninguna de las dos partes, pero terminó el conflicto. El clero tuvo que transigir a petición del Papa, y los términos del arreglo fueron básicamente de amnistía para todos los implicados en la conflagración y la devolución de centros clericales. Por su parte, los miembros del clero se obligaban a cumplir con la Constitución.

Las pugnas entre ambos bandos fueron aminorando en el régimen de Cárdenas y, salvo algunos incidentes, la Iglesia entra en una etapa de recuperación.

Un hecho importante en la vida de la Iglesia mexicana y en la conformación de la mentalidad de los nuevos sacerdotes de la época fue la fundación del seminario de Montezuma, en Nuevo México, en 1929. Este seminario, fuera del país, fue el medio para preservar la formación de sacerdotes, y su trascendencia

tiada, en la que identifica insuficiencias y limitaciones de análisis. El punto central de la crítica consiste en que Meyer toma a este movimiento como una secuencia de la Revolución mexicana y no como un movimiento reaccionario que tenía como fin el derrocamiento del régimen nacido de la Revolución.

(25) Loc. cit.

radica en que produjo, hasta 1972, 1707 sacerdotes, o sea la -- quinta parte del número de sacerdotes diocesanos que hay actualmente en México. Cabe considerar que la mayor parte de ellos - se ordenaron antes de que se abrieran seminarios en el país. -- Esto es, que la mayor parte de sacerdotes egresados de Montezuma ocuparon los puestos directivos en el clero. De aquí que la estructura eclesial mexicana mantenga rasgos tradicionales por las circunstancias de formación de sus miembros: la visión contraria de un proceso revolucionario y el distanciamiento de la realidad que vivía el país.

CAPITULO V**LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION EN MEXICO**

A. INICIOS

El Concilio Vaticano II no tuvo la misma repercusión - inmediata en la Iglesia mexicana que en la de otros países - de Latinoamérica, como Brasil, Perú, Chile, Bolivia, entre - otros; aunque sí inicia una etapa de cambios que tenderán a modificar su homogeneidad, lograda, en parte, como consecuen- cia de las dificultades que enfrentó entre 1910 y 1940 y -- por la articulación que tuvo, posteriormente, con el Estado.

Estos dos aspectos, la lucha que libró por sobrevivir y la alianza con el Estado, son elementos primordiales que con- figuran la estructura eclesial en México. El Estado mexica- no no podía prescindir de un poder ideológico tan fuerte co- mo el de la Iglesia para lograr estabilidad social y poner - en marcha su proyecto económico-social. Desde luego, que la alianza con la Iglesia, bajo el régimen de Avila Camacho, es- tuvo en función de los cambios en el proceso revolucionario que habían seguido los regímenes anteriores. Esto es, la re- lación entre ambos se estrechó cuando la política del Estado optó por excluir medidas radicales y seguir un modelo capi- talista, que acomodaba más a la Iglesia.

No obstante esta cordialidad entre ambas partes, queda-- ron implícitos condicionamientos que marcan las acciones de la Iglesia y las limitan. Estos condicionamientos influirán cualitativamente en su manera de actuar en los niveles so--- cial y político, que se circunscriben a la tolerancia en la aplicación de los Artículos 3o., 27 y 130 Constitucionales, pero hasta cierto punto. Es decir, la Iglesia goza de casi absoluta libertad de acción, siempre que no se contraponga - explícita y directamente al Estado.

Así la Iglesia, acostumbrada a tener una posición a comodada en cuanto a poder político y económico, se vio precisada a vivir una situación mucho menos activa y aparentemente sin una importante fuerza política.

Por otra parte, las condiciones del país, que produjeron cierto avance económico, un relativo progreso social y estabilidad política, así como una formación introvertida - y aislada del clero, hacen que la Iglesia forje una actitud conservadora frente a la cuestión social.

Su autosuficiencia, por el creciente número de mienbros, y su exclusiva relación con Roma, la aislan de las innvaciones que se dan, incluso antes del Concilio, sobre todo - en Europa. De tal manera que, cuando hay crisis en casi toda la Iglesia y se realiza el Vaticano II, en México existe una Iglesia sin problemas de crecimiento, ni de división interna y mucho menos de enfrentamientos con el Estado; incluso los grupos más reaccionarios que pugnaban por la beligerancia contra el Estado, quedaron reducidos a su mínima expresión.

En el país se vive la pujanza del "milagro mexicano"; no ha habido situaciones difíciles que pongan en peligro al sistema en los últimos 30 años. La Iglesia mexicana vive este tiempo sin dificultades.

En estas circunstancias, cuando el Vaticano II propone el aggiornamiento, que consiste en el reconocimiento de los problemas que enfrenta la Iglesia y la búsqueda de una nueva forma de tratarlos, puesto que las exigencias conciliares se enfocan hacia el conocimiento profundo de la problemática del hombre, a la disposición de diálogo, a actuar en las

transformaciones sociales a la luz del Evangelio; la Iglesia mexicana responde de manera superficial. Las enseñanzas del Concilio aplicadas en México se traducen a una renovación litúrgica (misa en español, aplicación más liberal de los sacramentos, etc.) y al funcionamiento de nuevos grupos eclesiales (Movimiento Familiar Cristiano, Jornadas de Vida Cristiana, etc.) que se orientan hacia la actividad evangelizadora con nuevas técnicas. Todo esto se realiza sin un cambio de actitudes substanciales que pongan en marcha las transformaciones que señala el Vaticano II. Sin embargo, es en el Concilio donde nace la mentalidad renovadora de la Iglesia mexicana, que se enfrentará a obstáculos serios para aplicar las enseñanzas conciliares y será hostilizada por los demás sectores eclesiásticos.

Contrariamente, en otros países latinoamericanos se produce efervescencia por el aspecto social del Vaticano II y una toma de conciencia que conduce a adoptar posiciones críticas y de lucha en el proceso socio-político.

Los inicios de cambios, promovidos por esta mentalidad renovadora, son tardíos, debido al tradicionalismo del clero, que no permitió una pronta respuesta a las demandas de transformación.

Sin embargo, la mentalidad renovadora se configuró en un pequeño grupo de obispos, sacerdotes y laicos. Entre los preladados sobresalen las actividades y pronunciamientos de los monseñores Sergio Méndez Arceo, Adalberto Almeida y Marino, Samuel Ruiz García y Alfonso Sánchez Tinoco, quienes comenzaron a participar en reuniones intereclesiales y a organizar nue

vos grupos. Y fue a partir del Concilio cuando se incrementaron nuevos organismos y se reorientaron otros. Asimismo, - estos grupos se ligaron y empezaron a trabajar estrechamente.

1) La UMAE

En la reunión de algunos obispos que asistieron al Concilio, en 1965, surgió la idea de formar la Unión de Mutua Ayuda Episcopal (UMAE), cuyo objetivo principal consistía en entender la realidad social del país para formular planes de acción pastoral. Su director fue Mons. Alfonso Sánchez Tinoco, obispo de Papantla. La UMAE llegó a ser el principal promotor dentro de la Iglesia mexicana, junto con el Secretariado Social Mexicano y los organismos jesuitas (CIAS), para el conocimiento de la realidad socio-religiosa de México y, desde -- luego, en la asimilación y la proyección de la teología latinoamericana. De aquí se parte para que varios sacerdotes del equipo promotor se hicieran expertos en la problemática del -- país y asumieran un papel crítico de la Iglesia mexicana.

En 1968, por medio de la UMAE se comienza la elaboración del Plan Nacional de Pastoral de Conjunto, que consistía en: a) instrumentar un cuerpo de directrices pastorales - siguiendo la línea de Medellín; b) crear normas de organización y coordinación entre los obispos y sus diócesis; y c) fi- jar prioridades en la realidad mexicana, cuyo fin sería inte- grar los recursos de la Iglesia para buscar la solución a los problemas sociales.

Se hizo patente, de antemano, el desinterés para cooperar

de la mayoría de los obispos, en cuanto a lograr una consulta con el fin de recoger y tomar en cuenta opiniones, sugerencias, advertencias, etc. Esta indiferencia responde al interés de mantener la libertad de acción que el Estado le garantiza, mientras no se contraponga a él, y que se expresa en una mentalidad intransigente, que fue un obstáculo que la UMAE no pudo superar:

"(...) una mentalidad bastante arraigada entre los obispos mexicanos, que se puede formular así: la diócesis es un tipo de feudo autónomo desde luego, en el que el obispo goza de un poder absoluto en el campo dogmático-moral y administrativo. Esta mentalidad está puesta de manifiesto en las palabras del cardenal Garibi, arzobispo de Guadalajara, al comentar los hechos violentos en julio de 1968: 'yo puedo opinar de lo que sucede en Guadalajara, pero no debo hacerlo con respecto a los hechos que acontecen fuera de mi jurisdicción'. Y estas palabras del arzobispo de Oaxaca, Mons. Corripio Ahumada, también entonces presidente de la CEM: 'cada entidad es independiente dentro de la Iglesia, como son independientes unos de otros los países, los estados y los municipios'." (1)

Con estos hechos, la UMAE fue perdiendo impulso entre la jerarquía, empero, había desempeñado acciones que abrieron campo al nuevo movimiento teológico. En ese mismo año llevó a cabo y patrocinó cursos, retiros, encuestas teológicas, etc. y colaboró decididamente en la preparación de la Carta del Episcopado Mexicano sobre el Desarrollo e Integración del País, que ha sido el pronunciamiento más importante, a nivel episcopal desde el Concilio; también fue determinante su participación en la realización del Primer Congreso Nacional de Teología y del Documento de la Comisión de Pastoral sobre la

(1) Larry Mayer, Op. cit. pp. 127-128.

Justicia en México. La acción que perjudicó al Plan de la -- UMAE fue la de definir criterios básicos que condujo a la necesidad de que la Pastoral surgiera del pueblo, de la base -- eclesial, para la participación popular en su elaboración; -- la jerarquía descalificó a los laicos para participar y se -- opuso a los estudios de la realidad mexicana para la adapta-- ción de la Pastoral. El argumento contra la UMAE era que es-- taba llevando la Pastoral en un sentido materialista.

En 1970, ya debilitada la UMAE, por las presiones de la jerarquía, llega al principio de su fin por la muerte de su principal promotor, Mons. Sánchez Tinoco. Su lugar es ocupado por Mons. José Melgoza, obispo de Cd. Valles, N.L., que, -- posteriormente, es nombrado obispo de Cd. Mexhualcóyotl. -- Mons. Melgoza se ha caracterizado por asumir posturas conser-- vadoras y ligadas a las de los directivos de la Conferencia -- Episcopal Mexicana (CEM).

Los dirigentes de la CEM sugieren dar un "prudente vira-- je" a los criterios que había establecido la UMAE. Así Mons. Melgoza señalaba que dichos criterios caían en "sociologis-- mos" y "tecnicismos" y, por tanto, la Pastoral debería atacar los problemas que afectan a los católicos, como lo asienta -- Mons. Melgoza:

- "-cómo se comportan ante el materialismo que nos in-- vade;
- cómo se comportan ante el pansexualismo;
- cómo se comportan ante la creciente pérdida de la delicadeza moral;
- cuál es la actitud del cristiano frente a las exi-- gencias de la justicia". (2)

La cuestión social es excluida, aduciendo que no es el -- punto de vista del Pueblo de Dios y que debe evitarse caer en

(2) Ibid. p.140.

el tecnicismo, el perfeccionismo y el conceptualismo, entre otros puntos. Por diversos modos de presión, en 1971, la --- UMAE es desmantelada. Por una parte, la Comisión de la Pastoral de Conjunto es trasladada a Cd. Valles, N.L., punto geográfico distante de donde se movía el equipo promotor; y, por otra parte, no se renuevan los contratos de dicho equipo, --- obligando a renunciar a sus miembros. El Plan Nacional de Pastoral de Conjunto fue archivado.

Era evidente que los obispos dieron este paso para afianzar el control sobre sus respectivas diócesis, pues iban perdiendo confianza en el Plan, porque, con la muerte de Mons. - Sánchez Tinoco, fue clara la autonomía que había logrado el equipo promotor.

Aunque la UMAE preparó gente y fue una experiencia a la que se le ha sacado mucho provecho en relación a nuevas posiciones de sus miembros, su desaparición fue una pérdida para la Iglesia mexicana. Alfonso Castillo hace la siguiente reflexión:

"(la desaparición de la UMAE) representa el freno más decidido, el resquebrajamiento del impulso más serio y más dinámico en la pastoral de conjunto de la Iglesia en México. No queda sino lamentar que - más de diez años de trabajo intensivo de consagración total, de entusiasmo reconocido por la misma Jerarquía, haya desaparecido de un plumazo. A pesar de que un plumazo fue capaz de borrar del mapa a la UMAE, esa acción, aún no explicada por la Jerarquía, no podrá hacer desaparecer la huella que dejó, particularmente en las diócesis más pobres".

(3)

(3) Alfonso Castillo "Desaparición de la UMAE: tragedia de la Iglesia mexicana", en Christus no. 436, marzo 1972, p.8.

2) Los grupos jesuitas

Una buena parte de los miembros de la Compañía de Jesús en México orientó sus actividades hacia la nueva pastoral --- conciliar, esto es, a acciones más acordes a las necesidades actuales del hombre mexicano.

En 1964, es nombrado Superior General de los jesuitas el padre Pedro Arrupe. Luego de terminado el Concilio, lanzó la consigna de emprender una serie de estudios que permitieran la evaluación y la reestructuración de toda la actividad apostólica de la Compañía a la luz de los documentos del Vaticano--no II.

Estos estudios (llamados "Survey") consistían en investigaciones sociológicas que trataban de adaptar el apostolado de la Compañía en cada país donde había provincias jesuitas.

Las investigaciones en México, por medio de los Centros de Investigación y Acción Social (CIAS), comenzaron en marzo de 1966. Los sectores de estudio que comprendían fueron: estudios sobre la Doctrina Social de la Iglesia, la economía industrial y rural, la sociología religiosa, el marxismo-leninismo, los problemas familiares y políticos, el individualismo, Antropología y teología aplicada a la realidad eclesial. Aproximadamente trabajaba en estos estudios el 25% de los jesuitas de América Latina que habían hecho estudios especiales en ciencias sociales. (4)

Otro aspecto importante, además, es la introducción en la Compañía, del apostolado integral que estribaba fundamen--

(4) José Gutiérrez Casillas, Jesuitas en México durante el siglo XX, México, Porrúa, 1981, p.362.

talmente en: la opción deliberada por el pobre y el oprimido, aun a costa de riesgos; el estudio y la denuncia de las estructuras socioeconómicas y políticas injustas; la defensa de los derechos humanos inalienables; el establecimiento de centros de reflexión y de estudio para el análisis político y social de cada situación específica, etc. (5)

Con la reorganización de la Compañía, se privilegia -- la formación de comunidades de sacerdotes y estudiantes para que vivan y se vinculen directamente con la gente de zonas -- marginadas y colaboren así en la solución de los problemas -- de la comunidad.

3) La diócesis de Cuernavaca

De gran importancia, para la renovación teológica en México han sido las actividades de Mons. Sergio Méndez Arceo. -- Tal vez es la persona más influyente en el proceso de la teología de la liberación en nuestro país. Desde principios de la década de los sesenta asumió posiciones avanzadas en los -- aspectos litúrgico y social.

Su activa participación en el Concilio Vaticano II le va lió un reconocimiento especial de la Iglesia mexicana; sus -- proposiciones fueron ampliamente comentadas y discutidas. -- Destacó aquella proposición sobre la aplicación del psicoanálisis en los sacerdotes para superar problemas psíquicos que impedían el mejor desempeño de sus labores ligadas con su ---

(5) Ibid. p.432.

fe. (6) Dicha propuesta tenía que ver con el establecimiento en Cuernavaca del sacerdote belga Lemercier, como prior de los benedictinos, quien fundó el Centro Psicoanalítico Emaús, cuya función fue la de atender a los miembros de la Orden que lo desearan. (7)

De igual manera, tuvo gran repercusión la llegada a Cuernavaca, en 1961, de Mons. Ivan Ilich, austriaco, procedente de la diócesis de Nueva York, donde trabajó en una comunidad de irlandeses y puertorriqueños; fue vicerrector de la Universidad Católica de Puerto Rico, donde defendió la autonomía de la isla y criticó al episcopado local por prestar apoyo al partido oficial (PAC), hecho que le confirmó su salida. Su superior, el cardenal de Nueva York, lo autorizó para estar en Cuernavaca. En este lugar fundó el Centro Intercultural de Formación, que tenía por finalidad orientar a misioneros norteamericanos que trabajarían en América Latina. En 1967, dicho centro cambió de nombre a Centro Intercultural de Documentación (CIDOC), que empezó a publicar estudios eclesiásticos con una perspectiva sociológica. En 1969, se hizo un juicio a CIDOC, por medio de la Sagrada Congregación de la Fe y decretó la prohibición de asistencia a clérigos religiosos. Méndez Arceo apeló directamente al Papa y éste levantó

-
- (6) Cf. Baltazar López, Cuernavaca fuentes para el estudio de una diócesis, Cuernavaca, CIDOC dossier no. 31, 2 tomos, 1968.
- (7) Debido al revuelo que esto ocasionó, en 1965 le fue ordenado al padre Lemercier regresar a Bélgica. Mons. Méndez Arceo intercedió ante Paulo VI para anular la decisión. Después de que la Comisión cardenalicia analizó el caso, en 1967, dictaminó que podía quedarse en Cuernavaca bajo las siguientes condiciones: no sostener en público ni en privado la teoría psicoanalítica y no exigir a los candidatos a la vida monástica una formación psicoanalítica. Lemercier decidió dejar los hábitos y permanecer en Cuernavaca. Junto con él, 21 de los 23 monjes hicieron lo mismo (Larry Mayer, Op. cit. pp.231-247).

la prohibición. (8) CIDOC siguió la línea de Medellín, programando cursos y conferencias de personalidades que exponían planteamientos nuevos en las ciencias sociales y en la teología; destaca el caso de Paulo Freire.

Con esta confluencia de elementos progresistas, Mons. -- Méndez Arceo tiene pronunciamientos y acciones que inician esta línea a nivel episcopal. Ya en 1968, el obispo asentaba:

"Se ha dicho que la aplicación del Concilio Vaticano II a la América Latina tiene que ir más allá del mismo Concilio, porque ha hecho falta la teología de la América Latina, ya que el Concilio fue prevalentemente europeo.

La realidad humana del subdesarrollo; del colonialismo; del marginalismo; del imperialismo; de la -- violencia subversiva; de la miseria; de la atomización internacional e interna; de la falta de integración racial, cultural y aún lingüística; de la -- incomunicación, están exigiendo una reflexión a la luz del Evangelio más intensa y adecuada". (9)

Es en la diócesis de Cuernavaca, donde se despliegan acciones, en una dimensión más amplia, impulsadas por la renovación teológica: las homilias del obispo, que se refieren constantemente a situaciones de injusticia en su diócesis, en el país y en América Latina, promoviendo y apoyando a los movi--

(8) Iván Ilich atacó duramente a la Iglesia norteamericana, -- en un artículo, por la superficialidad de su compromiso, y a la estructura de la Iglesia en general; pugnó por reformas que hicieran una Iglesia más auténtica, ligada -- al pueblo. Por esta razón, el Episcopado mexicano pidió -- al cardenal de Nueva York que retirara a Ilich. El CELAM trató de evitar su salida. Se realizó un juicio. Iván -- Ilich optó por renunciar a sus privilegios eclesiásticos y suspender sus funciones sacerdotales.

(9) Sergio Méndez Arceo, "Desacralización para el desarrollo" en La Iglesia, el subdesarrollo y la revolución, México, Nuestro Tiempo, 1968, pp.243-246.

mientos de lucha política que pugnan por una nueva sociedad; los actos y publicaciones de centros de documentación y órganos informativos; la pastoral de gran parte de los sacerdotes de la diócesis.

