

4201



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA
DE MEXICO**

**ESCUELA NACIONAL DE ESTUDIOS PROFESIONALES
ACATLAN**

**"LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION EN MEXICO
(1973-1983)
UN ANALISIS HISTORICO-POLITICO"**

**TESIS CON
FALSA DE ORIGEN**

**T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:
LICENCIADO EN CIENCIAS POLITICAS
Y ADMINISTRACION PUBLICA
P R E S E N T A
JULIO ERNESTO FUCHS CEPEDA**



MEXICO, D. F.

1990



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 está 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.

INDICE

| | |
|--|-----|
| INTRODUCCION. | 2 |
| I. LA CRISIS GENERALIZADA DEL CAPITALISMO. | 13 |
| II. LOS ORIGENES DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION (AMERICA LATINA). | |
| 2.1 ANTECEDENTES | 25 |
| 2.2 EL CONCILIO VATICANO II. | 34 |
| 2.3 MEDELLIN (1968) | 45 |
| 2.4 EL CONCEPTO DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION SEGUN GUSTAVO GUTIERREZ | 48 |
| III. LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION EN MEXICO (1973-1983) | |
| 3.1 ANTECEDENTES. | 59 |
| 3.2 EL MOVIMIENTO "SACERDOTES PARA EL PUEBLO." | 70 |
| 3.3 EL MOVIMIENTO "CRISTIANOS PARA EL SOCIALISMO." | 78 |
| 3.4 EL MOVIMIENTO "LIBERADOR" EN AGUASCALIENTES. | 83 |
| 3.5 EL MOVIMIENTO "LIBERADOR" EN QUERETARO. | 86 |
| 3.6 EL MOVIMIENTO "LIBERADOR" EN COLIMA. | 89 |
| 3.7 EL MOVIMIENTO "LIBERADOR" EN ZACATECAS. | 91 |
| 3.8 EL MOVIMIENTO "LIBERADOR" EN CD. NETZAHUALCOYOTL. | 92 |
| 3.9 EL MOVIMIENTO "LIBERADOR" EN TULA. | 94 |
| 3.10 TORREON Y EL MOVIMIENTO POPULAR. | 98 |
| 3.11 LOS ASESINATOS DE LOS SACERDOTES RODOLFO AGUILAR Y RODOLFO ESCAMILLA. | 102 |
| 3.12 EL MOVIMIENTO DE LIBERACION EN CUERNAVACA. | 106 |
| 3.13 EL COMPROMISO DE LOS OBISPOS DEL PACIFICO SUR. | 112 |
| 3.13.1 OAXACA. | 115 |
| 3.13.2 CHIAPAS. | 116 |
| 3.14 LA POSTURA DE LA IGLESIA FRENTE AL CONFLICTO CENTROAMERICANO. | 117 |
| 3.15 LA POSTURA DE LA IGLESIA FRENTE A LAS ELECCIONES EN MEXICO. | 121 |
| 3.16 LA CONTRAOFENSIVA DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION. | 130 |
| IV. EL CONCILIO EPISCOPAL LATINOAMERICANO "PUEBLA 1979." | |
| 4.1 ANTECEDENTES. | 138 |
| 4.2 LOS ALCANCES DEL CELAM 1979. | 145 |
| 4.3 LAS LIMITACIONES DEL CELAM 1979. | 149 |
| 4.4 EL BALANCE DE PUEBLA 1979. | 155 |
| V. LAS COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE. | |
| 5.1 ANTECEDENTES. | 167 |
| 5.2 LAS COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE EN MEXICO. | 173 |
| 5.3 DEFINICION. | 178 |
| 5.4 COMPOSICION DE LAS COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE. | 181 |
| 5.5 OBJETIVOS, DEMANDAS Y FORMAS DE LUCHA DE LAS COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE. | 182 |
| CONCLUSIONES | 187 |
| ANEXO. | |
| LA INTERPRETACION DE LA BIBLIA SEGUN LOS TEOLOGOS LIBERACIONISTAS. | |
| LA BIBLIA Y SU POSTURA EN FAVOR DE LOS POBRES. | |
| 6.1. EL ANTIGUO TESTAMENTO. | 191 |
| 6.2. EL NUEVO TESTAMENTO. | 206 |

INTRODUCCION.

El estudio cabal de la Iglesia y de los grupos que actúan en torno a ella, siempre resulta interesante dado que son considerados como uno de los grupos de poder en México. Muchas de sus acciones trascienden la esfera meramente religiosa y entran a formar parte de la política, en donde toman participación en la "disputa por la Nación." El poder con el que cuenta la Iglesia no se puede soslayar, dado que el factor ideológico determina un gran número de acciones en el pueblo, amén de su poder de negociación con el Estado.