De esta manera, son bien conocidas las polémicas que ha suscitado Mons. Méndez Arceo (10) y los ataques de que ha sido objeto, sobre todo por parte del sector tradicionalista católico y de líderes patronales y sindicales. En relación a los presos políticos de los acontecimientos sangrientos de -- 1968, el obispo respondía a los ataques:

"Puedo declararles a ustedes que en toda mi actuación me ha movido el convencimiento de que no puedo abandonar a mis hermanos los hombres sin dar un signo válido del cristianismo, en cuanto tal debe condenar cualquier forma de injusticia, particularmente cuando la injusticia se hace institución, y se impone aun a los mismos hombres que la cometen. Llevamos años de tolerar muchas injusticias en nombre -- del mantenimiento del orden, de la paz interior, -- del prestigio exterior". (11)

También en su diócesis destacan las publicaciones, que -- teniendo nexos eclesiásticos, manifiestan abiertamente su oposición a las formas tradicionales de ver el aspecto social, --

(10) Son notables los pronunciamientos que el obispo ha hecho en relación a la participación del clero en la política y cuya posición ha sido la de observar una postura de -- crítica, mas no de poder político. Fue muy sonada la acción del obispo y del clero de Morelos de pedir, en 1970, a los candidatos a la Presidencia de la República que -- consideraran la modificación de los artículos constitucionales que limitan las acciones del clero en la vida pública del país, puesto que no se cumple la observancia de tales artículos de hecho, y esto constituye una ilegalidad solapada.

(11) Larry Mayer, Op. cit. p. 351. El Episcopado, por su parte, objetó que no se decidió a intervenir en el asunto de los presos políticos porque era "muy confuso" y "no se juzga

como El correo del sur; de igual forma, los pronunciamientos públicos de sacerdotes de la diócesis expresan el movimiento que hay:

"Pensamos --observa un grupo de sacerdotes de la diócesis-- que cada cristiano debe ser permanentemente un agente de cambio, particularmente en las estructuras injustas que conforman el orden establecido. Nosotros mismos, Ministros del Señor, estamos llamados a someternos al proceso pascual de la conversión, de la rectificación y de los cambios liberadores. En la medida en que nos rezaguemos estamos --dispuestos a que el pueblo de Dios nos exija y ayude a no desfallecer en el camino de la liberación cristiana". (12)

En Cuernavaca, entonces, se sitúa uno de los centros más importantes de los acontecimientos y movimientos eclesiales --de vanguardia de América Latina.

4) El Secretariado Social Mexicano

El Secretariado Social Mexicano fue el organismo que sotuvo el objetivo de difundir la teología de la liberación. -- Como organización dependiente de la jerarquía, cobró importancia su actitud renovadora. (13) Desde su redefinición en la

oportuno un pronunciamiento del Episcopado".

(12) "Reflexiones de un grupo de sacerdotes de la diócesis --de Cuernavaca", en Christus, no. 439, junio 1972, p.47.

(13) El SSM fue fundado en 1920 por la jerarquía; su función consistía en: "La dirección u orientación social e informe de las obras sociales; la coordinación de las obras y las clases sociales en orden a la 'paz social'; la ani--mación doctrinal de toda esta acción interpretando la --Doctrina Social de la Iglesia en su aplicación a las circunstancias del país". Desde 1920 hasta 1926 el SSM se dedicó a definir de palabra y por escrito dicha doctrina social. De 1926 a 1929, prosigue sus actividades de preparación de dirigentes mediante cursillos de Acción Social y de Acción Católica, y con el apoyo del Papa, en--

década de los sesenta apunta hacia el cuestionamiento de la - pastoral que ha seguido la Iglesia mexicana.

En 1968, comienza a insistir en anteponer el estudio de la realidad social mexicana en el quehacer teológico. Su director, el padre Pedro Velázquez era un experto del CELAM en la Pastoral Social y su influencia en el SSM fue el despegue del organismo en el campo de la teología latinoamericana. El padre Velázquez murió después de haber asistido a la Conferencia Episcopal de Medellín. Lo sustituye su hermano Manuel, - quien sigue la misma dinámica, pero con la redefinición de -- sus funciones:

"(El fin del SSM) es ayudar a la Iglesia-Pueblo de Dios a cumplir eficazmente su ministerio de inspiración y animación de la vida temporal.

(Sus funciones serán)

a) INVESTIGAR la realidad social y las corrientes ideológicas para ayudar a descubrir e interpretar - los signos de los tiempos a la luz de la fe y de -- una teología renovada.

b) COMUNICAR las enseñanzas sociales del Magisterio eclesiástico y el pensamiento social actual de la - Iglesia para hacerlos operantes y para informar y - formar opinión pública.

c) CONCIENTIZAR a movimientos y ambientes sociales sobre los problemas humanos que afectan la promoción social y ayudarles a elaborar la ideología que orienta su acción.

d) SUSCITAR la presencia consciente del Pueblo de - Dios en los movimientos masivos, para colaborar en

vía laicos a la universidad católica para preparar el -- porvenir. De 1929 a 1943 se encargó de fundar, propagar, desarrollar y sostener a la Acción Católica Mexicana. De 1943 a 1960 comienza una etapa de difusión de la Doctrina Social de la Iglesia con objeto de sacudir la conciencia de los católicos frente a un incipiente desarrollo - de signo neo-capitalista; inicia la promoción social basándose en Centros Sociales de Trabajo y hace varios intentos de formación sindical. De 1960 a 1969 aparece el

la búsqueda de objetivos y soluciones conformes con la justicia.

e) **PROMOVER** y ayudar a organismos de Pastoral social, organismos de investigación y estudio social en función de la Pastoral Social, y movimientos profesionales y comunales para la promoción de las personas y las comunidades humanas". (14)

En este organismo se encuentran sacerdotes y laicos que han tenido una trayectoria de renovación postconciliar notable, tal es el caso de Alex Morelli, dominico francés que llegó a México en 1967, cuya función en la dirección de la revista del SSM, Contacto, se enfocó a la teología de la liberación. Sus escritos sobre ésta fueron de los primeros que se conocieron en México.

El padre Manuel Velázquez duró menos de dos años en la dirección del SSM, a causa de un conflicto con la jerarquía, por su participación en una huelga de hambre de los presos políticos y su declaración sobre lo inhumano del estado de vida de los reclusos de Lecumberri, aunque posteriormente volvió a ocupar el puesto. Además, las dificultades del SSM que enfrentó al promover el II Congreso del organismo católico - Confederación de Organizaciones Nacionales, en 1968, debido a las posiciones progresistas que tomó. Asimismo, el SSM apoyó a la Juventud Obrera Católica, que en el mismo año colabo-

planteamiento del problema del subdesarrollo junto con el temor del castrismo. En esta época se busca el "desarrollo integral". Después del Vaticano II, el SSM, encabezado por el padre Velázquez, se inserta en el movimiento que llevaba el CELAM e inicia una nueva época. Promueve organizaciones de base y apoya la creación de movimientos apostólicos.

(14) "Bodas de oro del Secretariado Social Mexicano", en Servir, no. 30, diciembre 1970, pp.506-507.

ró con el Movimiento Estudiantil abiertamente. El Episcopado, presionado por el gobierno (así lo manifestó el obispo de León, Gto.) procuró amordazar a la JOC y prohibió su participación en actividades cívico-políticas, declaraciones en favor del Movimiento Estudiantil. (15) El Episcopado advirtió - que mientras hubiera violencia y se tuvieran ligas con dirigentes comunistas no autorizaría ninguna manifestación del organismo. La JOC no obedeció, y en represalia destituyó a sus dirigentes.

No obstante la renuncia de Manuel Velázquez, la jerarquía otorgó al SSM la autonomía en 1970. Desde entonces, ha venido apoyando acciones y movimientos populares eclesiales, como a Cristianos por el Socialismo y a Sacerdotes para el Pueblo, toda vez que algunos de sus miembros participaron activamente en ellos.

5) CENCOS

Otro organismo católico laico que sigue el mismo camino es el Centro Nacional de Comunicación Social, que dirigía José Álvarez Icaza. Después de tener problemas con la jerarquía, también adquiere su autonomía en 1970. (16) Su función radicaba en ser un centro de información alternativa, es decir, - que da a conocer hechos específicos que tiende a ocultar la prensa en general (represiones de campesinos y obreros, etc.) y ser el vocero de grupos populares. Manifestó la línea de liberación cristiana, desde que empezó a divulgarse en México.

Todos estos organismos, cuya mentalidad renovadora se forjó en el Concilio y en Medellín, son los más influyentes -

(15) Larry Mayer, Op. cit. p.219.

(16) CENCOS fue formado por un grupo de laicos, encabezado --

en los acontecimientos del fin de la década que conforman la línea progresista de la Iglesia mexicana. En un principio, su acción interrelacionada y coordinada empuja a la jerarquía a manifestarse en el mismo sentido, aunque sólo pocas veces lo logró.

6) Documento sobre el Desarrollo e Integración del País

El primer suceso importante en el Episcopado mexicano después del Concilio fue el documento de los obispos sobre el Desarrollo e Integración del País, del 26 de marzo de 1968. Esta carta fue el enfoque principal de la pastoral episcopal en los últimos años de la década; su línea está enmarcada en el desarrollismo, siguiendo a la encíclica Populorum Progressio. Fue un paso adelante: se analiza la religiosidad popular; se señala la falta de proyección de la práctica religiosa en la actividad cotidiana, familiar económica, profesional, cultural, política y recreativa de quienes se sienten vinculados a la Iglesia; se critica la suntuosidad y ostentación de las ceremonias religiosas; se denuncian los graves problemas sociales que hay en el país. Lo más importante del documento es la exhortación de los obispos a participar en la solu-

por José Álvarez Icaza, en 1964. Tenía el fin de darle voz a la Iglesia por los medios de comunicación, o sea, ser un órgano oficial de la jerarquía. El problema de fondo que surgió entre ésta y CENCOS consistió en el dinamismo de la organización laica, que, según muchos obispos, desbordaba los límites de la dependencia episcopal. Se argumentó contra el Centro un mal manejo de recursos económicos. En 1968, el Episcopado advirtió que CENCOS no era su vocero oficial. La postura de cederle la autonomía tiene como fin minimizar la actividad e influencia de este centro. Recientemente CENCOS suspendió sus actividades por dificultades económicas y políticas, debido al retiro del subsidio otorgado por el Consejo Mundial de Iglesias. Sin embargo, ya se habla de su reapertura y de operar con mayor amplitud y eficacia.

ción de los graves problemas; destaca, en el mensaje, la vinculación de la doctrina cristiana con la acción social:

"Nos alienta la esperanza en el futuro de nuestra Patria -dicen los prelados- porque a pesar de nuestras carencias podemos hablar de progreso humano y éste es un acercamiento al Creador. Para todos es la hora de la acción; si hemos querido recordar la magnitud de nuestro problema, también hemos recordado la doctrina que nos sirve para iluminar nuestro camino, con objeto de desprender la acción más eficaz". (17)

El documento se inscribe, al igual que la política eclesial en América Latina, dentro de un marco desarrollista que sostiene el desarrollo y la promoción integral como la forma de superación del subdesarrollo:

"El desarrollo y la integración en México -continúan los obispos-, no es tarea de católicos o cristianos solamente, es tarea de todos, porque todos -somos solidarios del destino de nuestro país. Pero para los cristianos esta tarea de humanización resulta también de salvación, los caminos para 'que los nuevos cielos y la nueva tierra' en que todo se debe transformar, sea la mejor coronación de nuestro esfuerzo". (18)

El documento fue producto, en gran parte, de personas y organizaciones que se habían vinculado con los cambios ocurridos en otras partes de Latinoamérica. A los obispos Samuel Ruiz, Alfonso Sánchez Tinoco y Adalberto Almeida, participantes en reuniones del CELAM, se les ocurrió formular la carta colectiva sobre el desarrollo. Luego de ser aceptada por el Episcopado, el padre Pedro Velásquez se ocupó de la redacción final. Por esto, aparece como un pronunciamiento progresista de los obispos; no refleja la realidad de la postura conserva

(17) Documentos colectivos del Episcopado Mexicano, México, - Paulinas, 1977, p.94.

(18) Ibid.

dora de la gran mayoría de los obispos.

El entusiasmo por la carta no se hizo esperar. Alex - Morelli expresó:

"Si el profetismo consiste en el hecho de actualizar la Palabra de Dios en el hoy de la historia, - los obispos mexicanos quisieron mostrarse profetas, invitando a todos a buscar y a aceptar transformaciones audaces, profundamente innovadoras, si no se quiere aumentar indefinidamente la potencia de los fuertes y la servidumbre de los débiles. El hombre de la calle pensará, por fin ¡la Iglesia se ocupa de nosotros! pues examina los problemas - que hacen la felicidad o la desdicha de los hombres: la guerra y la paz, la justicia y la injusticia". (19)

Se pretende ver en este documento una nueva Iglesia que jugará un papel de solidaridad con una historia que se está - haciendo a su alrededor y que no se limita a meras cuestiones de culto; así lo indica Francisco Villaseñor:

"Es a partir de esta nueva visión perfilada de lo - que es el mundo y de lo que es la Iglesia, cómo el Episcopado mexicano puede, en el documento, abordar los temas más candentes de nuestro subdesarrollo: la 'llaga' del problema indígena, la situación del campesino que no ha salido todavía del 'círculo infernal de la miseria', la inverttevración social, etc. Y como es a partir de esa visión exacta de su misión como el Episcopado puede en su documento trazar líneas maestras de lo que tendrá que seguir una Pastoral verdaderamente renovada". (20)

Es alrededor de este documento donde empieza a considerarse el problema de la Evangelización más seriamente, sobre todo en lo referente a los indígenas, hecho que toma un impulso vigoroso en la acción eclesial. De esta manera se da más

(19) Alex Morelli, "Reflexiones teológicas sobre la carta pastoral", en Servir, abril 1968, pp.161-162.

(20) Francisco Villaseñor, "La nueva Iglesia en México", en Servir, abril 1968.

apoyo a grupos recién formados que tienen una función de catequesis, como Cursillos, el Movimiento Familiar Cristiano, el Movimiento por un Mundo Mejor, Jornadas de Vida Cristiana y las Comunidades Eclesiales de Base. Estas últimas plantean una nueva pedagogía que ha dado buenos resultados; se han establecido, generalmente, en las zonas marginadas, no así los otros organismos, que se mueven más a nivel de estratos sociales medios y altos y continúan, en la mayoría de los casos, con una formación desarrollista.

Las primeras comunidades de base en México se fundaron en Cuernavaca en 1967, auspiciadas por el obispo. Posteriormente se formaron también en el centro del país y en los lugares donde hay obispos que las favorecen. Sin embargo, no proliferaron y en muchas partes hasta son hostilizadas por párrocos y obispos.

No obstante la nueva situación de esperanza de cambio, el pronunciamiento episcopal no va más allá. Esto se evidencia con el desconocimiento o la omisión de los documentos de Medellín en las acciones y pronunciamientos de los obispos, posteriores. Aunque en 1969 se formó una Comisión Episcopal de Pastoral Social que organizó con un grupo de expertos, una reflexión sobre los documentos de Medellín en el contexto de la realidad mexicana, los obispos no le dieron importancia. En cambio fue un acontecimiento que reforzó las posiciones de los cuadros de renovación teológica.

En esta reflexión, en la que colaboraron miembros de la UMAE, de la Sociedad Teológica Mexicana, del Consejo Pastoral de Cuernavaca, en unión de laicos, religiosas, sacerdotes y obispos, era la primera vez que los prelados dedicaban una --

parte considerable de su tiempo de su Asamblea al estudio y a la reflexión pastorales, y era la primera vez después del Concilio que se dejaba expresar a todos. El resultado fue -- una autocrítica sin precedentes:

"(...) a pesar de unos cuantos sacerdotes y laicos plenamente convencidos de la Pastoral Social -afirma el documento-, como parte integrante de la misión cristiana, la Iglesia en general, tanto en su Jerarquía como en los sacerdotes y laicos, aparece todavía indecisa y tímida como si rehuyera al compromiso con la liberación del hombre mexicano. Al guardar silencio ante situaciones de injusticia, la Iglesia se ha hecho cómplice de ellas. Al no cumplir su misión profética ante los hechos, el pueblo no ha visto en ella un signo del reino de Dios, y puede llegar a obscurecerse su fe". (21)

7) El Congreso Nacional de Teología

La irrupción de la palabra liberación llega atrasada. En los documentos episcopales no se menciona. Pero es en el Primer Congreso Nacional de Teología, en noviembre de 1969, donde surge la teología de la liberación en México. El Congreso fue organizado por la Sociedad Teológica Mexicana, fundada en 1966, en coordinación con la UMAE, el CIAS y el SSM, fundamentalmente.

Se pretendía, en el Congreso, instrumentar la teología del desarrollo para aplicarla a la realidad mexicana. El congreso se llamó "Fe y desarrollo". Se caracterizó por la gran concurrencia de todos los sectores de la Iglesia y por la libertad de expresión que hubo.

(21) "Reflexión del Episcopado Mexicano", en Servir, no. 22, agosto 1969, pp.326-327.

Se intentaba descubrir el papel que debe jugar la Iglesia en el país y se concluyó que no era el de dominar ni dirigir el proceso histórico, sino de colaborar en él. El objetivo era la formulación de una teología mexicana, mediante los estudios elaborados por el CIAS, para examinar la problemática social de manera científica.

Los temas tratados en el Congreso, fueron: la economía, la política, la estructura social, la educación, los medios de comunicación, la Iglesia, el aspecto urbano, el aspecto rural y la demografía. El método utilizado consistió en: "el análisis histórico-socio-antropológico de la realidad mexicana"; la actitud de profecía, de compromiso con los que sufren la injusticia; y la conversión constante, es decir, la praxis política para la transformación de las estructuras sociales.

Las conclusiones del congreso fueron dos: a) se preparó un congreso sobre "fe y desarrollo" y, casi unánimemente, se habló de fe y liberación; y b) la reflexión teológica convergió en una panorámica pascual "que descubre la 'liberación' y el 'desarrollo' como el fondo de todas las etapas de la Historia de la Salvación, desde el génesis hasta la Parusía". (22)

Desde luego, sólo a algunos obispos les resultó grato el Congreso, puesto que no hubo apoyo episcopal a reuniones teológicas que siguieron esta línea, salvo algunos casos. A partir de este evento, se dieron manifestaciones y cambios importantes en varios sacerdotes, teólogos y obispos.

(22) "Informe sobre el Congreso Nacional de Teología", en --- Christus, segundo semestre 1970, p.521.

Aunque se organizaron encuentros teológicos siguiendo - el modelo del Congreso, sólo tuvieron resonancia en los círculos que habían seguido las determinaciones del Congreso. Por ejemplo, el seminario de teología de la liberación, en octubre de 1970, en Cd. Juárez, en el que participaron teólogos norteamericanos y mexicanos. La Sociedad Teológica Mexicana, desde entonces, ha tenido una difusión reducida, a nivel de sacerdotes y obispos, bajo la vigilancia de la Comisión Episcopal -- para la Doctrina de la Fe. Cabe apuntar que se realizó, en 1975, el Encuentro Latinoamericano de Teología, en el que participaron algunos de los principales exponentes de la teología de la liberación y se hizo notoria la diferencia entre la actividad teológica de otros países latinoamericanos y la de México.

En este país, la pastoral liberadora sólo se ha realizado sin obstáculos, por parte de la jerarquía, en la evangelización indígena, en primer término, por la grave situación de marginación de los indígenas; además porque la circunscripción a estos grupos no representa un riesgo de extensión, --- aparentemente, a la pastoral del resto de la población, por -- las mismas condiciones de aislamiento de los grupos étnicos; en segundo término, porque el CELAM ha insistido en este tipo de Evangelización en este medio. El iniciador, Mons. Samuel Ruiz ha encauzado sus actividades pastorales en este sentido, toda vez que su participación en el CELAM, le ha dado elementos necesarios para la adopción de tal postura.

Por esta razón, tiene lugar el Primer Encuentro Regional de Pastoral Indígena, en Tehuacán, Puebla, en noviembre de -- 1970, que comienza la modificación de la Evangelización en el medio indígena. El documento del Encuentro señala:

"La Iglesia en México procura transmitir el verdadero mensaje evangélico, y no seguir manteniendo - estructuras de opresión y dominio. Quiere ser la que se enfrente a estos problemas, y no está esperanzada en que otras organizaciones, ya sea de laicos o iniciativas privadas, asuman responsabilidades un tanto impropias de ellas". (23)

Asimismo, en la Convención Nacional de Evangelización y Catequesis, en 1972, se concluye que es necesario tomar conciencia de los problemas y conocer la realidad social; solidarizándose con todos los mexicanos, especialmente con los marginados; emprender la búsqueda de caminos concretos, reales y prácticos para cambiar las estructuras sociales, etc.

De este modo, la teorización de la teología de la liberación en México comienza a principios de la década de los setenta y es cuando se forman movimientos que pugnan por cambios estructurales en la Iglesia y en la sociedad. Adoptan el seguimiento de tres puntos: identificación con los marginados, aceptación de la autoridad como servicio en la comunidad social y compromiso social efectivo.

Así, se insiste en el empleo de la nueva teología. José Álvarez Icaza sentenciaba:

"La Iglesia en México no puede renunciar a ser una Iglesia popular, de 'masas'. Sería una traición a su propia historia, una infidelidad al designio de la economía divina y un desconocimiento de las 'cualidades que adornan la vida religiosa de nuestro pueblo' (...) Hay que cuidar siempre la doble finalidad: el contenido del mensaje evangélico y la realidad sociocultural del pueblo, sobre todo en la promoción de una verdadera liberación de las masas". (24)

(23) Larry Mayer, *Op. cit.* pp.67-68.

(24) José Álvarez Icaza, "Autoridad, obediencia y diálogo", en *Servir* no.25, febrero 1970, p.100.

En la misma dirección Manuel Velázquez puntualizaba:

"A. Nos urge salir de una teología de la privacidad para entrar en una teología escatológica y creadora que ilumine el compromiso concreto de los cristianos en México (...)

B. La palabra de Dios que brota del Evangelio y del compromiso con los oprimidos obligará a los cristianos a una opción liberadora (...)

C. Para desempeñar fielmente esta misión crítica, - los cristianos se verán obligados a actuar sobre -- las estructuras eclesiales y sobre sus políticas(...)

D. (...) buscarán un nuevo sistema dentro de un marco de una civilización que sea a) liberadora, b) solidaria, c) responsable y d) en constante desarrollo". (25)

Se exige, pues, un conocimiento más profundo de los documentos conciliares, de las encíclicas recientes y de Medellín, así como la puesta en práctica de la teología emanada de éstos; se insiste en seguir con el método utilizado en el Congreso Nacional de Teología (26), en considerar los problemas del subdesarrollo (27), en la responsabilidad del cristiano en -- promover la acción revolucionaria (28), etc.

Se hace más manifiesta la inconformidad y la denuncia por

-
- (25) Manuel Velázquez, "Necesidades y exigencias de una teología política", en Servir, no. 28, agosto 1970, pp.282-283.
 (26) Javier Lozano, "La misión de la Iglesia y las culturas indígenas", en Servir, no. 28, agosto 1970.
 (27) Arnaldo Zenteno, "El problema social es el problema del hombre mismo", en Servir, no. 28, agosto 1970.
 (28) Cfr. José M. Díez Alegría, "Cristianismo y Revolución"; Jorge Alonso, "Necesidad de un cambio de mente respecto a la propiedad privada", en Servir, no. 28, agosto 1970.

la situación que se vive. Mons. Samuel Ruiz declaraba:

"La educación en México es clasista y está comprobado que la mayoría de los centros escolares está al servicio de quienes tienen mayor capacidad económica(...) Ha llegado el momento de denunciar que los medios masivos de comunicación en una sociedad despersonalizada, contribuyen a la enajenación". (29)

En este tiempo se presentan los primeros síntomas de represión a los clérigos: en mayo de 1972, Mons. Méndez Arceo es agredido por varios jóvenes del grupo "Liga Anticomunista Cristiana" a su llegada de Chile, luego de participar en el movimiento Cristianos por el Socialismo. Los agresores arrojaron bolsas de polietileno con tinta roja y ácido, al mismo tiempo que distribuían volantes. Y en septiembre del mismo año arrojaron una bomba de ácido sulfúrico en una mesa redonda que presidía Méndez Arceo.

En noviembre, el padre Oscar Núñez es torturado y expulsado del país por sus actividades.

(29) Christus no. 431, nov. 1971, p.55.

B. EL IMPULSO DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

El primer documento eclesialístico en México que se inscribe en el marco de la teología de la liberación fue La Justicia en México, que es una reflexión nacional realizada por la Comisión de Pastoral Social para preparar la participación de los preladados mexicanos en el Sínodo Mundial de Obispos en Roma, en 1971, que trataría sobre la justicia en el mundo. El documento fue hecho con la colaboración de 12 diócesis y equipos de la Pastoral de Conjunto, del SSM, del Centro Nacional de Pastoral Indígena, de la Conferencia de Institutos Religiosos de México, del Movimiento Familiar Cristiano, del CIAS y del Trabajo Ministerial. Se pretendía que el documento fuera adoptado por la CEM, pero ésta lo rechazó.

En el documento se argumentaba que era un estudio científico de la realidad, utilizando las nuevas formulaciones teóricas de las ciencias sociales. Se sitúa a México como un país dependiente en los aspectos principales de su estructura socio-económica y política; con una dominación interna que mantiene una opresión generalizada en la mayor parte de los sectores sociales; con vicios que impiden cualquier avance, como la injusticia institucionalizada, la mentira, la corrupción, la concentración del poder político, etc.; con una educación de baja calidad; con una Iglesia que ha contribuido a mantener la situación de injusticia por su indiferencia y omisión.

Se propone en el documento una acción pastoral que se oriente a la búsqueda:

"a) de un nuevo proyecto histórico de sociedad que

haga estructuralmente imposible la explotación y -
 facilite el egoísmo;
 b) de nuevos valores que nos saquen de los vigentes
 actualmente, basados en la avaricia, la dominación
 y el egoísmo;

-La concientización de los sectores básicos de la -
 sociedad para su participación activa en el cambio
 de esta sociedad violenta en estructuras y prácti--
 cas.

-La formación de hombre nuevos: activos, participa-
 tivos, políticamente conscientes, responsables y -
 solidarios.

-La instrucción de grupos y solidaridades activos,
 basadas en estas apreciaciones y tareas, que ayuden
 a la formación de hombres nuevos". (30)

Si bien el documento fue rechazado por los obispos mexi-
 canos, el Sínodo Mundial de Obispos utiliza la problemática -
 por él planteada, es decir, sobre el tercer mundo, caracteriza-
 da por el vocablo liberación. (31)

En este mismo año se dan a conocer los escritos sobre el
 aspecto teórico de la teología de la liberación, aunque en po-
 cas fuentes, sí abundantemente (sobre todo en las revistas --
Christus, Servir y Contacto).

Los primeros textos son los de Alex Morelli y Arnaldo Zen-
 teno. El primero, Libera a mi pueblo, trata el problema de -
 la dominación que sufren los países subdesarrollados en los -
 aspectos político, de comercio exterior, de violencia institu-
 cional, de la cultura del silencio. Señala que la liberación
 debe tener dos dimensiones: la de las naciones dominadas y la
 de las naciones dominadoras; estas últimas son las sociedades
 opulentas, alienadas por su acción opresora y de despilfarro,
 que deben ser también liberadas. Establece que toda teología

(30) "La justicia en México", en Servir, no. 34, agosto 1971,
 p.492.

(31) Jorge Alonso, "Desarrollo liberador o liberación para el

esté condicionada por la inserción histórica de quienes la --
formulan, influidos por la sociedad, cuya cultura los ha mol-
deado y cuya acción corresponde a las necesidades de su tiem-
po. Apunta que tal vez la teología de la liberación reempla-
zará en el futuro a la Doctrina Social de la Iglesia a la que -
confusamente se llamaba teología de las realidades terrenas.
(32)

El libro de Zenteno, Liberación social y Cristo, consi-
dera principalmente la fundamentación bíblica de la libera-
ción. Para realizar la praxis de liberación, establece que -
debe partirse de tres hechos: la situación de injusticia; el
anhelo de liberación; y el profundo interrogante de quienes -
piensan que el cristianismo y su esperanza son enajenadores -
e impiden el compromiso en el proceso liberador. Asimismo, -
propone algunos puntos para el paso a la liberación: a) solu-
ción a los principales problemas que padece la humanidad oca-
sionados por la acción del hombre y la naturaleza; b) respeto
a la dignidad humana; c) construcción de un mundo más humano;
etc. (33)

Paralelamente, Porfirio Miranda publica el libro Marx y
la Biblia que, aunque no versa sobre la teología de la libe-
ración, desarrolla un tema afín: la naturaleza auténtica de la
Biblia en relación a la cuestión social, que se contraponen ra-
dicalmente a la estructura capitalista, y la distorsión que
se ha hecho dentro de la Iglesia de tal manera, que es utiliz-
zado para justificar al sistema vigente. (34)

hombre nuevo?", en Christus, no. 435, febrero 1972, p.24.

(32) Alex Morelli, Libera a el pueblo, Buenos Aires, Carlos --
Lohlé, 1971.

(33) Arnaldo Zenteno, Liberación social y Cristo: apuntes pa-
ra una teología de la liberación, México, SSN, 1971.

(34) Porfirio Miranda, Marx y la Biblia, México, s/e, 1971.

A partir de esto, se vuelve insistente la exigencia a la Iglesia para que adopte una actitud liberadora, puesto que su peso institucional sería determinante en el cambio. Alex Morelli, al respecto advierte:

"No habrá liberación verdadera en el continente americano sin la presencia de la liberación de Cristo mediatizada por la Iglesia. Una toma de posición de parte de la Iglesia tendría una enorme proyección revalorizadora, favoreciendo una toma de conciencia popular más clara y rápida". (35)

El mismo autor, en otra parte, sentencia:

"La Iglesia debe comprometerse decididamente con una política liberadora. La palabra política no significa 'sectarismo' sino las grandes orientaciones que agita la sociedad. 'La Iglesia no debe callarse sobre temas políticos, porque daría la impresión que Dios se ocupa solamente de la vida privada y no de la justicia social'." (36)

Se debe concebir, entonces, la misión de la Iglesia en el mundo radicalmente distinta, de dos formas: hermenéutica, interpretando los signos de los tiempos, y orientando el sentido de la acción humana de acuerdo a los designios divinos; y crítica, denunciando toda absolutización y desviación respecto al mensaje cristiano. (37)

Posteriormente, de manera más específica, se plantea la elaboración de una teología mexicana, es decir, una teología de la liberación adaptada a las condiciones particulares del

(35) "Por un hombre liberado del pecado y la opresión", en Contacto, no.1, 1971, p.40.

(36) "Por una Iglesia liberada y liberadora", en Christus, no. 438, mayo 1972, p.13.

(37) Jesús García González, "Del desarrollo a la liberación", en Contacto, no. 2, 1971, pp.41-42.

país. Su contenido se enmarcará en "los problemas del desequilibrio, del distanciamiento creciente, marginalismo y colonialismo internos de tipo económico, cultural y religioso". - (38)

Así pues, la teología de la liberación en México sería - el análisis de la dependencia generada desde la conquista; la exigencia de la dignidad del hombre, del pueblo, fundada en la hermandad universal. Versaría sobre el compromiso del cristiano mexicano con Cristo libertador de la opresión:

"Entonces, en primer lugar se trataría de enfrentar con el manantial de la opresión que es el imperialismo económico extranjero, en especial yanqui (...) - En consecuencia se trataría en esta redención cristiana, sería, de acabar con el poder político, que no es otra cosa que una estructura alienante subversista que legitima la plusvalía, constante robo -- del capitalista al proletario". (39)

En este contexto se toca también la problemática de la actitud misionera indígena, que se ha realizado con una aculturación que excluye los valores autóctonos y liga más a las culturas con los males de la sociedad mexicana. Mons. Samuel Ruiz indica, para eliminar el error, los pasos de la acción liberadora en las misiones:

(38) Miguel Concha, "Ideas en torno al proyecto de una teología mexicana", en Servir, no. 38, marzo-abril 1972, ---- pp. 145-146. Véase también: Alberto de Jesús Zamora, --- "Teología mexicana y liberación", en Servir, no. 39, mayo -junio 1972.

(39) Javier Lozano, "Hacia una teología mexicana", en Servir, no. 38, marzo-abril 1972. (el subrayado es nuestro)

1. Investigación antropológica de las culturas.
2. Reflexión teológica sobre los valores ético-religiosos de los indígenas.
3. La acción encarnativa del misionero que se hace uno de ellos para penetrar en la cultura, no con objeto de dominio, sino de compartir su vida.
4. Testimonio vivo del misionero, a través de sus obras.
5. Purificación interna de la Iglesia que se libera de todo antitestimonio, que sería óbice, obstáculo para la acción misionera. (40)

Esta temática, en torno al quehacer teológico, se compagina con acontecimientos que conforman las nuevas posturas de los grupos que actúan en la Iglesia mexicana. Se emprenden acciones que son correspondidas con reacciones.

Después de una autocrítica de su labor educativa en el país, la Compañía de Jesús decide cerrar el reconocido Instituto Patria, que albergaba alumnos de los altos estratos sociales. No obstante objeciones, súplicas y ataques de quienes se sintieron afectados, la decisión fue terminante:

"Ante el argumento de que nuestras actuales instituciones educativas -señalan los jesuitas- pueden formar líderes que resuelvan este problema de distanciamiento social, es difícil pensar que aquéllos que han sido formados en este sistema selectivo, puedan ser líderes en la creación de una nueva sociedad con estructuras más equitativas". (41)

La concepción de la labor educativa cambia cuando debe orientarse a la transformación social:

"Si queremos propiciar un proceso de verdadera liberación -continúan los jesuitas-, vamos necesario intentar liberarnos en lo posible del círculo vicio-

(40) "Evangelización y religiosidad indígena", en Contacto, no. 2, abril 1972.

(41) "Autocrítica de la educación jesuítica", en Servir, no. 32, abril 1971, p.221 (subrayado original).

so de dependencia, creado por las condiciones socio-económicas actuales. Dentro de la situación presente en México, creemos sinceramente que sólo responderemos a nuestra vocación mediante transformaciones muy profundas". (42)

En estas circunstancias, hay cambios importantes en las actividades de la Compañía. Destaca entre otras, la formación de equipos de trabajo para actuar en la educación, en la comunicación social y en la evangelización, siguiendo la línea de renovación teológica.

De la misma manera, comienza a manifestarse posturas a nivel episcopal de este tipo. Empero, se reducen a unos cuantos obispos.

Por ejemplo, Mons. Bartolomé Carrasco, entonces obispo de Tapachula, declaró que ni la Iglesia ni el Estado han sabido enseñar a los jóvenes. Un sacerdote comentó, en una carta abierta:

"En nuestro México nos hemos acostumbrado a un inexplicable silencio por parte de nuestros obispos sobre estos temas que necesitan la iluminación de su palabra; lo notable de las palabras de Mons. Carrasco es que su voz es casi excepcional en el seno del Episcopado Mexicano". (43)

Otras declaraciones públicas de denuncia de obispos fueron las de Mons. Adalberto Almeida, arzobispo de Chihuahua y de Mons. Manuel Talamás, obispo de Cd. Juárez. Ambas versan sobre la violencia (asaltos bancarios y secuestros de magnates) que entonces sacudía al país. Rechazan la versión del

(42) Ibid. p.235 (subrayado nuestro).

(43) "Carta pública del Pbro. Miguel Cruz", en Christus, no. 437, abril 1972.

gobierno que señalaba que había una conspiración para desestabilizarlo. Los obispos expresaron que el origen del problema es la violencia institucionalizada y la injusticia que hay en todos los niveles. (44)

Otro testimonio episcopal es la renuncia del obispo de Zacatecas, Mons. Pablo Robalo, que al verse limitado y presionado por las fuerzas afectadas en la aplicación de su pastoral, decide abandonar la diócesis. La consideración principal del obispo es sobre la negativa del pueblo de Dios a actuar contra la injusticia:

"La situación de la Iglesia en el mundo, en México y en Zacatecas -aduce Mons. Robalo- me ha obligado a reflexionar en el hombre y en el Plan de Dios. EL HOMBRE vive una situación de injusticia palpable que no pueda sino desgarrar el corazón de quien no es indiferente a su vida. El hombre es pisoteado por el hombre (...)

Ligado a una diócesis, su administración, su problemática y su estructura actual hacen imposible una acción en el sentido que busco (...) Hay que buscar caminos nuevos". (45)

Los dos movimientos más importantes que se dan, siguiendo las manifestaciones de cambio social dentro de la Iglesia mexicana, fueron: Cristianos por el Socialismo y Sacerdotes para el Pueblo. El primero es un movimiento a nivel de Latinoamérica y el segundo es una derivación del primero, a nivel nacional.

(44) "Declaración del arzobispo y sacerdotes de Chihuahua sobre los sucesos ocurridos" y "Declaración del obispo y sacerdotes de Cd. Juárez sobre la situación nacional", - en Christus, no. 437, abril 1972.

(45) Alfonso Castillo, "Renuncia de un obispo joven. Teólogos profesionales", en Christus, no. 443, octubre 1972.

Cristianos por el Socialismo nació a raíz de una reunión en diciembre de 1971 en Santiago de Chile, de un grupo de sacerdotes de Argentina, Brasil, Colombia, Perú y Chile, para organizar un encuentro que fuera capaz de expresar la efectividad, amplitud y representatividad de la opción revolucionaria. El primer encuentro se realizó en abril de 1972, con la participación de 400 cristianos (religiosos y laicos, católicos y protestantes) de casi toda América Latina. Los delegados mexicanos fueron: Mons. Sergio Méndez Arceo; los padres - Martín de la Rosa, Luis del Valle, Guillermo Hirata, Armando Sánchez, Teodilo Gil y Alex Morelli; y los laicos Rafael Mondragón, José Alvarez Icaza, Fernando Ayala, César Pérez (pastor metodista), Roel Labusen (pastor luterano), Sor Leonor -- Aida Concha y, como observador, Froylán López Marvées. (46)

En el encuentro, Mons. Méndez Arceo pronunció un discurso, en el que señaló:

"La teoría de la liberación, producto inmediato del análisis del fracaso del desarrollismo y de la creciente dependencia, que reformula el imperialismo y muchas otras nociones corrientes, no la encontramos los cristianos como hubiéramos podido y debido hacerlo en la historia de la Salvación; nos la han -- proporcionado los científicos de las ciencias sociales y nos la proponen en la acción, quienes luchan las luchas revolucionarias". (47)

El movimiento Sacerdotes para el Pueblo se configuró en un principio, con un centenar de sacerdotes y formuló una crítica a la Iglesia mexicana y planteó su compromiso públicamen

(46) Larry Mayer, Op. cit. p.294.

(47) Los cristianos y el socialismo, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973, p.31.

te en un manifiesto en Excelsior, el 14 de abril de 1972, en el que afirmaba:

"En efecto, la teología mexicana en sus diversos niveles jerárquicos, es particularmente incongruente con el Evangelio que predica; con demasiada frecuencia predica una falsa resignación y calla las situaciones de injusticia que padece el pueblo, haciéndose cómplice de los opresores (...). Nuestro compromiso con el pueblo, iluminado por nuestra reflexión teológica sobre Iglesia, mundo, sacerdocio ministerial, nos hace descubrir nuevas dimensiones de nuestro ministerio específico. Evitaremos un 'caudillismo clerical' de tipo revolucionario rechazando un abstencionismo que nada tiene que ver con las luchas del pueblo". (48)

Esto es, que asumen, los sacerdotes, la función de concientizar al pueblo, pero sin asumir la responsabilidad de un liderazgo. En su actividad ofrecen seguir las siguientes opciones: 1) participar en la construcción de una nueva sociedad (socialista); 2) un trabajo de base con los oprimidos; 3) una acción abierta, prudencial, discrecional (no clandestina); y 4) participar organizada y solidariamente en la acción del movimiento. (49)

Sacerdotes para el Pueblo realizó algunos encuentros y su labor fue efímera. Entre sus acciones figuró el respaldo a las demandas reivindicativas de 32 familias de colonos de Istacalco e Istapalapa y la protesta por el secuestro de Oscar Núñez y Rafael Reygadas con un grupo de 11 personas.