Actualmente una vez más la relación Iglesia-Estado esta siendo discutida en diversos foros y círculos; se habla incluso de la posible reanudación de relaciones diplomáticas entre México y el Vaticano; situación de trascendencia para el país. En la historia de México la Iglesia ha tenido un papel importante; Algunos de sus más destacados líderes en la independencia fueron sacerdotes como José María Morelos y Miguel Hidalgo. Después de la culminación de la revolución, la Iglesia tuvo un papel no menos importante, se dió un enfrentamiento con el Estado: "La guerra Cristera", y así a lo largo de toda la historia de México, la religión ha estado presente en numerosas luchas del país. Es por estas razones que la Iglesia debe de ser más estudiada desde diversos puntos de vista dado el alcance que puede tener su actuación en la sociedad. Esta investigación pretende contribuir aunque sea en pequeña medida al conocimiento de éste fenómeno.

La Investigación tiene como hipótesis principal demostrar que algunos sectores de la Iglesia Católica, específicamente la Teología de la Liberación, se comprometieron radicalmente en favor

de la clase popular en concordancia con el cristianismo primitivo y en abierta contradicción con la mayor parte de la estructura jerárquica de la Iglesia que se quedó atrás de los cambios requeridos. En esta lucha interna por el control de la hegemonía eclesial que data desde principios de la tradición judeo cristiana, se reflejó en el caso de México entre el período de crisis de los años de 1973 a 1983 en una contienda en la que la jerarquía marginó a los sacerdotes disidentes.

El capitalismo tradicionalmente utiliza a la religión para legitimar su dominación —aunque esto no se da en la actualidad de una manera mecánica o invariable—, no obstante los teólogos de la liberación intentan rescatar el papel de la misma como una teología que libera al pueblo de aquello que lo oprime, esto no sólo lo sitúan en el papel de la ideología sino que intentan que la liberación descienda hasta el nivel de lo material. La ideología dado que está situada en el nivel de la superestructura de una sociedad, puede permanecer aún cuando una estructura social ha sido transformada. Los teólogos de la liberación pretenden presentar a los cambios no como algo contrario al "plan de Dios" o que pretendan acabar con la fe del pueblo, muy por el contrario presentan la preferencia de Dios por los pobres y marginados del mundo.

Hoy la crítica de la religión como opio del pueblo no se puede ya aplicar en todos los casos dado que se éste no es el papel que siempre juega y muchos ya comprenden que una revolución, entendido como un cambio profundo, en la mayor parte de las naciones latinoamericanas no podrá ser llevada adelante sin la participación activa y consciente de los cristianos. Para llevar adelante estos procesos de cambio se deberá contar con una revolución cultural.

La importancia y peculiaridad de la teología de la liberación de

cualquier proyecto evangelizador u de otro tipo es su pretendida vinculación con los movimientos sociales confiriendo una realidad práctica a los valores morales que son comunes a las concepciones cristianas y marxistas de la sociedad. la teología de la liberación se vincula con los sectores marginados y con los movimientos populares a través de las comunidades eclesiales de base y con la fuerza que la religión es capaz de crear, de ganar la lucha hegemónica de la Iglesia, podrá crear movilizaciones fuertes y homogéneas con líderes que serán realmente escuchados en la sociedad y con capacidad de organización popular, que aún los actuales líderes no tienen por su falta de contacto y comunicación verdadera con el pueblo. Este es otro de los puntos en los que una vez ganada la lucha interna de la Iglesia, podrá ganar en favor de los pobres en la comunidad.

Desde los inicios de la tradición judeo cristiana han existido principalmente dos vertientes que han luchado por el control del discurso ideológico de la Iglesia y en algunos casos de la sociedad. En el antiguo testamento, antes del nacimiento de Cristo, se reflejó por un lado en la tradición sacerdotal, visión de los sacerdotes, que corresponde a los grupos de poder económico y político. Por otra parte la visión profética- portavoz de los sectores dominados, campesinos, artesanos etc, que estaban en contra de la opresión.