El combate constante de la jerarquía fue un factor determinante para su desintegración. Aunque se intentó continuar

(48) "Documento Base del Movimiento Sacerdotes para el Pueblo", en Contacto, no.6, 1972, p.60

(49) Loc. cit.

el movimiento a una organización más amplia, que incluyera -- laicos, a través de Iglesia Solidaria, su actividad se circunscribió a un reducido grupo, que al parecer es ya inexistente.

Cuando la teología de la liberación es una corriente de pensamiento ya establecida en México, el clero en general no sólo la rechaza, sino que la ataca constantemente, de tal manera que hace desaparecer o modificar movimientos y organismos. Si bien no erradica esta corriente, sí la dispersa y la hace retroceder.

Esta actitud del clero se explica por su formación y desarrollo en los últimos cuarenta años. Cuando la Iglesia tuvo libertad de acción, a partir de 1940, comenzó un crecimiento notable que en poco tiempo normaliza su situación. Llega de tal manera el apogeo, que la crisis de los cincuenta y sesenta que afecta a la Iglesia mundial, no es sentida en México. (50) Sobresale el hecho de que la afluencia de religiosos extranjeros en el país fue mínima, en relación con los de más países latinoamericanos, sea por las restricciones de la Ley civil, sea por el crecimiento acelerado del clero. Lo importante es que la alianza con el Estado fue una limitación para la renovación teológica; además por la ausencia de innovaciones que introducen los religiosos se da esta relación. Y si se añade la formación de los sacerdotes diocesanos, hecha al vapor, con elementos teológicos tradicionales, con el resentimiento por el pasado inmediato, el resultado es un clero temeroso y renuente al cambio.

Ante la cuestión social, el clero tenía la alternativa:

(50) Si bien la marcha de la Iglesia mexicana no es afectada, sí hay algunos síntomas. Mayer apunta que de 1966 a 1974 alrededor de 200 sacerdotes dejaron los hábitos, hecho -

o no la abordaba por miedo a la persecución de los poderes, o la abordaba con valentía, pero sin la suficiente preparación científica. (51)

Así pues, el crecimiento absoluto del número de sacerdotes es evidente, pero sus condiciones no son las mismas que en otros tiempos. Por ejemplo, en 1950 había menos sacerdotes que en 1910 y, en cambio, la población por atender era mucho mayor.

NUMERO DE SACERDOTES EN MEXICO

Año	Total de Sacerdotes	Diocesanos Número	%	Religiosos Número	%	Habits./ Sacreds.
1950	4,312	3,659	88.86	756	17.14	5,800
1960	6,365	4,975	78.16	1,390	21.84	5,427
1970	8,761	6,455	73.67	2,306	26.33	5,514
[1979	10,095	7,113	70.50	2,982	29.50	6,873]*

Fuente: Manuel R. González, Aspectos estructurales de la Iglesia católica mexicana, Estudios Sociales, A.C. México, 1972, p.28.

*Anuario Statisticum Ecclesiae 1979 (DIC 1981 p.709)

En estas circunstancias, la Iglesia mexicana actuaba deficientemente en su pastoral. El jesuita Manuel R. González, en su estudio sociológico sobre la Iglesia mexicana, afirma:

"Había que partir de cero y jugar a la carrera del crecimiento. A esto hay que agregar la notable creación de nuevas diócesis a partir de 1950, las cuales también en su mayoría, empezaron por establecer y sostener un seminario acondicionado de

que no fue alarmante en términos comparativos, pero sí fue indicativo de la inquietud ante las restricciones de la estructura eclesial.

(51) Rafael Mondragón, "La Iglesia y Pueblo en México", en Contacto, no. 3, 1971, pp. 44-46.

tal manera a la instrucción seminarística mexicana que éste se ha fijado más en la organización y administración que en la adecuación de la formación. Si se relacionan la diversidad de la calidad académica y la poca capacidad de cambio que presenta el seminario mexicano mantiene una formación que ya -- no corresponde a los requerimientos de los seminarios, y a las exigencias de la sociedad mexicana". (52)

El mismo autor concluye en que: la Iglesia en México es incapaz para realizar humanamente a todos los mexicanos y por tal motivo su actividad no es liberadora; esta situación de incapacidad origina problemas agudos sobre la gran masa mexicana como la evangelización insuficiente, el crecimiento de diferencias religiosas en la población, la ausencia de participación masiva en la vida y las decisiones de la Iglesia y la conversión del cristianismo en religión alienante; esta situación tiende a permanecer, mientras no se modifiquen las condiciones que la determinan como la tendencia de la parroquia a ser masiva y burocrática, la mala distribución del personal religioso, la falta de adecuación de la formación religiosa a las exigencias sociales. (53)

Sin embargo, a pesar de estos problemas, la Iglesia no perdió influencia en la gran masa de los católicos, y por eso los acontecimientos que pretendían reorientar las actitudes de la Iglesia encontraron una fuerte reacción que se puso de manifiesto desde 1968. La opción que tomó en el conflicto estudiantil fue de apoyo al gobierno. Si bien hubo lamento de su parte, no hubo indignación y menos protesta, a excep---

(52) González Ramírez, Op. cit. pp.62-63.

(53) Ibid. pp.108-113.

ción de algunos de sus miembros. Por ejemplo, Mons. Corripio Ahumada emitió un mensaje, en nombre del Episcopado, en el que expresaba que los disturbios respondían a una situación injusta de las estructuras; desaprobaba la violencia a que "se inducía a los jóvenes"; y exhortaba al diálogo entre éstos y los adultos para que lograran la paz. (54) Mons. Vázquez Corona, entonces secretario de la CEM, elogió al presidente Díaz Ordaz y dijo: "graves acontecimientos, cuyas causas aún perduran latentes, colocan en grave riesgo el equilibrio nacional. La firmeza y decisión del Presidente hicieron posible que en los momentos más arduos, se evitara la catástrofe total". (55) Mons. Orozco Lomelín afirmó: "La Iglesia tiene que estar al lado de las autoridades para cooperar con ellas". (56)

Así pues, la jerarquía rechazó todos los planteamientos de cambios sustanciales en la Iglesia: los documentos conciliares sobre la Pastoral Social, y los de Medellín fueron letra muerta, incluso el que emitió sobre el desarrollo e integración del país quedó olvidado al poco tiempo; disolvió la UMAE; rompió relaciones con el SSM y con CENCOS; atacó la pastoral de la Diócesis de Cuernavaca; retiró su apoyo a las actividades de la Sociedad Teológica Mexicana; a los Movimientos

(54) Documentos colectivos del Episcopado Mexicano, Op. cit. - pp.117-121.

(55) Rafael Mondragón, Op. cit. p.49.

(56) Ibid. p.50.

Cristianos por el Socialismo y Sacerdotes para el Pueblo, los hostilizó al grado de desarticularlos; etc. Por otra parte, afianzó el autoritarismo individualista de los obispos en sus diócesis, que ocasionó la acción dispersa, no coordinada y -- hasta indiferente.

Las críticas que parten de la teología de la liberación a la Iglesia mexicana se fundamentan en su negativa a desli-- garse de las estructuras de poder real dentro de la Nación y como jerarquía, en el sentido de autoridad incuestionable y -- por su omisión de autocrítica.

Al respecto, Enrique Maza indicaba:

"La Iglesia en México no se distingue por su pala-- bra, no tiene una palabra luminosa que ilumine el -- camino de México en los tramos de su historia. No tiene una palabra libre, creadora, constructora de una sociedad más justa (...)

La Iglesia se contenta con predicar un Cristo anti-- biótico, exterminador de microbios morales; pero -- disminuido, desposeído de soluciones ante las ta-- reas positivas, incapaz de responder a las pregun-- tas más fundamentales del hombre de hoy, como el -- mal, la libertad, la justicia". (57)

Y Porfirio Miranda acusaba:

"En gran parte, la Iglesia y las instituciones que de ella dependen viven de lo robado a los proleta-- rios (...). Me refiero al despojo que permanentemen-- te están efectuando las clases capitalistas mediante el sistema de salariado al cual se pliegan los pro-- letarios por violencia, por engaño o por necesidad

(57) Enrique Maza, "La Iglesia mexicana ¿palabra o silencio?" en Christus, no. 427, junio 1971, pp.5-6.

inevitable. A los capitalistas no es cuestión de decirles 'devuelvan lo robado', sino 'no sigan robando'; así a la Iglesia no es ya cuestión de decirle 'devuelve lo que tienes porque te lo regalaron quienes lo habían robado', sino 'no tomes eso porque les está siendo robado en este momento a los pobres'." (58)

(58) Perfirio Miranda, "La Iglesia en su realidad social", en Christus, no. 422, enero 1971, p.14.

CAPITULO VI

LA CORRIENTE RENOVADORA ACTUAL DE LA IGLESIA EN MEXICO

La nueva época que vive la Iglesia latinoamericana se inicia en 1972, en Sucre, Ecuador, con la reestructuración del CELAM, cuyas posiciones se vuelven sumamente conservadoras. Comienza el tiempo de moderación, de persecución, de toma de conciencia de que se trata de un largo proceso de liberación. (1) De estas manifestaciones procede el documento Recomendaciones a las Comisiones de Acción Social del CELAM que tratará de frenar los movimientos de renovación teológica en el continente. El documento propone desentrañar el contenido de las acciones para actuar:

"Analizar detenidamente en cada país la instrumentalización que los capitalistas y marxistas están planeando y logrando: a) por medio de qué personas (sacerdotes, laicos, instituciones, etc.); b) tácticas que emplean para destruir y debilitar la Iglesia institucional; c) deformaciones de la fe, moral, filosofía y teología; d) utilización de las comunidades de base, religiosidad popular y organizaciones eclesiales". (2)

Se establece que para tal efecto se proporcionarán los subsidios necesarios. El documento levantó una serie de sospechas entre quienes se sentían afectados y vinculaban estos designios con acciones y dirigentes del CELAM.

En México, esta nueva época se siente desde que se da a conocer el documento episcopal El compromiso cristiano ante las opciones sociales, del 18 de octubre de 1973. Tal documento --

-
- (1) Enrique Dussel, "Sobre la historia de la teología en América Latina", en Liberación y Cautiverio, Encuentro Latinoamericano de Teología, México, 1973, pp. 49-50
- (2) "Excerpta del Documento de Acción Social-Celam, en Contacto no. 1, febrero 1973, p. 13.

surge por una sugerencia del Vaticano para moderar las posiciones tomadas por algunos obispos y por los movimientos Cristianos por el Socialismo y Sacerdotes para el Pueblo. Después de largas discusiones en el Episcopado, se emite el documento que si bien pretende orientar, no se compromete. Aunque se asumen posturas liberales, se emite la terminología de la teología de la liberación. Los obispos señalan que la participación del clero en la política se limita a indicar los caminos concretos de la justicia, el amor y la paz, sin entregarse a un sistema determinado:

"Una manera importante de realizar su misión (la Iglesia), valiéndose de los medios propios de su ministerio, es la denuncia de las injusticias, vengan de donde vinieren. Para que esta denuncia tenga valor profético, sin menoscabo de la misma, se necesita que va ya precedida y conformada con un auténtico testimonio de santidad, y así, las actividades y las acciones garantizarán que se habla en nombre de Dios". (3)

El documento impone una perspectiva espiritualista: antes que denunciar la injusticia hay que llegar a la santidad, es decir, antes de cambiar las estructuras sociales se debe cambiar a las personas.

Sobre la participación política para vencer las injusticias evidentes en nuestro país, el documento afirma:

"La acción política en sentido estricto, contrariamente a nuestra práctica, tiene que ser realizada por todos. No son las ambiciones de unos cuantos ni tampoco las buenas intenciones de unos pocos, las únicas fuerzas que deben participar en el derrotero de una -

(3) Documentos colectivos del Episcopado Mexicano. op. cit. p.323.

nación. El desarrollo de una sociedad sana no está solamente en el desenvolvimiento económico de las personas y de las instituciones. El cambio hacia una nueva sociedad, por tanto, exige que todo el pueblo participe en las decisiones políticas y que éstas sean respetadas, de tal manera que ni se mantenga una situación viciada, ni por la ausencia de los ciudadanos, se caiga en una esclavitud. Por tanto, exhortamos a los cristianos, ciudadanos de la ciudad temporal y de la ciudad eterna, a cumplir con fidelidad sus deberes temporales, guiados siempre por el espíritu evangélico". (4)

La acción política propuesta queda bastante abstracta. Si bien la participación de todos es necesaria para la transformación social, no se dan las mínimas pistas para cómo hacerlo, e implícitamente señala que la participación política no encontrará obstáculos; se omite hacer referencias a la estructura social específica y hacia donde debe ser el cambio, y, en resumen, en qué consiste la santidad y el espíritu evangélico.

Las líneas que proponen los obispos para la acción pastoral son:

- la oración personal y comunitaria;
- el despertar de la conciencia a la continua conversión;
- la formación del sentido comunitario;
- la promoción de acciones comunes y solidarias, que sean signos de Iglesia;
- la búsqueda de una seria capacitación profesional y
- el desarrollo de comunidades eclesiales". (5)

El nivel de estas líneas es estéril: se habla de conversión, de acciones solidarias, de sentido comunitario, de desarrollo, pero no se dice en qué estriban, ni en qué sentido. Se eslayan términos como compromiso, pobres, oprimidos, lucha, etc.

(4) Ibid. p.343

(5) Ibid. p.361

Posteriormente, el 19 de octubre de 1973, los preladados emiten otra carta: Ante la situación que prevalece en el País. Este documento se debe a los acontecimientos de violencia (se - cuestros, asesinatos) que ocurrieron en ese tiempo. Los prela - dos reconocen que el problema de fondo es social:

"Se ha recrudecido también la violencia de la injusticia social y económica: millones de pobres cada día son más pobres. Junto a su miseria y desamparo se levantan lujos y derroches insultantes, absolutamente intolerables y que provocan las enormes masas de marginados a dejarse llevar por la violencia para obtener lo que se les niega por derecho y, con frecuencia todo esto se aprovecha para desencadenar luchas y odio". (6)

El problema de los obispos es que no se apartan de su misma posición al plantear soluciones. Su análisis de la realidad es poco profundo y no permite sino proponer la buena voluntad, el convencimiento más que la exigencia:

"Es el amor a México, a todos nuestros hermanos mexicanos -sin distinción alguna- lo que motiva la declaración. Con ella queremos contribuir a la construcción de concordia, de reconciliación, de paz y unidad, que estamos necesitando con urgencia". (7)

Ambos documentos no despiertan el interés que tuvo la carta episcopal sobre El Desarrollo e Integración del País, en -- 1968, sino por el contrario, fueron calificadas de retroceso en posturas progresistas.

(6) Ibid. p.373.

(7) Ibid. p.374.

Además, se veía un mejor entendimiento entre el Estado y - el clero, con motivo de la visita del presidente Luis Echeverría al Papa Paulo VI a principios de 1974. Los cardenales Darío Miranda y José Salazar manifestaron su beneplácito por esta acción. Este último declaró: "Juzgo que por encima de discrepancias - ideológicas y religiosas, podemos los mexicanos aprobar esta - laudable iniciativa presidencial, por sus claras repercusiones en México..." (8)

Cabe señalar que en este tiempo, sin consultar a los miembros - del Episcopado, los dirigentes de la CEM anuncian la construc -- ción de una nueva basílica con los auspicios del gobierno mexica no.

Por otro lado, se arrematía contra el sector progresista del clero. Mons. Méndez Arceo era duramente atacado por los princi - pales líderes patronales y obreros del país. Fidel Velásquez de nunció una supuesta intervención del obispo y clero de Cuernava - ca en el desfile del "Día del Trabajo" para subvertir y agitar; Fernando Yllanes Ramos, consejero de la COPAMEX y la CONCAMIN, señaló que "el obispo Méndez Arceo y los sacerdotes políticos de la extrema izquierda dirigen una vasta conspiración nacional, cu - yo objetivo es apoderarse de la dirección de las centrales obre - ras para destruir la industria mexicana, a base de provocar pro - blemas laborales fuera de las leyes; el instrumento de la penetra - ción comunista es el Frente Auténtico del Trabajo". (9)

(8) DIC, 1974, p.48.

(9) El Universal, 25 de mayo de 1974.

Ante tal acusación, los sacerdotes de la Diócesis de Cuernavaca, respondieron:

"Nos estamos esforzando por llevar a la práctica de nuestro ministerio una pastoral liberadora que haga al pueblo gestar su propia historia y destino. No buscamos ni la agresividad, ni la violencia, sino la concientización para superar nuestro pecado y las humanas tentaciones de los hombres y de los sistemas injustos". (10)

En octubre, en el Sínodo Mundial de Obispos, en Roma, Mons. Manuel Castro Ruiz, obispo de Yucatán, expuso la relación del Episcopado mexicano para el concilio. El punto principal del documento es la "confusión y desconcierto" que producen las posturas radicales y violentas, por un lado, y las conformistas y pasivas en la Iglesia, por el otro. Sobre las primeras, señala que hay dos tentaciones que ocasionan angustia y anhelo de liberación:

- la tentación grave de encerrarse en la dimensión puramente temporal o immanente de la historia, renunciando a la dimensión trascendental de la fe.
- la tentación de caer en la estrategia antievangélica de la violencia". (11)

Esta acusación pesará sobre los movimientos de renovación teológica. Y desde entonces, se insiste con más resolución que la posición de la Iglesia debe ser neutra, intermedia, entre la derecha y la izquierda, ortodoxa, cuya función para lograr la justicia será la exhortación a la concordia, la paz, el amor, etc.

Por ejemplo, el 10 de enero de 1975, el cardenal Salazar en su homilía, se dirigía a los empresarios:

- (10) "Reflexiones de los sacerdotes de Cuernavaca sobre acusaciones al obispo y al clero de Morelos", en Contacto no. 4, agosto 1974, p. 70.
- (11) DIC, 1974.

"El cambio social reclama grandes inversiones. Sus recursos, señores del comercio, de la banca y de la industria son limitados. Pienso que México y la realidad toda que es nuestra patria, ha sabido dar una respuesta generosa para los esfuerzos de ustedes. Por que ustedes han creído en esta patria, se ha hecho posible la creación de fuentes de trabajo. En esta hora esa confianza no debe disminuirse. Se debe tener sentido y convicción de que el cambio que en México se opera será saludable para ustedes y para las generaciones que nos sucedan" (12)

Asimismo, ante situaciones sociales difíciles, se procede con el mismo criterio, de exhortación, mas no de protesta. Tal es el caso de la mayoría de los sacerdotes de Zacatecas y de su obispo, que se manifestaron públicamente sobre el conflicto agrario en la entidad, el 28 de junio de 1975:

"Percibimos el problema a nivel mundial, nacional y local. Y lo percibimos complejo, amplio y profundo, ancestral y nuevo, por las nuevas manifestaciones con que se ha presentado en el mundo, en la patria y aquí. -Nos comprometemos por medio de nuestra misión social de pastores a afrontar con mayor responsabilidad la tarea de la formación de las comunidades cristianas, según las inevitables exigencias de Cristo, tanto en responsabilidades personales como sociales". (13)

Sin embargo, el tono de voz del clero cambia cuando se trata de hechos que considera adversos a su ideología y moral. Tal es el caso de los nuevos libros de texto gratuitos, que en 1975 tuvieron modificaciones importantes en el trato de las Ciencias Sociales y de la educación sexual. El 3 de febrero, día que comenzó la Asamblea Episcopal, la Unión Nacional de Padres de Familia, organización vinculada a la CEH, publicó desplegados de media plana en los principales diarios nacionales, manifestando que los textos escolares eran comunizantes y corruptores.

(12) DIC, 1975, p.32.

(13) DIC, 1975, pp.285-290.

Se dieron los casos como en León, en Puebla, en los Altos de Jalisco que recogieron los libros de texto. En algunas partes de la República, incluido el D. F., se distribuyeron volantes que reproducían las "resoluciones emitidas por la CEM a propósito de los nuevos libros de texto", con el encabezado: "Los obispos rechazan los aspectos corruptos y materialistas de los textos obligatorios". Pero el cardenal Salazar prohibió que se siguiera distribuyendo. El 7 de febrero, más moderadamente, en boletín de prensa:

"Nuestra condición de pastores nos obliga a señalar - que los textos en cuestión contienen afirmaciones y manifestaciones ideológicas inaceptables para la conciencia cristiana y aún para la moral humana sin dejar de reconocer por ello que dichos textos contienen también aciertos considerables". (14)

Cabe destacar, en este tipo de acciones del clero, la conjunción de fuerzas, la rapidez de respuesta y la disponibilidad de recursos utilizados para la defensa de sus posiciones.

Por otra lado, la violencia desatada en algunas partes de la república, producida por conflictos propios de las circunstancias socio-políticas, obliga a algunos obispos a pronunciarse al respecto. Unos, mostrando la posición tradicional, considerando a las causas como actitudes negativas que deben corregirse por medio de la persuasión, etc. Otros, un pequeño grupo, señalando que las causas obedecen al sistema y manifestando su solidaridad con los que sufren la violencia.

(14) "El caso de los textos gratuitos", en Servir no. 55, primer bimestre 1975, p.109.

Cuando ocurrió la matanza de campesinos en Sonora en 1975, por la invasión de tierras, Mons. Carlos Quintero Arce, arzobispo de Hermosillo, en el mensaje de Navidad decía:

"Como el hijo de Dios vino al mundo para dar la lección de amor al prójimo debemos lamentar dichos asesinatos, además de sentir la angustia de los familiares que quedaron marcados con el luto; procurar que no siga este clima de violencia; y promover una verdadera convivencia fraterna entre todos los habitantes de Sonora... A la luz de estas consideraciones cristianas para una mejor organización de nuestra vida social y económica en Sonora, **ENCARECEMOS** a los propietarios honestos que han labrado con su trabajo honrado el patrimonio para sí y para sus hijos, que tengan presente el bien de la sociedad por encima de sus propios intereses". (15)

Asimismo, el obispo de Acapulco, Mons. Bello Ruiz, y los sacerdotes de la diócesis, emitieron un comunicado el 8 de noviembre de 1975, en relación a la violencia y crímenes en el Estado. Los firmantes reprueban la violencia y señalan la causa:

"El problema es la calidad de las personas que ocupan puestos de responsabilidad tanto en la familia, como en la escuela y en la sociedad". (Se exhorta a los padres de familia a que cultiven los valores humanos) - (16)

Bien distintos son los pronunciamientos de los obispos que han seguido la corriente de renovación teológica en sus diócesis, puesto que denuncian las injusticias, condenan las acciones represoras, vinculándolas intrínsecamente a la estructura social y expresando su compromiso con los oprimidos. Así, Mons. Arturo -

(15) DIC, 1976, pp. 36-38.

(16) DIC, 1975, p.485.

Lona Reyes, obispo de Tehuantepec, al referirse a la matanza de campesinos del 20 de noviembre de 1975, en Juchitán, indicaba:

"Desconocemos los móviles últimos y los autores intelectuales que a distancia propiciaron este hecho. Pero hay algo claro: los campesinos han muerto. Son siempre los más humildes las víctimas. Condenamos la violencia institucionalizada que es la raíz de la injusticia social, y condenamos esta agresión contra los más humildes.

...Todos debemos sentirnos solidarios con el hermano que sufre la injusticia, con el perseguido, el que padece hambre y el que clama por la creación de un mundo nuevo... Por nuestra parte, lo confesamos, sentimos la necesidad de una mayor identificación con las auténticas causas del pueblo, sobre todo con el testimonio de nuestras vidas y de nuestro servicio." (17)

De la misma manera, en la reunión del Presbiterio de la Diócesis de San Cristóbal las Casas, los días 29 y 30 de enero de 1976, Mons. Samuel Ruis, al especificar las injusticias que se cometen en su diócesis, afirmó:

"Los cristianos conscientes se encuentran ante el dilema de seguir tolerando la opresión y hacerse cómplices de los manejos e injusticias, o defender sus derechos a riesgo de provocar una matanza". (18)

Es en las regiones indígenas donde sobresale la pastoral social más comprometida, donde el trabajo de los obispos está más vinculado con la problemática social y se ha orientado hacia la concientización.

En el mensaje de Navidad de 1976, Mons. Bartolomé Carrasco, arzobispo de Oaxaca, informó sobre la reflexión de 95 indígenas acerca de su situación y su compromiso de:

(17) DIC, 1976, pp.206-207.

(18) DIC, 1976, p.219.

- "-Unirnos en comunidad porque somos nosotros los responsables de nuestro progreso.
- Formar comités y grupos para acudir a las autoridades y hacer gestiones para resolver nuestros problemas.
- Evangelizar a nuestro pueblo para liberarnos todos juntos..." (19)

En la circular del 30 de noviembre de 1976, Mons. Aranda - Díaz, obispo de Tulancingo, expone la labor que se ha realizado en la pastoral indigenista, cuya conclusión es:

"Sabemos mejor que nunca que el pobre debe ser el gestor de su propia liberación y que él es la mediación salvífica de nuestra sociedad. Convencidos por la fe de que sólo podemos servir al Señor Jesús si servimos al pobre, seguimos empeñándonos en poner nuestra Iglesia al servicio de los oprimidos y al lado de los que sufren persecución por la Justicia". (20)

Los siete obispos residenciales de la Región Pacífico Sur, entre ellos, Samuel Ruiz, Bartolomé Carrasco y Arturo Lona, se reunieron para estudiar la situación del indígena y del campesino, el 19 y 20 de abril de 1977, en Tuxtla Gutiérrez, y consideraron:

"En el marco de nuestra reflexión detectamos de una manera especial, que se acentúa cada vez más el estado de marginación y aplastamiento que sufren nuestros hermanos campesinos e indígenas, cuya voz no es oída, ni mucho menos escuchada, en sus problemas socio-económico-políticos, ya que las decisiones que sobre ellos se toman, se elaboran desde altas esferas. Dentro de la pluralidad de circunstancias que hay en nuestra Diócesis, a la que corresponde diversificación de criterios de los Pastores, logramos fijarnos como -

(19) DIC, 1977, p.81.

(20) DIC, 1977, p.162.

objetivo común el compromiso de transmitir nuestras inquietudes a nuestros respectivos Presbiterios y fieles, a fin de lograr un compromiso profundamente sentido hacia los indígenas y demás hermanos marginados". (21)

Por otra parte, algunas de las acciones específicas de quienes habían seguido la teología de la liberación, además de ser bloqueadas, fueron reprimidas. Estos hechos coinciden plenamente con el plan auspiciado por la CIA, denunciado por el periódico *Le Monde Diplomatique*, que en 1975, establecía:

"para luchar en contra de los movimientos progresistas de la Iglesia Católica en los países latinoamericanos: 1. No atacar a la Iglesia como institución, sino a los grupos católicos de avanzada, haciéndolos aparecer vinculados al comunismo internacional; 2. mediante agentes vestidos de civil, agredir o aprehender a sacerdotes, introducir en el portafolios o en la habitación de las víctimas propaganda subversiva y armas de fuego; 3. tener listo un historial para desprestigiarlas ante el obispo y la opinión pública". (22)

El primer acontecimiento sobresaliente de esta naturaleza es la aprehensión de varios obispos latinoamericanos en Quito, Ecuador, en agosto de 1976, acusados de conspirar contra el gobierno de ese país. La reunión de los prelados se debía a una invitación del obispo de Riobamba, Leónidas Proaño, para reflexionar sobre su actividad pastoral. Entre ellos se hallaban los obispos mexicanos Sergio Méndez Arceo, Samuel Ruiz y Pablo Robalo.

(21) DIC, 1977, p.294.

(22) Citado por Alejandro Avilés, "Escamilla y el plan de represión" en *Proceso* no. 28, 16 de mayo 1977, p.29.

Poco tiempo después, tuvo lugar la represión del movimiento popular independiente en la Comarca Lagunera, que al cabo de cinco años tenía un carácter cada vez más auténtico, más original, más activo. Se habían establecido colonias independientes formadas por precaristas y campesinos. En este movimiento jugó un papel fundamental el trabajo de promoción humana y social desarrollado por un equipo de sacerdotes y laicos. El obispo de la Diócesis de Torreón, Fernando Romo Gutiérrez, quien aunque no se identificaba plenamente con dicha acción, permitía el trabajo del equipo sacerdotal en el que sobresalía José Batarse Charur.

Por presiones de los empresarios de Torreón, actúa el gobernador Oscar Flores Tapia. Se utiliza al Partido Popular Socialista para que promueva una invasión de tierras y con este pretexto, se apresura a los líderes, a los promotores sociales y a algunos campesinos. El padre Benigno Martínez es salvajemente golpeado por los judiciales. El obispo envía una comisión para negociar la libertad de los detenidos con las autoridades. La condición consiste en que el Padre Batarse salga de la diócesis. -- Este declara: "Considero que la raíz del problema es nuestra opción por los pobres, manifestada públicamente en múltiples ocasiones, la cual hoy reiteramos: estamos con los pobres que se unen para luchar juntos para liberarse de sus necesidades, limitaciones y, sobre todo, de la explotación". (23)

Batarse acepta dejar la diócesis gracias a la mediación de Mons. Samuel Ruiz, pero en una asamblea de colonos se decide -

(23) Citado en "También en México...", en Contacto no. 5, octubre 1976, p.79.

que no lo dejarán salir, y al estar en el aeropuerto el sacerdote es secuestrado por sus feligreses. Después de una dura pugna con el obispo, quien emitió un enunciado de prensa censurándolo, Batarse sale de la diócesis a fines de 1976, bajo la advertencia que será muerto si se queda. Batarse comentó:

"Es un golpe a la esperanza de la presencia de la Iglesia en la lucha con los pobres. La reacción del pueblo será mandar a la Iglesia y a los curas. La reacción contraria será: los curas son comunistas. Es notable que los aplausos y las felicitaciones de las cámaras privadas de agricultores, etc... fueron dichas al gobernador Flores Tapia por desalojar a los campesinos, como al obispo por su despliegado". (24)

Los siguientes hechos sangrientos fueron los asesinatos de los sacerdotes Rodolfo Aguilar y Rodolfo Escamilla. El primero, joven de 29 años, trabajaba en la colonia Nombre de Dios, de Chihuahua, Chih. Desde 1975 colaboró en el Comité Pro-Derechos de Nombre de Dios, que era una organización cada vez mejor articulada. Cuando comenzaron los hostigamientos contra la colonia, el obispo de la Diócesis ordenó a Aguilar que dejara la parroquia, pero los colonos planeaban una huelga de hambre en el obispado, por lo cual, el obispo revocó la orden.

El peligro que acechaba al sacerdote era evidente. Agentes de la Policía Federal lo buscaban meses antes de su muerte. Incendiaron su casa y recibió varios anónimos de amenaza. Había dicho que si algo le pasaba responsabilizaba al gobierno. El 21 de marzo de 1977 fue muerto de un balazo.

(24) Citado por Enrique Masa, "Poder, campesinos, dinero, sacerdotes", en Proceso, no. 9, lo. de enero 1977, pp. 36-37.

El padre Rodolfo Escamilla había fundado la organización - Juventud Obrera Católica; era miembro del Secretariado Social Mexicano y dirigía el Centro Social de Promoción Social, A.C., que se dedicaba a elaborar estudios sociales en diferentes partes - del país. Trabajaba en la comunidad de Palo Alto, D.F. El 27 de abril fue acribillado a balazos por un joven pseudocompañero de labores. El asesino era agente o estaba conectado con la policía. Se pretendió, en el informe policiaco, vincularlo con la Liga 23 de Septiembre.

El SEM, al referirse al asunto, comentó:

"Este oscuro mecanismo es objetivamente para eliminar personas clave, para deshacer su obra, confundir y desprestigiar las esperanzas por las luchas populares; para intimidar a los cristianos, sacerdotes en particular, bajo las consecuencias mortales de su compromiso; para desencadenar desconfianza general, investigaciones políticas y cacerías de brujas". (25)

De la misma manera, el teólogo Raúl Vidales apuntó:

"La Iglesia desempeñará un papel fundamental en la confrontación contra el capitalismo internacional. Por esto la preocupación de Estados Unidos por los cambios que han sucedido en la Iglesia. He aquí el asesinato como última fase de ataque: Escamilla y Aguilar". (26)

Se esperaba una reacción de protesta e indignación del Episcopado, pero no fue así. Con retraso, 6 días después, La Comisión Episcopal de Pastoral Social y Caritas Mexicanas, emitió un comunicado escueto, seco, ausente de solidaridad y con signos de advertencia:

(25) "Carta del SEM", Proceso no. 28, 16 de mayo 1977, p.66.

(26) "...y los mataron creyendo dar culto a Dios", en Contacto - agosto 1977, p.31.

"(la Comisión) lamenta profundamente el asesinato del Presbítero Rodolfo Escamilla García, recientemente -
 acaecido. Pide a la autoridad competente llevar a -
 término la investigación del caso.

Este sacerdote, de acuerdo con sus propios criterios, entregó gran parte de su vida al servicio de los pobres.

La Comisión de Pastoral Social y Caritas recomienda -
 vivamente a quienes se dedican a este tipo de trabajo pastoral, que procuren mantener la comunión con la -
 Iglesia local y, a través de ella, con la Iglesia universal". (27)

Casi al mismo tiempo, el 25 de abril, fue agredido el obispo de Tehuantepec, Mons. Arturo Lona Reyes, hecho en el que murió uno de sus acompañantes y, posteriormente, intentaron matar a un sacerdote colaborador del obispo.

Acto seguido, el 7 de julio, el mismo día que la policía entró en la UNAM, cerca de 100 agentes policiacos toman el local de CENCOS y confiscan los archivos y el equipo de oficina de los principales organismos ecuménicos en México y apresaron a once personas. Las autoridades pretextaron que ahí había material subversivo.

El 3 de septiembre siguiente, la policía allanó la parroquia de los jesuitas, Nuestra Señora de Los Angeles, alegando que buscaba drogas ocultas en el lugar. Se llevaron el mimeógrafo y material impreso que calificaron de subversivo. Detuvieron a dos sacerdotes.

(27) DIC, 1977, p.277.

Con esta serie de acontecimientos se inicia otra campaña para que la Reunión General del CELAM en Puebla, prevista para octubre de 1978, desechara las posiciones asumidas en Medellín. En Roma se celebró un concilio integrista, organizado por el secretario general del CELAM, Mons. Alfonso López Trujillo y por el jesuita Roger Veckmans, quien actuó abiertamente en Chile manejando dinero de la CIA, para impedir el triunfo de la Unidad Popular en 1970. La reunión se dedicó a la descripción crítica de la teología de la liberación y a denunciar los movimientos eclesiales, como Cristianos por el Socialismo, por ser medios de infiltración marxista dentro de la Iglesia de todo el mundo. Se propuso la elaboración de una lista mínima de personas susceptibles de ser fichadas por el servicio de contrespionaje y de seguridad nacional.

En México, el recién nombrado arzobispo de México, Mons. Corripio Ahumada, en una entrevista de prensa, apuntó que se pronunciaba por una corriente tercerista, equilibradora, es decir, no comprometida con la derecha ni con la izquierda, y que, por lo tanto, sería la opción para la Reunión de Puebla. El arzobispo al criticar a quienes actúan en favor de los pobres, por su fe cristiana, afirmaba:

"En eso están equivocados muchos de los sacerdotes que se dicen comprometidos. Porque su compromiso no es sólo con un sector social, aunque sea el de los más pobres. Su compromiso es difundir el Evangelio y más entre los hombres ricos que no han entendido su compromiso cristiano. Debemos hacerlos entender y colaborar para la superación de los pobres". (28)

(28) Miguel Angel Rivera, "El primado Corripio Ahumada: 'Soy una tercera corriente dentro de la Iglesia: la equilibradora", en Proceso, no. 43, 3 de octubre 1977, pp.24-25.

El comienzo de esta campaña se hizo evidente al conocerse - una carta firmada por 110 teólogos alemanes a los obispos latino americanos, donde denunciaban la preparación de ataques a la teología de la liberación por parte de Mons. López Trujillo y del - Episcopado alemán:

"Desde 1973 -indican los teólogos-, principalmente, se organizó una campaña contra la teología de la liberación, con un 'grado tal de extrema virulencia', que nos parece ineludible expresar nuestra protesta pública y enérgica, convencidos de que este ataque constituye una amenaza, tanto en el sentido de hacer peligrar el desarrollo eclesialístico autónomo de América Latina, puesto en marcha en Medellín, como también en el sentido de provocar divisiones... Su influencia y su papel (de Roger Veckmans y del Episcopado alemán) consiguen que sean apoyados grupos, como el Opus Dei, que son útiles a su política, mientras que a muchos que trabajan por la autoliberación de los pobres y oprimidos se les niega la ayuda". (29)

Esta advertencia significó el aviso de lo que planeaban los dirigentes conservadores del CELAM. Hubo dos acontecimientos que fueron el centro de la atención, durante todo el año, en los medios eclesialísticos: la condena del consejo de presidencia del - Episcopado mexicano a una supuesta declaración de Mons. Méndez - Arceo y la presentación del documento de consulta para la III - Reunión del CELAM en Puebla.

El primer hecho se originó con la estadia de Mons. Méndez - Arceo en Cuba, en febrero de 1978, donde se entrevistó con Fidel Castro. Ahí mismo se encontró con Ernesto Cardenal y con Alfon-

(29) Cita de Enrique Maza, "La CIA, Puebla y la virulencia", en Proceso, no. 61, 2 de enero 1978, pp.36-37.

so Camín, dirigente del Partido Comunista Español. Los tres firmaron un comunicado que decía:

"Consideramos que las perspectivas sobre el proceso de institucionalización de la Revolución cubana reclaman una respuesta exigente y audaz por parte de la Iglesia. Esta no puede prescindir del acontecimiento crucial en que está inmersa y que conmueve a todo el pueblo cubano: la construcción revolucionaria. La suerte de la Iglesia no puede separarse de la suerte del pueblo que en Cuba vive bajo la constante amenaza del imperialismo, que no ha cesado de hostigarlo, tratando por todos los medios -por suerte inútilmente- de frenar la Revolución". (30)

Posteriormente, en su homilía del 19 de febrero, el obispo de Cuernavaca, comentando el libro de Porfirio Miranda, El cristianismo de Marx, señalaba:

"Este libro sobre Marx desbloqueará muchas mentalidades de marxistas y de cristianos. Porfirio Miranda se sumergió en los 43 volúmenes en alemán de las Obras Completas de Marx en la búsqueda de la realización del Reino de Dios en el mundo, ya que es evidente que la transformación del mundo moderno no podrá lograrse sin el discurso marxista; sin que esto quiera decir creación de falsas infabulaciones; pero sí condenar anti-cristianas condenaciones (sic)". (31)

El diario Excelsior, al día siguiente, publicaba parte de la homilía tergiversada, pues hacía decir al obispo: "es evidente que la realización del reino de Dios en el mundo moderno no podrá lograrse sin el pensamiento marxista". (32)

(30) "Mons. Méndez Arceo en el vértice de otro conflicto", en Contacto, abril 1978, p.43.

(31) Ibid. p.41. (el subrayado es nuestro)

(32) Ibid. p. 41.

Aunque ésto fue aclarado oportunamente por el obispo en el periódico El Correo del Sur, la declaración condenatoria episcopal se basó en la versión de Excelsior, la cual fue publicada - en forma de desplegado en los principales diarios capitalinos.

Dicha declaración del Episcopado coincidió con la presencia en el país de Mons. López Trujillo, secretario general del CELAM. Los firmantes, el cardenal Salazar López, los obispos Corripio - Ahumada, Alfredo Torres, Esadl Robles, Rafael Ayala y Adolfo Suárez apuntaban:

1. (El consejo de Presidencia de la CEM) Manifiesta - que se ha acentuado su preocupación por los más recientes pronunciamientos del Señor Obispo de Cuernavaca - (Excelsior, 20 de febrero, Proceso, 13 de febrero) donde abiertamente afirma la necesidad de acudir al pensamiento marxista para la realización del reino de Dios en nuestros días.
2. Siente, el deber pastoral de dirigirse a los cristianos de México a declarar una vez más:
 - a) que la vida cristiana nace, se nutre y sostiene de la Buena Nueva proclamada por nuestro Señor Jesucristo, y de los sacramentos; b) que el Evangelio del Señor - no está ligado a ninguna ideología o sistema socio-económico; c) más aún, que hay sistemas, como el marxismo, que tiene una visión del hombre, de la historia y de la sociedad incompatible con la fe cristiana.
3. Lo que intenta con esta declaración es únicamente decir aquella palabra de orientación que, con todo derecho, esperan los cristianos de sus pastores en momentos de confusión". (33)

Con esto hubo una congratulación de los diversos grupos integristas y de los sectores económicos poderosos, que pagaron cos-

(33) DIC, 1978, p.217.

tosos desplegados en algunos periódicos de la capital y la provincia, titulándolos "MENDEZ ARCEO DESAUTORIZADO POR EL EPISCOPADO MEXICANO". Asimismo, se imprimieron volantes que se repartieron en templos de varias capitales. Y hubo ataques e insultos, como el del obispo de Masatlán que calificó a Méndez Arceo de "nefasto rebelde sólo comparable con el francés Marcel Lefebvre", "oveja descarriada". (34)

Por otra parte, hubo numerosas muestras de solidaridad, como la del Presbiterio de Cuernavaca, de varias congregaciones religiosas, de connotados teólogos y obispos. Los sacerdotes de la Diócesis de Cuernavaca escribieron al cardenal Salazar protestando por la declaración; preguntaban:

"¿No nos dan a sospechar que detrás de la actuación del Consejo Episcopal haya otros intereses distintos de la preocupación pastoral? ¿No se tratará simplemente de desautorizar a un obispo por su lucha contra el sistema nefasto, y de ejercer poder sobre él sin que tengan autoridad para hacerlo según el derecho de la Iglesia?" (35)

Un grupo de teólogos y religiosas, por su parte, afirmó que tal hecho no puede verse desligado de las perspectivas y discusiones en torno a la CELAM en Puebla. Once congregaciones religiosas, en carta al cardenal Salazar, manifestaron:

"Su preocupación por orientar a los cristianos de México, lejos de hacerlo confunde y divide a las comunidades cristianas comprometidas, de las que Don Sergio es promotor para el cambio pedido por el Vaticano II y afirmado en Medellín". (36)

(34) Proceso, no. 73, 27 de marzo 1978, pp.14-16.

(35) Sacerdotes, teólogos y religiosas. La desautorización a Méndez Arceo, inoportuna y dogmática", en Proceso, no. 73, 27 de marzo 1978, pp.16-17

(36) "Méndez Arceo ante la condena episcopal: 'yo me siento hombre de renovación, no hombre fuera de la Iglesia", en Proceso, no. 72, 20 de marzo 1978, pp.6-10.

Enrique Maza escribió: "Cuando asesinan al sacerdote Escamilla, los obispos se excusan de hablar porque las informaciones de la prensa no son confiables y no había datos suficientes. - Cuando se trata de condenar a Méndez Arceo, se basan en la información de la prensa aunque sea falsa". (37)

Lo que vino a hacer ver lo contraproducente de la declaración episcopal, fue la carta de apoyo a Mons. Méndez Arceo de 12 obispos brasileños, quienes asentaban:

"No aceptamos que se condene, en nombre del Evangelio lo que puede ser una contribución autónoma de la ciencia y de la Historia al camino del Reino; ni que se pretenda canonizar, directa o indirectamente, otras contribuciones que no nos parecen mejores, confrontadas con el mismo Evangelio". (38)

El otro acontecimiento, la presentación del documento de preparación para Puebla, (a principios de año) elaborado por Mons. López Trujillo y su equipo, mostró claramente la intención y fuerza del clero conservador por hacer de la Reunión Episcopal un desconocimiento de los avances de Medellín. El documento fue presentado con muy poco tiempo de anticipación, dado que la CELAM se celebraría en octubre, y no habría tiempo de modificarlo. -- Además, el secretariado del CELAM envió un mensaje en el que indicaba que tal documento no era para discutirse, ni estaba sujeto a cambios. Dicho mensaje tuvo que ser desmentido por el presidente del CELAM, Mons. Aloisio Lorscheider, quien tiene puntos de vista diferentes del secretario general.

(37) "Seis contra Méndez Arceo", en Proceso, no. 72, 20 de marzo 1978, p.9.

(38) Cita por Enrique Maza "Dos estilos episcopales", en Proceso no. 98, 18 de septiembre 1978, p.37.

El documento fue muy criticado por sus graves omisiones, su enfoque, etc. Las Comisiones Episcopales de Evangelización y Catequesis y de Pastoral Social, conjuntamente con la organización nacional de Instrucción Religiosa, consideraron: "en su objetivo, su contenido y en su método, no expresa las expectativas de los sectores del Pueblo de Dios... quizá con malas intenciones, teologías diferentes, expresamente e ingenuamente, busca balancear, equilibrar, integrar, queriendo quedar bien con todos, sólo queda bien con unos en detrimento de los sin voz, los sin poder. No lleva compromiso". (39)

Genaro Ma. González señaló que el documento tenía varias imprecisiones:

1. Hay escasas referencias a los "pobres" y las veces en que se hace, es en forma indefinida.
2. Omite cuidadosamente hablar de la teología de la liberación.
3. Pasa por alto que en América Latina todo juicio pastoral tiene hondas repercusiones políticas.
4. Afirma que hay que llevar adelante lo sustentado en Medellín, pero sin considerar la realidad latinoamericana.
5. No insiste bastante en la contemporaneidad de Cristo, presente en los hermanos, sobre todo en los oprimidos. (40)

El Episcopado mexicano, por su parte, al seleccionar sus delegados, a la Conferencia de Puebla, eliminó a los obispos Sergio Méndez Arceo y Samuel Ruiz. Sin embargo, si fueron elegidos los prelados Bartolomé Carrasco y José Llaguno, personas destacadas por su labor indigenista.

(39) Proceso, no. 115, 15 de enero 1979, pp. 8-9.

(40) "Documento de consulta para Puebla", en Proceso, no. 67, 13 de febrero 1978, pp.36-37.

Todo hacía pensar que habría un gran retroceso en Puebla. -
 Porfirio Miranda advertía:

"La exclusión de Méndez Arceo y Samuel Ruiz es una muestra del criterio con que se está orientando al Episcopado mexicano para la reunión del CELAM; existen datos para saber que en Puebla el retroceso de la Iglesia latinoamericana es segura(...) Lo que ocurre es que las clases dominantes de América y del mundo se han dado cuenta que más que el marxismo, lo que en realidad amenaza su posición de dominio es el cristianismo de izquierda. El marxismo no es más que un pretexto". (41)

Los empresarios poblanos, a su vez, iniciaron una campaña -
 contra la tendencia progresista del CELAM, aduciendo el peligro de comunistización que representaba. Indicaron que la Reunión episcopal ocasionaría una escalada de violencia y un nuevo auge de la guerrilla en el continente, bajo el liderazgo de "prelados socialistas", entre ellos Méndez Arceo. (42)

Con la muerte de los Papas Paulo VI y Juan Pablo I, las circunstancias de la preparación de la CELAM cambiaron. Hubo más tiempo para influir en el cambio de rumbo que trazaron los dirigentes conservadores del CELAM. El segundo documento de consulta para la Reunión es enriquecido por el aporte del presidente del CELAM, Aloisio Lorscheider, con un enfoque diferente y un análisis más serio. No obstante la modificación, sigue teniendo matices que no le dan uniformidad, porque también participó en su elaboración Mons. López Trujillo. (43)

-
- (41) Rodolfo Guzmán, "Porfirio Miranda: no hay que esperar del CELAM lo que la Iglesia no puede dar", en Proceso, no. 86, 26 de junio 1978, pp.10-11.
 (42) Proceso, no. 88, 10 de julio 1978, p.31.
 (43) Genaro Ma. González, "Segundo Documento de Consulta para Puebla", en Proceso, no. 99, 25 de septiembre 1978, pp.18-21.

Un aspecto muy importante que se previó para la Reunión fue la exclusión de los teólogos de la liberación, a pesar de su fama y reconocimiento en el mundo eclesialístico. Tales fueron los casos de Gustavo Gutiérrez, Enrique Dussel, Leonardo Boff, José Comblin, Jon Sobrino, Clodovis Boff, Segundo Galilea, Miguel Concha, Alfonso Castillo, Luis del Valle, Rolando Muñoz, Frei Betto, Gilberto Gorguyo, Luis Alberto Gómez de Souza, Javier Jiménez Bimón, José Ignacio González Faus, Arnaldo Zenteno, Raúl Vidales, y otros. (44)

Asimismo, los dirigentes del CELAM no permitieron el ingreso a la Reunión de los periodistas: Enrique Masa, de Proceso; Teófilo Cabestrero, de Vida Nueva; Saturnino Rodríguez, de Espejo; Alfonso Castillo, de Christus, y Gary McKoin, autor del libro Los Cardenales.

En cambio, fueron invitados personajes como los que nombra Genaro Ma. González:

"Entre los asistentes están incluidos el cardenal de Bogotá y general del ejército colombiano, Anibal Muñoz Duque y el obispo Juan Fresno, partidario de Pinochet. En caso de conflicto entre los sistemas políticos de sus respectivos países y el Pueblo de Dios, ¿por quién optarán? De Guatemala, para representar al laicado, 70 por ciento del cual son indígenas oprimidos y empobrecidos por empresas locales y foráneas, -

(44) Enrique Dussel y Felipe Espinosa, "Puebla Crónica e Historia", en Christus, febrero 1979, p.25.

viene J. Skinner Klee, representante residente de la empresa transnacional Helena Rubinstein. Sin necesidad de cosméticos las mejillas de todos los cristianos deberían sonrojarse por este insulto". (45)

Sin embargo, los esfuerzos que se hicieron por eliminar la participación de obispos y teólogos progresistas, en la Reunión, no dieron los resultados esperados, porque no se podía excluir a un contingente numeroso como el de los obispos brasileños, ni a prelados de la más alta jerarquía en sus países, como a Mons. Oscar Romero o a Mons. Miguel Obando. Además estos obispos invitaron a varios teólogos para asesorarse, de tal manera que aunque no participaran en la Reunión, influirían en ella. Así es como los teólogos de la liberación se hicieron presentes. Gustavo Gutiérrez, principal exponente de la teología de la liberación, ya en Puebla, reiteraba:

"La teología de la liberación insiste en ese aspecto: El Evangelio es un anuncio de la liberación para todo ser humano, pero desde los pobres y oprimidos de este mundo.

Concretamente creo que esta teología ha permitido a muchos cristianos de América Latina comprender mejor el significado de su propia acción, al confrontar esa práctica con el Evangelio y también ha ayudado a una mejor comprensión del cristianismo". (46)

La visita del Papa a México para la inauguración de la Conferencia Episcopal quiso ser utilizada por los dirigentes conservadores del CELAM y del Episcopado Mexicano para desprestigiar a la teología de la liberación, pues manejaron cuidadosamente

(45) "Carta a Juan Pablo II", en Proceso, no. 115, 15 de enero 1979, p.13.

(46) "CELAM-Puebla: entre la represión y el apoyo a la teología de la liberación", en Proceso, no. 113, 10. de enero 1979, p.25.

los pronunciamientos e itinerario papales. Las homilias y discursos de Juan Pablo II se enfocaron hacia los puntos claves de la reflexión de los obispos, pero se prestaron para interpretaciones diferentes. Entre éstas, destacó, por la difusión que tuvo, el aparente rechazo del Pontífice a la teología de la liberación. Por tal motivo, entre la mayoría del clero y las fuerzas sociales reaccionarias hubo congratulación, y se pensó que en la Reunión de Puebla predominaría este criterio. Sin embargo, hubo un consenso en los teólogos de la liberación de que Juan Pablo II no condenó la teología de la liberación, sino a una caricatura de ésta, puesto que el Papa no criticó sus puntos fundamentales. (47) Es más consideraron que alentaba la reflexión teológica en esta línea, como señaló Luis Patiño:

"El discurso de Juan Pablo II a la Asamblea fue claro apoyo a la línea de Medellín. Incluso, lo hace avanzar muchísimo más. Si vemos en conjunto los discursos del Papa en México observamos que hay una línea de compromiso con los más pobres, con los marginados, que habla de un cambio social. También, claro, como Papa, ha advertido algunos peligros". (48)

Esto fue evidente cuando los obispos de la Región Pacífico Sur, en Oaxaca, informaron al Papa que los indígenas sufren una grave explotación, perversión, violencia, opresión en casi todas las formas, manipulación, despojo, envilecimiento inducido, etc.; una gran parte de ellos ha sido arrancada de sus tierras mediante subterfugios legales, el asesinato y la violencia generalizada en favor de un pequeño grupo de terratenientes que cuentan -

(47) Genaro Ma. González, "Justicia nueva y eterna tarea", en Proceso no. 119, 12 de febrero 1979, pp.31-33.

(48) Carlos Fasio y Ortíz Pinchetti, "Luis Patiño de la CLAR: "Puebla relega al Pueblo de Dios", en Proceso, no. 118, 5 de febrero 1979, pp.31-33.

con el amparo del poder político y económico. Asimismo, expusieron su compromiso en favor de un cambio social. (49) Ante esta situación el Papa cambió su discurso expresando la necesidad de buscar la justicia social.

La Reunión de Puebla tuvo aportes y no fue un retroceso con respecto a Medellín, debido a que al abordar temas referentes a la problemática de reflexión teológica sobre la realidad latinoamericana no pudo realizarse sin la ayuda de quienes han trabajado en este asunto. De esta manera, muchos obispos hicieron consultas para desarrollar dichos temas, como informó Enrique Maza:

"La asamblea se tramó en la Secretaría General del CELAM y en la Curia Vaticana, principalmente en la Congregación para los Obispos. Pero la dinámica de la asamblea desbordó completamente la preparación y la trama e hizo ver que ciertamente no habían sido representativas y la dinámica de la asamblea, que rompió su camisa de fuerza, lo demostró con claridad. Hubo dos grupos orgánicos que destacan sobremedida: los obispos brasileños y la Conferencia Latinoamericana de Religiosos (CLAR), pero la CLAR no tuvo voto, sólo voz. Pero la dinámica de la asamblea se inclinó a consultar a los teólogos de la liberación y más de 50 obispos lo hacían" (50)

El avance surgido en los documentos de Puebla vino a ser contrarrestado por modificaciones substanciales que hizo Mons. López Trujillo en el documento final. Luego que el Papa dio el visto bueno al documento de Puebla, se dio a conocer y se descu

(49) Proceso, no. 117, 29 de enero 1979, pp.14-15.

(50) "Lo que se avanzó de Medellín a Puebla", Proceso, no. 120, 19 de febrero 1979, pp. 21-23.

brió que no era el mismo elaborado por los obispos en Puebla. - Las protestas no se hicieron esperar. Pero no hubo contestación de López Trujillo. Es más en la Asamblea del CELAM en Los Teques, Venezuela, fue elegido presidente del organismo episcopal, lo que reforzó, aún más, las posiciones conservadoras en el CELAM.

En México, ocurrían signos de este tipo. El arzobispo de México, Corripio Ahumada, fue nombrado cardenal, y para Cd. - Nezahualcóyotl, lugar donde viven más de dos millones de pobres, fue nombrado Mons. José Malgoza, el encargado de hacer desaparecer a la UMAE. En la primera "Comunicación Pastoral" de este último, el 15 de mayo de 1979, decía:

"La proliferación de 'teologías' constituye una grave tentación, frente a la cual sucumben hermanos sacerdotes... Aprovechando e instrumentalizando la pobreza, y más la miseria de nuestros hermanos, se llega al papel ridículo y vulgar de adoptar poses de demagogos. Sacerdotes hay que se apartan de la seriedad del Evangelio para correr en la despiadada costumbre de quienes clavan su inmisericorde palabrería sobre el pobre para hacerle sentir, con angustiosa desesperación, la condición de su miseria. En un segundo momento le prometen las maravillas en la tierra y lo estimulan por los caminos de la violencia". (51)

En un mensaje a los sacerdotes de su diócesis, Mons. Malgoza presenta una manera muy peculiar de analizar los problemas sociales, postura muy común en el clero, el 26 de septiembre del mismo año. Aquí trata el problema de la desintegración familiar

(51) DIC, 1980, p.40.

y apunta que sus causas son la "exaltación de lo sexual" y la - falta de sentido de responsabilidad; analiza los elementos sociológicos y económicos que influyen en el matrimonio:

"El matrimonio -dice el obispo- ordena a la fundación de una familia y la familia no es ajena a la realidad social. El ambiente social influye en la familia. Sus influencias pueden ser positivas o negativas. Frente a las positivas la pareja deberá abrir en actitudes de comunicación; deberá dar y deberá recibir. En cuanto a lo negativo, la pareja deberá neutralizar las corrientes en bien de su firmeza y estabilidad... La economía no lo hace todo ni es la principal realidad, pero es preciso admitir que una economía condiciona favorablemente la vida matrimonial. No se puede vivir de palabras ni de miradas o de poesía. La economía puede considerarse como un aspecto secundario; pero de todos modos, en cierto nivel, necesario". (52)

En este movimiento eclesial, contrastan con esta posición los pronunciamientos de los obispos de la Región Pacífico Sur y del obispo de la Tarahumara, Mons. José A. Liaguno, quienes continúan insistiendo en la denuncia y el compromiso con los oprimidos. El 31 de enero de 1980, los obispos de la Región Pacífico Sur (Bartolomé Carrasco, Samuel Ruiz, Arturo Lona, Jesús Clemente Alba, Juvenal P. Uribe, Felipe Aguirre, Braulio Sánchez, Hermenegildo Ramírez y José de J. Castillo) protestaron públicamente porque aún no se ha solucionado el conflicto de tierras en Puxmetacan, Oax., puesto que el diputado Alfonso Juárez Lara se había apropiado de éstas y envió pistoleros que asesinaron con brutales torturas a los campesinos representantes de la comunidad. Luego de señalar las exigencias para lograr la justicia, expresaron los obispos:

(52) DIC, 1980, p.40.

"Mostramos nuestra solidaridad con el pueblo, nuestro apoyo a los que con el Pueblo caminan, y reprobamos - las injusticias que han recibido; y solicitamos a las autoridades que garanticen la justicia, la tranquilidad y el orden, que ayuden a evitar casos similares en el futuro". (53)

De la misma manera, ante situaciones de injusticia, procede Mons. José Llaguno. En una carta al Vicariato Apostólico, - expone:

"De un tiempo acá en varios pueblos de la Sierra algunos sacerdotes y personal del Vicariato han actuado - en defensa de los derechos de la gente y ha denunciado la situación de injusticia en los ejidos, en la - producción maderera, en el alza de los precios, en cuestiones laborales. Esto ha despertado en algunas personas una actitud de desconcierto respecto de si le tocará al sacerdote meterse en esos asuntos; otras personas que se han sentido afectadas en sus intereses por esas denuncias, han reaccionado con descontento, con ataques e incluso con amenazas más o menos veladas. Estas amenazas han sido especialmente serias contra el Padre que trabaja en el ejido Teverichi, contra miembros del equipo pastoral de Setérachi en el ejido de Tonachi... Quiero que todos sepan que apoyo a todos los cristianos y sacerdotes que se comprometen evangélicamente - con la causa de los pobres y los ayudan a organizarse para defender sus derechos que les ha dado Dios mismo al hacerlos hijos suyos. Pido a todos que apoyen a quienes así trabajan en favor de los demás". (54)

Asimismo, los misioneros jesuitas en Chilón y Sitalá, Chis. denunciaron la matanza de campesinos, provocada por los caciques del lugar oportunamente, que la prensa no divulgó. Esta matanza

(53) DIC, 1980, p.108.

(54) DIC, 1980, pp.334-335.

se debió a una invasión de tierras promovida irresponsablemente por el PST. El 15 de junio de 1980, un contingente de soldados mató a 12 campesinos, dejó muchos heridos y expulsó a cientos de familias que estaban en Yajalón. Esto ocurrió después de que el gobernador Juan Sabines había prometido atender la demanda de los campesinos. Ante esto, los jesuitas informaron:

"La gente está aterrorizada, y se ha establecido prácticamente un toque de queda. Se controla a la gente a base de exigirle la credencial para poder comprar maíz. Asimismo, la credencial del PRI se ha convertido en un salvoconducto para poder transitar, trabajar y vivir. Por lo tanto, nos unimos, como portadores del mensaje cristiano, al clamor del campesino tseltal que ha sido explotado durante tantos años, para que se atienda a su derecho, se detenga la represión y se haga justicia". (55)

Sobre el mismo acontecimiento, los obispos de la Región Pacífico Sur, manifestaron:

"Como mexicanos nos avergüenza nuestra incongruencia al defender los derechos humanos y protestar contra los atropellos que en otros países se cometen, en tanto que dentro conculcamos esos mismos derechos. Como cristianos deploramos que hermanos nuestros en la Fe cometan la injusticia buscando egoístamente sus intereses económicos o políticos. Como Pastores hablamos por 'silenciados' que no obtuvieron ni siquiera un trozo de tierra donde ser sepultados; interpelamos a los que de una u otra manera participan en el desarrollo de estos deplorables acontecimientos para que descubran en consecuencia sus responsabilidades; como Pastores exhortamos a quienes se vieron involucrados en situaciones similares, para que quiten de raíz las causas que generan tan funestos desenlaces". (56)

(55) DIC, 1980, p.437.

(56) DIC, 1980, p.514.

Las particularidades de la Iglesia mexicana salieron a relucir con motivo de la visita de Juan Pablo II a Brasil. Fue una oportunidad para comparar a las Iglesias mexicana y brasileña. La primera trató de ocultar la verdadera problemática social al Pontífice, mientras que la otra lo empujó, lo forzó para que conociera su problemática y se pronunciara en su favor, de tal manera, que en varias ocasiones el Papa tuvo que cambiar sus discursos que llevaba preparados. En este sentido, Genaro Ma. González observaba:

"La Iglesia mexicana fue más ingenuamente púdica. -
Trató, sin lograrlo, de ocultar realidades que no -
por dolorosas dejan de ser existentes, partiendo del
hecho de que la situación jurídica es distinta en Mé-
xico a la que tiene Brasil. Se ha dicho, y con ra-
zón, que se le organizó una gira turística. Aquí vi-
sitó las grandes capitales... Como nos hubiera gusta-
do que Juan Pablo hubiese ido a la Tarahumara, con los
lacandones y no se diga que eran muchas las dificul-
tades ni muy grandes las distancias, porque ambas eran
mayores en Brasil". (57)

Otro acontecimiento importante que puso de relieve la diferencia de posiciones en el clero mexicano, fue el asesinato de Mons. Oscar Romero. En los funerales estuvieron entre los obispos celebrantes, Mons. Corripio Ahumada, como representante papal y los obispos Méndez Arceo y Samuel Ruis. Sobre los hechos sangrientos ocurridos en el funeral, Mons. Corripio respondió, al ser interpelado por la prensa: "No puedo asegurar que exista represión contra la Iglesia en El Salvador. No puedo apreciar -
lo... (tampoco) lo que sucedió en las exequias puedo yo llamar-

(57) Carlos Fasio, "Corripio rechaza todo compromiso, Méndez Arceo y Ruis lo asumen con el pueblo", en Proceso, no. 179, -
7 de abril 1980, pp. 12-14.

lo represión; no quiero hablar de suposiciones, quiero hablar de lo que estoy cierto". (58)

Por el contrario, los otros dos preladados conjuntamente con varios obispos testigos, firmaron una carta dirigida al Papa en la que aseguraban que había ocurrido una matanza de gente del pueblo por parte de fuerzas gubernamentales.

Posteriormente, el 12 de diciembre, Corripio reiteró: "La violencia que vive El Salvador es una 'invención' de la prensa. Las agencias cablegráficas internacionales mienten y manipulan todas las noticias provenientes de esa nación". (59)

Por otro lado, el 17 de abril de 1981, Mons. Méndez Arceo dio a conocer el decreto de excomunión para quienes torturaran en el estado de Morelos y, posteriormente, al referirse al atentado terrorista que sufrió el Papa, el obispo indicó:

"Más grave que el atentado contra el Papa son las persecuciones, las torturas y los asesinatos de cristianos comprometidos con el Evangelio, de religiosos, de sacerdotes y de obispos en el mundo y sobre todo en América Latina, realizados por gobiernos y organizaciones católicas que creen con ello servir a Dios".
(60)

La actitud del obispo moralense fue seguida por Mons. Arturo Lona Reyes, quien también expidió el decreto de excomunión pa

(58) Loc. cit.

(59) Carlos Fazio, "Ligado a la derecha salvadoreña, deja sólo a Rivera. La Presidencia del Episcopado Mexicano apoya la intervención de Estados Unidos", en Proceso, no. 217, 29 de Dic. 1980, pp.6-8.

(60) Excelsior, 18 de mayo 1981, p.1

ra los torturadores de la Diócesis de Tehuantepec. Las actividades del prelado han sido notoriamente de participación popular, pues se ha vinculado a procesos independientes, como el triunfo electoral del PCM y la COCEI en Juchitán; ha participado en los congresos indigenistas de la región con el fin de -- buscar opciones no oficiales para el desarrollo de las comunidades. También han sido notables sus declaraciones públicas de denuncia. En una entrevista de prensa, sus declaraciones fueron falseadas; se hacía declarar a Mons. Lona que la -- Iglesia mexicana era profundamente conservadora, que sólo 10 obispos cumplen su papel de profetas y que los demás prelados son cómplices de un sistema que se finca en la explotación del hombre. (61) El obispo corrigió y dijo que sólo había afirmado que los 10 obispos de la Región Pacífico-Sur tratan de llevar una línea profética-pastoral y un objetivo común, como lo demuestran los distintos documentos y denuncia en favor de los pobres y que en este camino siente el apoyo de algunos obispos, como el de la Tarahumara, Cuernavaca, Cd. Juárez y Chihuahua. (62)

Con esta declaración, Mons. Lona enumera los miembros del Episcopado mexicano que abiertamente han seguido la línea de renovación teológica.

Las discusiones que han surgido últimamente en torno a la participación del clero en política han llevado a una toma de posiciones en el sector eclesial que se oponen a la actual

(61) Excelsior, 3 de agosto 1981, p.4.

(62) DIC, 1981, p.646.

legislación constitucional, con enfrentamientos tímidos con el Estado. Ejemplo de esto, es la publicación del documento de trabajo interno de la CEM, el Plan Global de Actividades 1980-1982, el cual afirma que la democracia en México es sólo teoría; que existe monopolio y abuso de poder, violencia institucionalizada, control político en las grandes centrales obreras y campesinas; la justicia se vende; se reprime al campesino; falta honradez en la administración pública; se privilegia al dinero y a la corrupción. Con esto, algunos miembros prominentes del Estado, como Luis M. Farías, líder de la Cámara de Diputados; Joaquín Gamboa Pascoe, líder del Senado; y Alfonso -- Martínez Domínguez, gobernador de Nuevo León, coincidieron en que la actitud del Episcopado podría estar violando el Artículo 130 Constitucional y, por lo tanto, se podría aplicar la ley. Los dirigentes de la CEM negaron que hacían política. (63) En un comunicado, la CEM y el delegado apostólico declararon:

"Los sacerdotes no deben opinar sobre política electoral, lo que está reservado exclusivamente al gobierno y a los partidos y asociaciones políticas -- nacionales (...) Las declaraciones de los sacerdotes, contrarias a estos lineamientos no representan el punto de vista del Episcopado Mexicano, que actúa con respeto pleno al marco jurídico del país y a las instituciones nacionales: que el pueblo se ha dado para gobernarse". (64)

A pesar de lo indicado, el arzobispo de Hermosillo, Mons. Carlos Quintero Arce, poco tiempo después, reinicia la polémica: "La Iglesia -declara- no debe callar. Tiene la obligación de hablar. Señalar los graves problemas del país: la demagogia oficial, el creciente endeudamiento externo, la escasa participación política de los ciudadanos y la corrupción del sector público, que desangra a la nación". (65)

(63) Proceso, no. 238, 25 de mayo 1981, pp.18-20.

(64) DIC, 1981, p.570.

(65) Proceso, no. 248, 3 de agosto 1981, pp.6-7.

Secundaron tal declaración el PAM, el PDM y el PCM. Pero respondieron agríamente el PPS, algunos líderes sindicales y el líder de la Cámara de Diputados. Después Mons. Quintero -- rectificó, y dijo: "De ninguna manera intenté criticar al gobierno o a la legislación nacional". Así, el secretario de Gobernación, Enrique Olivares Santana, en tono conciliador, expresó:

"No es prudente revivir querrelas que fueron superadas por la nación y sólo pertenecen a la historia. El uso de la libertad de expresión no se debe interpretar como agresión al sistema jurídico que nos rige ni a la estabilidad y a la paz social en que vivimos". (66)

Las opiniones sobre este tópico son muy variadas y sin -- uniformidad entre el clero, espero entre quienes han trabajado de acuerdo a la línea de renovación teológica, la política la entienden como una actividad obligada, de compromiso para procurar el bien común. Así lo expresa Mons. Bartolomé Carrasco, arzobispo de Oaxaca:

"El compromiso está mucho más allá. Es una cosa -- trascendente. Tenemos que evangelizar al hombre -- integral, al hombre completo, al hombre encarnado, tenemos que verlo en su contexto social y político. Nuestra acción pastoral es llegar a ese hombre para llevarle el mensaje de salvación, el de un Cristo -- muerto y resucitado para liberarnos de todo tipo de opresión". (67)

En forma similar opinó Mons. Mándes Arceo, en una entrevista de prensa:

"El reino de Dios pasa también por las soluciones -- de convivencia política de los mexicanos tan triste

(66) Loc. cit.

(67) Enrique Masa, "Jesucristo hizo política como búsqueda del bien común. El compromiso por la justicia rebasa toda polémica: obispo Carrasco", en Proceso, no. 248, 3 de agosto 1981, pp.9-10.

mente menoscabada, entre otros signos, por el retorno de discusiones estereotipadas de Iglesia y Estado como en días pasados". (68)

En este contexto destaca la politización de las comunidades de base, puesto que han ligado su fe a un proyecto político de justicia, de cambio social. En el Encuentro del Movimiento Nacional de Comunidades de Base, en Morelia, en 1975, se definió su objetivo:

"Queremos ser fuerza para lograr una Iglesia que sea fermento de un hombre y una sociedad nuevas, que anuncie ya el Reino de Dios". (69)

En dicho encuentro se sistematizó el modo de hacer el análisis estructural y coyuntural, se señalaron los criterios y métodos para una reflexión teológica de fe y compromiso con el pueblo.

Las CEB trabajan en distintos niveles y en diferentes ritmos, pero comprometiéndose con el proceso popular. En su apoyo al Movimiento Magisterial de Morelos, manifestaron:

"Las comunidades cristianas en su proceso de conversión tratan de luchar por el cambio social de acuerdo con la situación actual de las clases trabajadoras, retomando las raíces que dieron vida al cristianismo". (70)

Aunque sus actividades específicas están enmarcadas en reivindicaciones inmediatas, afirman su compromiso más radical.

- (68) Luis Suárez, "Ante el actual debate sobre la Iglesia, los curas y la política, Méndez Arceo se redefine...", en Siempre!, no. 1471, 2 de septiembre 1981, pp.32-34.
- (69) Arnaldo Zenteno y Rogelio Segundo, "Un itinerario de la fe del pueblo", en Crus y Resurrección, México, CRT y Servir, 1978, p.229.
- (70) Arnaldo Zenteno, "¿Temor o esperanza? El compromiso CEB en el proceso popular", en Christus, no. 547, ago. 1981.

Así lo expresa un grupo de comunidades, en su aporte al movimiento popular:

"Un cambio de actitudes. Motivación más honda. Colaboración en la concientización. No contentarse en reivindicaciones a corto plazo, sino buscar un cambio más fundamental. Ir donde no halla la organización popular. Vencer los fanatismos religiosos que impiden luchar por la justicia. Criticar el conformismo y el individualismo de los cristianos. Recuperar el dinamismo de la religiosidad popular y profundizar en el sentido de la vida y de nuestras luchas". (71)

La creciente incorporación de cristianos en movimientos populares ha motivado acusaciones, por parte de los sectores de derecha, que los definen antidemocráticos, heréticos, etc.; por el contrario, los acusadores se consideran democráticos -- ortodoxos, etc. Ejemplo de ello, es el estudio del jesuita Dr. Juan Auping, quien contempla la alternativa política en México: el capitalismo liberal, la dictadura militar, la dictadura comunista o la democracia social. Señala que las transnacionales y algunos industriales presionan hacia el capitalismo liberal; los militares y los "gobernadores de los estados" podrían imponer una dictadura militar;

"algunos sindicatos independientes, el PCM y los partidos afiliados a él, los teólogos de la liberación, algunos círculos de estudiantes e intelectuales presionan hacia una dictadura comunista, llamada socialista.

Finalmente, otros grupos presionan hacia la democracia (sic) entre ellos la CTM (en la práctica más -- que en la teoría), la USEM (Unión Social de Empresa

(71) Ibid. p.38.

rios Mexicanos), la pequeña empresa agrícola, industrial y comercial y sus organizaciones como la Canácintra, círculos profesionales, las alas izquierdas de los partidos centro derecha (PRI y PAN), el PPS y el PST y la gran masa de la Iglesia, encabezada por los obispos". (72)

Queda claro que la teología de la liberación ha sido un elemento de suma importancia para la radicalización política de muchos cristianos. Este resultado la ha hecho acreedora a numerosos ataques gradualmente intensos y, lo que es más, a represión que ha orillado a quienes la siguen, a ser más cautelosos, a vivir replegados. Alex Morelli, poco antes de morir, en su testamento espiritual, manifestaba:

"A raíz de la terrible represión que padecen hoy -- día los pueblos del continente, la teología de la liberación se ha replegado al tiempo político de la prudencia y de la paciencia. Por eso se trata de evitar ahora toda arrogancia y toda excitación verbal, como tal vez no supo hacerlo durante los -- años eufóricos en que el pueblo latinoamericano creía poder cambiar rápidamente las estructuras polí-- ticas y sociales. Hoy nos damos cuenta que hay que tener cuidado en no mandar imprudentemente a las -- gentes a la cárcel, a la tortura o a la muerte. -- Desde la situación del oprimido, la teología de la liberación se expresa hoy en términos de una -- teología del exilio o, más frecuentemente, de una -- teología del cautiverio y de la cárcel. Muchas de las comunidades que han reflexionado sobre su propia fe para convertirse en lugares de reflexión y de elaboración teológicas, han visto a sus miembros arrestados, torturados y encerrados en campos de -- concentración". (73)

(72) Citado por Manuel Velásquez, "Los cristianos y el proceso popular", Christus, no. 547, agosto 1981, p.44.

(73) Alex Morelli, Hacia una Iglesia popular, México, CAM-Centro de Estudios Ecueménicos, s/f, p.62.

CONCLUSIONES

1) La teología de la liberación surge como expresión ideológica de cambio social porque el proceso histórico de América Latina se enmarca en dos factores sustanciales de conformación cultural: la nueva conciencia que descubre las relaciones de dependencia y pugna por una liberación social; y la acción renovadora de la Iglesia, la cual permite una actividad de sus miembros más secular, pero sin desligarla del discurso teológico.

La dependencia, como causa principal del subdesarrollo, tiende a acentuarse más en esta época debido al fortalecimiento de Estados Unidos con relación a los otros países imperialistas. Esta acción contra los países latinoamericanos tiene que ser violenta, puesto que no hay recursos más moderados para hacerlo, lo que repercute en la formación de cuadros revolucionarios que luchan contra el imperialismo. Por otra parte, los avances que se dan en el estudio de las ciencias sociales en Latinoamérica representan un paso trascendental para rechazar el esquema de "desarrollo" que se pretendía imponer.

Cuando existe la conciencia de que los padecimientos de miseria y explotación en el subcontinente no se deben a un -- atraso económico, ni a situaciones de negligencia, de indolencia, etc., sino a una dependencia estructural, en primera instancia, surge un planteamiento diferente del problema, con un tratamiento científico que conduce a elaborar nuevas fórmulas de solución al problema. En estas circunstancias, existe una conciencia histórica.

Por otro lado, la Iglesia Católica, institución que ha jugado un papel de primer orden en Latinoamérica, sufrió modificaciones importantes ante la crisis que se presentaba. Surge una corriente eclesial que adopta posiciones diferentes. La postura de no contrariar al orden establecido y la inaceptabilidad de tratar esquemas de la vida social "ajenas a la Doctrina de la Iglesia", son superadas. En América Latina -- tiene una repercusión especial: las condiciones sociales, económicas y políticas mantienen a la mayor parte de la población en un estado indigno de seres humanos, y los regímenes en el poder se dicen cristianos o afirman que obran conforme a los principios de la doctrina cristiana.

Ante esta contradicción, puesta de manifiesto por el movimiento renovador dentro de la Iglesia (encíclicas de Juan XXIII y el Concilio), numerosos cristianos se distancian de las estructuras tradicionales eclesiales e inician un proceso de vinculación a los movimientos populares.

Los cambios introducidos por el Concilio Vaticano II hacen optar a los cristianos por la renuncia a una situación -- acomodada y mostrar una gran inquietud por adentrarse en el conocimiento de la problemática social, que los conducirá al estudio y aplicación de la ciencias sociales en forma profunda.

De esta manera, muchos miembros de la Iglesia asimilan -- la teoría de la dependencia, los nuevos estudios sociológicos, el marxismo, etc., que les da otra visión de la realidad y les permite vincularla al discurso teológico.

Por ello, la teología de la liberación, como reflexión crítica de la realidad inspirada en la Palabra de Dios, establece que la revolución social es indispensable para lograr un mundo más coherente con los preceptos evangélicos y, en consecuencia, la ortopraxis es el medio para actuar, es decir, la práctica guiada por la Palabra de Dios.

Esta nueva reflexión teológica responde a las necesidades de la Iglesia, en tanto que necesita renovarse para responder a las necesidades de los nuevos tiempos. Esto es, la institución requiere responder a la crisis no mediante una confrontación directa con sus miembros potencialmente disidentes, sino abriendo espacios que coopten a estos miembros e iniciando un proceso de preparación para adaptarse a las nuevas circunstancias exógenas y endógenas que se presenten. Aunque existe gran heterogeneidad dentro de la Iglesia (no es la misma pastoral social en Polonia que en América Latina), ésta tiende a incorporarse a las fuerzas sociales que cobran importancia decisiva en los procesos sociales.

Así, la aproximación de una corriente de la Iglesia a estas fuerzas sociales, en un principio, es inaceptable para la institución, pero es el primer paso que sigue en el proceso de renovación. Y las dificultades que ésta enfrenta contribuirán a hacerla más homogénea. O sea, el hostigamiento hacia la Iglesia del poder temporal, en un momento dado, permite que los criterios de sus miembros sean uniformes.

2) La esencia de este movimiento renovador, y ahí estriba -- su importancia, es la recuperación de la práctica evangélica, el volver a las fuentes del Evangelio, para normar la vida -- comunitaria. Desde el comienzo de la cristiandad quedó olvidada esta práctica y se dió énfasis a la práctica individual, de caridad hacia los necesitados, pero sin contemplar las --- desigualdades de poder, riqueza y jerarquía.

La moral de los primeros cristianos y de los padres de -- la Iglesia reiteraba la práctica evangélica de vivir en comu-- nidad. Sin embargo, se distorsiona con el paso del tiempo. --

El Concilio da los primeros pasos para rescatar esta prác-- tica, pues se le veía como una etapa propia de aquellas cir-- cunstancias históricas y no como un punto fundamental de la -- Doctrina Cristiana. En América Latina, la corriente renovado-- ra toma esta práctica con la mayor seriedad y la traduce a -- una lucha por lograr una sociedad verdaderamente cristiana. -- Incluso se plantea que en la actualidad se puede realizar di-- cha tarea con mejores elementos, puesto que se procedería con las herramientas de la ciencia.

Entonces, el ideal cristiano de esta corriente se cen--- trará en combatir los obstáculos que impiden una desenajena-- ción (en todo el sentido de la palabra), por otro lado, en la construcción de una sociedad fraterna y solidaria que comparta en forma igualitaria los frutos de la humanidad y combata la adversidad de la naturaleza.

3) A raíz del Vaticano II, el movimiento de grupos eclesiales que comienzan una acción profética, es decir, de denuncia y de lucha contra la injusticia institucionalizada, produce la teología de la liberación.

En un principio, la teología de la liberación es ampliamente aceptada y enriquecida a partir de los documentos de Medellín que fueron avalados por Roma.

Este acontecimiento conduce a la radicalización de varios grupos cristianos, como los movimientos sacerdotales (ONIS, Golconda, Sacerdotes del Tercer Mundo, Cristianos por el Socialismo, entre otros) y la opción revolucionaria de grupos estudiantiles (participación activa de los brasileños, incorporación a la guerrilla boliviana de Néstor Paz y otros, etc.).

Ante este resultado inusitado, Roma y la jerarquía latinoamericana deciden ponerle freno. En el CELAM, organismo que generó este desarrollo, se da un proceso de cambio hacia posiciones conservadoras, que desautorizan y condenan las acciones de compromiso de los clérigos, valiéndose de una argumentación teológica que contradice los documentos conciliares y de Medellín.

En estas circunstancias, la teología de la liberación asume un papel de crítica a la estructura eclesiástica que le -- valdrá ataques y represión. Y por esta razón adopta posiciones de mayor prudencia, de más reserva. Sin embargo, cuando

ha habido condiciones ha actuado abiertamente, tal es el caso de algunos países de Centroamérica.

4) En primera instancia, la teología de la liberación ha sido mayormente aceptada en países latinoamericanos, cuyo proceso de agudización de lucha de clases ha conducido a una situación revolucionaria.

No así, en los países de América Latina donde ha habido condicionantes históricos que han impedido un conflicto que - desaboque en luchas sociales que pongan en peligro el equilibrio social.

Cuando se inicia la renovación teológica latinoamericana, los miembros de la Iglesia de los países que empiezan a ser - convulsionados por las fuerzas de cambio social, como Brasil, Chile, Bolivia, Perú, se adhieren a las posiciones más progresistas.

En estos países, la renovación teológica se da, en gran parte, por el enorme flujo de innovaciones y nuevos estudios eclesiológicos introducidos por los clérigos extranjeros o los nacionales que fueron a estudiar a Europa. Con un clero preparado y una amplia libertad de acción de la Iglesia se forman estos cuadros eclesiológicos que, con la efervescencia revolucionaria, pueden entender y dar respuesta a este acontecimiento.

Posteriormente, cuando la teología de la liberación está ya elaborada tiene una recepción singular en Centroamérica, pues los clérigos serán ahí promotores firmes y abnegados de la lucha revolucionaria.

En Nicaragua, El Salvador y Guatemala, países duramente castigados por la política imperialista, surge un clero que rompe sus ligas con la estructura de poder. Se vuelve la conciencia de las dictaduras y se desplaza a posturas de apoyo a los opositores y participación activa en la lucha revolucionaria.

En México, el proceso histórico, desde el movimiento de Independencia de 1810, se ha caracterizado por la pugna entre la Iglesia y el Estado. Aunque la Iglesia no ha perdido su gran poder, ha sido sometida por el Estado. Si bien las acciones de la Iglesia tienen un peso importante en la vida del país, están limitadas y, actualmente, no se contraponen directamente a la política del Estado.

El movimiento de Reforma y el proceso revolucionario de principios de siglo son sucesos que apuntan contra la supremacía de la institución eclesiástica.

Los primeros regímenes emanados de la Revolución combaten duramente a la Iglesia por su negativa a acatar los preceptos constitucionales que contravienen sus funciones y su poder. Pero, no obstante que fue sometida, pudo negociar. El resultado fue que la Iglesia conservó su posición organizati-

tiva y su influencia ideológica, pero supeditada al Estado.

Por su parte, el Estado cuando logró la estabilidad política, el equilibrio social y suficiente poder, instrumentó políticas de desarrollo económico que, aunque lo vinculan al sistema imperialista norteamericano, obtuvo un crecimiento económico importante. Tal crecimiento no contribuyó a la solución de los problemas sociales más importantes del país, pero obtuvo capacidad de maniobra para evitar acciones de opositores que podrían poner en peligro al régimen, de tal manera que dentro de las fuerzas que podrían empujar hacia un cambio social, hay grandes sectores privilegiados que se oponen a ello, como los empleados al servicio del Estado, los obreros de las grandes empresas estatales y los estratos medios de la población en general.

La Iglesia mexicana, después de su persecución, empieza un dinámico crecimiento que puede satisfacer hasta cierto punto las necesidades de atención a los feligreses, pero la caracterización que tendrá será la de una Iglesia aislada, es decir, sin más contacto que Roma; temerosa, por la amenaza de represión; e impedida para utilizar recursos que antes estaban a su disposición. De esto resulta que la Iglesia mexicana no participe en las acciones eclesiológicas novadoras que se generan en Europa y son transmitidas a otros países latinoamericanos; implica también que la Iglesia mexicana se una más al poder del Estado y legitime sus procedimientos; asimismo, que sus miembros, especialmente sacerdotes y religiosos, sean formados sin una preparación actualizada y con una pastoral tradicional.

5) Ante el Concilio Vaticano II, la Iglesia mexicana se encuentra ocupada en crecer. Las innovaciones importantes que introduce el Concilio apenas se conocen y no son aplicadas. En esta época el clero mexicano vive una etapa de acomodamiento, en la que trataba de reforzar los cuadros eclesiales creados a principios de siglo con una tónica no avanzada, con esquemas tradicionales.

Sólo pocos miembros de la Iglesia mexicana llegan a entender el significado del Concilio y, consecuentemente, inician un trabajo acorde a él. Los obstáculos aparecen y se vuelven más difíciles de superar. Sin embargo, el reducido grupo de personas que practican las enseñanzas conciliares crece y se articula con grupos más amplios de clérigos latinoamericanos.

De igual manera, los documentos de Medellín en México tienen una escasa repercusión inmediata, pero ya existen gentes más preparadas y organizadas que trabajan en la renovación teológica que ha cundido en América Latina. Surgen, así los intentos de darle otro enfoque a la actividad eclesial, de establecer un compromiso social, de pugnar porque desaparezcan las estructuras sociales injustas, etc. En un principio, la jerarquía eclesial accede a las proposiciones de este grupo, pero pronto cambia de actitud y rechaza los cambios, puesto que ocasionarían la pérdida de una situación cómoda y un eventual enfrentamiento con el Estado.

6) Las organizaciones y grupos que han asimilado la teología de la liberación en México han sido atacados y desmembrados parcialmente con cierta facilidad, en primer término, porque son una minoría reducida dentro del clero mexicano y porque la jerarquía eclesiástica es muy conservadora e intransigente; en segundo término, porque la gran mayoría de los católicos de este país han sido formados en los esquemas tradicionales de instrucción religiosa y tienden a seguir los ordenamientos de los obispos y sacerdotes que no aceptan el nuevo pensamiento teológico.

Sin embargo, los grupos que trabajan en los marcos de la teología de la liberación han consolidado posiciones y han alcanzado una madurez que redundará en avances significativos - en plazos no largos. Cuenta mucho, en este sentido el trabajo que realizan algunos obispos, sobre todo en zonas de indígenas, y la labor de las comunidades de base que se desarrollan cada vez más en las regiones marginadas de algunas ciudades y del campo.

Libros y artículos

Abramson, Pierre Luc, "La cristiada: historia y hagiografía", en Nexos, no. 21, septiembre 1974.

Alonso, Jorge, "Desarrollo liberador o liberación para el hombre nuevo", en Christus, no. 435, febrero 1972.

_____ "Necesidad de un cambio de mente respecto a la propiedad privada", en Servir, agosto 1970.

Alvarez Icaza, José, "Autoridad, obediencia y diálogo", en -- Servir, febrero 1970.

Aguilar, Alonso, Capitalismo, mercado interno y acumulación de capital, México, Nuestro Tiempo, 1976.

Ayerra, Marino, Encíclicas políticas y sociales de los romanos pontífices, Buenos Aires, Los libros de Mari--sol, 1961.

Azevedo, Carlos de, "La revolución en la Iglesia de Brasil", en América Latina, Progreso, Moscú, 1980.

Bazant, Jean, Los bienes de la Iglesia en México (1856-1875), México, El Colegio de México, 1971.

Bermúdez, Lilia, et. al. Cristianismo y revolución en Centroamérica, México, CELA, Serie: Análisis y coyuntura, UNAM, 1980.

- Cámara, Hélder, Iglesia y desarrollo, Buenos Aires, Búsqueda, 1973.
- Cardenal, Ernesto, En Cuba, México, Era, 1977.
- Cardoso, Fernando, y Faletto Enzo, Dependencia y desarrollo en América Latina, México, Siglo XXI, 1971.
- Concha, Miguel, "Ideas en torno al proyecto de una teología mexicana", en Servir, marzo-abril 1972.
- Concha, Miguel, e Iñiguez, Jorge, Cristianos por la revolución en América Latina, México, Grijalbo, Colec. 70, 1977.
- Los cristianos y el socialismo, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973.
- Cué Cánovas, Agustín, Historia social y económica de México, México, Trillas, 1974.
- Cueva, Agustín, El desarrollo del capitalismo en América Latina, México, Siglo XXI, 1979.
- De la Peña, Sergio, El antidesarrollo en América Latina, México, Siglo XXI, 1979.
- De la Rosa, Martín, "La teología de Camilo Torres", en Christus, no. 438, mayo 1972.

Diez, José, "Cristianismo y revolución", en Servir, agosto 1970.

Duclerq, Michel, Cris et combats de l'église en Amérique Latine, Paris, Les éditions du Cerf, 1979.

Duquesne, Jacques, Demain, une église sans prêtres, Paris, - Bernard Gasset, 1968.

Dussel, Enrique, Historia de la Iglesia en América Latina, -- Barcelona, Nova Terra, 1974.

"Sobre la historia de la teología en América Latina", en Liberación y Cautiverio, México, Encuentro Latinoamericano de Teología, 1975.

Teología de la liberación e historia, Buenos Aires, Latinoamérica libros srl, 1975.

Dussel, Enrique, y Espinoza, Felipe, "Puebla, crónica e historia" en Christus, febrero 1979.

Freire, Paulo, "Concientizar para liberar", en Contacto, no.1 1971.

Furtado, Celso, La economía latinoamericana, México, Siglo XXI, 1978.

Galilea, Segundo, "La fraternidad cristiana", en Servir, abril 1970.

Teología de la liberación, ensayo de síntesis, Bogotá, Indo-American Press Service, 1976.

García, Jesús, "Aportaciones para la historia de la Iglesia en México", Boletín ESAC, octubre, noviembre y diciembre, 1978.

_____ "Del desarrollo a la liberación", en Contacto no. 2, 1971.

González, Genaro Ma., "Justicia, nueva y eterna tarea", en Proceso, no. 119, 12 de febrero, 1979.

_____ "Segundo documento de consulta para Puebla", en Proceso, no. 99, 25 de septiembre 1978.

González Ramírez, Manuel, Aspectos estructurales de la Iglesia católica mexicana, México, Estudios Sociales -- A. C., 1972.

Gutiérrez, Gustavo, Teología de la liberación, perspectivas, Salamanca, Sígueme, 1974.

Gutiérrez Casillas, José, Historia de la Iglesia en México, - México, Porrúa, 1974.

_____ Jesuitas en México durante el siglo XX, México, Porrúa, 1981.

Gutiérrez González, Juan, La teología de la liberación, evaporación de la teología, México, Jus, 1975.

Küng, Hans, Sinceridad y veracidad en torno al futuro de la Iglesia, Barcelona, Herder, 1970.

Küng, Hans, El concilio y la unión de los cristianos, Santiago de Chile, Herder, 1962.

Latorre, Hugo, La revolución de la Iglesia rebelde en América Latina, México, Cuadernos de Joaquín Mortiz, 1969.

Leñero, Vicente, El evangelio de Lucas Gavilán, Barcelona, -- Seix Barral, 1979.

Lira, Andrés, y Muro, Luis, "El siglo de la integración", en Historia general de México, México, El Colegio de México, 1976, vol. II.

López, Baltazar, Cuernavaca, fuentes para el estudio de una diócesis, Cuernavaca, CIDOC dossier no.3, 2 tomos - 1968.

López Cámara, Francisco, La génesis de la conciencia liberal en México, México, UNAM, 1977.

Lozano, Javier, "Hacia una teología mexicana", en Servir, marzo-abril, 1972.

"La misión de la Iglesia y las culturas indígenas", en Servir, agosto 1970.

Marini, Ruy Mauro, Dialéctica de la dependencia, México, Era, 1977.

Subdesarrollo y revolución, México, Siglo XXI, 1975.

- Martínez, Gumersindo, Brasil, La Habana, Casa de las Américas, 1964.
- Mayer, Larry, La política social de la Iglesia católica en México a partir del Concilio Vaticano II:1964-1974, México, Tesis de maestría, UNAM, 1977.
- Maza, Enrique, "La CIA, Puebla y la virulencia", en Proceso - no. 61, 2 de enero 1978.
- _____ "La Iglesia mexicana ¿palabra o silencio?" en Christus, no. 422, junio 1971.
- _____ "Poder, campesinos, dinero, sacerdotes", en Proceso, no. 9, 10 de enero 1977.
- Méndez Arceo, Sergio, "Desacralización para el desarrollo", en La Iglesia, el subdesarrollo y la revolución, México, Nuestro Tiempo, 1968.
- Metz, René, Historia de los concilios, Barcelona, Oikos-Tau, S.A., 1971.
- Miranda, Porfirio, Marx y la Biblia, México, s/e, 1971
- _____ "La Iglesia en su realidad social", en Christus, no. 422, enero 1971.
- Moreira, Marcio, Un grano de mostaza, el despertar de la revolución brasileña, La Habana, Casa de las Américas, - 1972.

Morelli, Alex, Hacia una Iglesia popular, México, CAM-Centro de Estudios Ecuménicos, s/f.

_____ Libera a mi pueblo, Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1971.

_____ "La larga marcha", en Contacto, abril 1974.

_____ "Liberación y violencia", en Contacto, febrero 1972.

_____ "Nuevos caminos de vivencia de la fe", en Contacto, agosto 1976.

_____ "Reflexiones teológicas sobre la carta pastoral", en Servir, abril 1968.

Muñoz, Rolando, Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina, Salamanca, Sígueme, 1974.

Oliveros, Roberto, Liberación y teología, génesis y crecimiento de una reflexión (1966-1976), México, CRT, 1977.

_____ "La teología de la liberación a la hora de Puebla", en Contacto, junio-agosto 1978.

Philipon, M. M., La Iglesia, luz de las naciones, México, La Cruz, 1966.

Neyes Heróles, Jesús, La historia y la acción, México, Oasis, 1978.

Ruiz, Samuel, Teología bíblica de la liberación, México, Jus, 1974.

Ruiz, Samuel, "Evangelización y religiosidad indígena", en --
Contacto, abril 1972.

Ruiz Astor, "Fe cristiana y guerra popular a partir de la ex-
periencia centroamericana", en Iglesias, Cencos, no
viembre 1980.

Ruiz García, Enrique, América Latina hoy, Madrid, Guadarrama,
1971, 2 tomos.

Secretariado Latinoamericano, "Padecerán por mi causa", Bole-
tín, octubre 1978, Lima.

Segundo, Juan Luis, "Condicionamientos actuales de la refle-
xión teológica en América Latina", en Liberación y
cautiverio, México, Encuentro Latinoamericano de --
Teología, 1975.

Staples, Anne, La Iglesia en la primera república federal --
(1824-1835), México, SepSetentas no.237, 1976.

Steinsleger, José, "Ernesto Cardenal: la nota común del cris-
tianismo y el marxismo", en Diorama Excelsior, 15 -
de febrero 1976.

Suarez, Luis, "Ante el actual debate sobre la Iglesia, los --
curas y la política, Méndez Arceo se redefine", en
Siempre!, no 1471, 2 de septiembre 1981

"La Iglesia en México y en Nicaragua. Aquí la recha-
zan y allá la llaman", en Siempre!, no. 1469.

Tovar, Benito, "Origen y peculiaridades de la Iglesia que nace del pueblo en El Salvador", en Iglesias, Cencos, noviembre 1980.

Von der Weid, Jean Marc, "El impacto de la visita de Juan Pablo II a Brasil", en Iglesias, Cencos, noviembre -- 1980.

Velázquez, Manuel, "Necesidades y exigencias de una teología política", en Servir, agosto 1970.

_____ "Los cristianos y el proceso popular", en Christus, no. 547,

Velázquez, Pedro, El pensamiento social de Juan XXIII, México, Secretariado Social Mexicano, 1962.

Wanderley, Luis, "Notas introductorias para un análisis de las relaciones Iglesia/sociedad en Brasil", en Revista Mexicana de Sociología, vol. XLI, no.1, ene.-mar., 1979.

Zamora, Alberto, "Teología mexicana y liberación", en Servir, mayo-junio, 1972.

Zenteno, Arnaldo, Liberación social y Cristo: apuntes para una teología de la liberación, México, Secretariado Social Mexicano, 1971.

_____ "Lo que son y lo que no son las comunidades de base", en Christus, mayo 1980.

_____ "El problema social es el problema del hombre mismo", en Servir, agosto 1970.

_____ "¿Temor o esperanza? El compromiso CEB en el proceso popular", en Christus, agosto 1981.

Zenteno, Arnaldo, y Segundo, Rogelio, "Un itinerario de la fe del pueblo", en Crus y resurrección, México, CRT y Servir, 1978.

Publicaciones periódicas

CONTACTO

CHRISTUS

DOCUMENTACION E INFORMACION CATOLICA (DIC)

EXCELSIOR

PROCESO

SERVIR

UNOMASUNO

Documentos

Conferencia del Episcopado Latinoamericano, La Iglesia en la actual transformación de América Latina, Conclusiones (Documentos de Medellín), 1968.

_____ Estatutos y reglamentos.

_____ La evangelización en el presente y el futuro de América Latina (Documentos de Puebla), 1979.

Conferencia del Episcopado Mexicano, El compromiso cristiano ante las opciones sociales, 1973.

_____ El desarrollo e integración del país, 1968.

_____ La justicia en México, 1971.

_____ Reflexión del Episcopado Mexicano, 1969.

Concilio Vaticano II, Constitución Pastoral de la Iglesia en el mundo, Gaudium et Spes, 1965.

Declaración del arzobispo y Sacerdotes de Chihuahua sobre los sucesos ocurridos, 1972.

Declaración del obispo y Sacerdotes de Cd. Juárez sobre la situación del país, 1972.

Frente Sandinista de Liberación Nacional, Documento sobre la Religión, 1980.

Juan XXIII, Encíclica Ad Petri Cathedram, 1959.

_____ Encíclica Mater et Magistra, 1961.

León XIII, Encíclica Diuturnum Illud, 1881.

_____ Encíclica Rerum Novarum, 1901.

Manifiesto de los obispos del Tercer Mundo, 1966.

Paulo VI, Encíclica Populorum Progressio, 1967.