La primera visión afirma la dominación de clase con base en el sistema "mancha-pureza" en el que se daban las normas que distinguían lo puro de lo impuro. la segunda visión con el sistema "deuda- don" la sociedad se organiza mediante el compartir los bienes. Esta última práctica conduce finalmente a la negación de las clases sociales. Jesús se declaró en favor de esta última vertiente y las antiguas comunidades cristianas comprendieron que la práctica del reino sólo

podía hacerse en una sociedad completamente libre. Siguiendo esta antigua lucha por la hegemonía eclesial Ruben Dri comenta al respecto "A partir del siglo IV, en un proceso que se venía preparando, las estructuras jerárquicas de la Iglesia que se fueron formando en abierta contradicción con la práctica primitiva, aceptaron la propuesta constantiniana de compartir el poder. La Iglesia pasó de las catacumbas a las basílicas; del rechazo a los demás señores como mediaciones del señor supremo; de la práctica comunista a la de clases. Esta práctica no deja de generar en su seno su propia negación, expresada por corrientes heréticas, que no dejarán de retomar puntos fundamentales del cristianismo primitivo, como la abolición de la propiedad privada, de los privilegios del clero etc.

(1).

Los herederos de estas corrientes heréticas dentro de la Iglesia dieron forma a una teología que intenta rescatar el papel liberador de la religión adecuándose plenamente a la realidad latinoamericana; Así surge la teología de la liberación.

La Iglesia como institución después de un gran atraso en sus doctrinas sociales, da un gran avance con el papa Juan XXIII y Pablo VI, no obstante esta nueva concepción fue rebasada por algunos sacerdotes que quisieron ir más allá.

Desde el punto de vista de las ciencias sociales, el desarrollo en México de los grupos y personas afines a Teología de la Liberación no ha sido demasiado estudiado, tal vez por el hecho de que su repercusión social hasta hoy no ha sido tan grande, pero no debemos olvidar que este movimiento cualitativamente es muy importante y puede tener consecuencias aún imprevisibles en la sociedad.

Es importante señalar que la postura que la Teología de

la Liberación toma en favor de la clase popular es concebida de una manera muy diferente a la tradicional. La Iglesia católica desde hace mucho tiempo ha tenido una "doctrina social"; lo novedoso de la concepción de los teólogos de la liberación consiste en que no sólo se lamentan de la condición del pobre, sino que buscan su liberación material en el mundo de hoy y les dicen cómo hacerlo: "Hay que acabar con la estructura social y económica del capitalismo que es su principal opresor."

Como resultado de las condiciones económica, social y política de América latina: economías dependientes, pobreza, marginación, dictaduras, explotación, en una palabra: subdesarrollo, La Iglesia católica dió una apertura en su política a través del Concilio Vaticano II y del Consejo Episcopal Latinoamericano celebrado en Medellín en 1968. En el Concilio Vaticano II se habló de los problemas del mundo moderno y de la responsabilidad de los católicos en la sociedad contemporánea. Los exponentes casi en su totalidad fueron europeos, la Iglesia latinoamericana apenas y participó. No sería sino hasta Medellín 1968, cuando se habló de la realidad latinoamericana. La influencia de la revolución cubana repercutió fuertemente en toda latinoamérica. Medellín 1968 habló de "injusticia institucionalizada", liberación integral, y cambio de estructuras. Era una práctica teológica diferente, se buscaba actualizar la Iglesia. Lo que dió pauta para que tomara fuerza un movimiento "espiritual revolucionario" con una postura definitivamente en favor de las clases populares. Se pretendía una Iglesia que estuviera más cerca de las necesidades del pueblo y que ganara autonomía frente a la clase adinerada y al Estado. De esta relación con las clases populares subalternas nacieron las comunidades eclesiales de base. En México se tomó conciencia de lo

que la Teología de la liberación podía significar hasta después del conflicto del gobierno con el movimiento estudiantil de 1968. El conflicto significó la irrupción de las masas en contra de la política económica que había sacrificado a la población en favor de algunos sectores. El descontento era el resultado de las tensiones acumuladas en muchos años. México entraba en la época que sería conocida como el "Desarrollo Compartido". El modelo del "desarrollo Estabilizador" se había agotado.

El primer capítulo de la investigación es el marco teórico e histórico. En él desarrollamos la teoría del nacimiento de la Teología de la Liberación. Hablamos de la situación en la que surge. Crisis estructural política, económica e ideológica del sistema capitalista en América latina y en México a partir de los años sesentas que da como resultado la reactivación de movimientos populares que comenzaron con la revolución cubana y culminan para objeto de nuestro estudio en los movimientos antiimperialistas y antioligarquicos de El Salvador y Guatemala. En este capítulo no sólo hablamos de las condiciones en las que nace sino que a partir de una teoría explicamos lo que sucedió. Por eso hablamos de la crisis generalizada del capitalismo, la crisis de las relaciones económicas internacionales, para posteriormente ver cuál fue su manifestación en México. Aunque aparentemente el contenido del capítulo no tienen ninguna relación con la Teología de la Liberación, es éste marco el que contribuyó a la agudización de la antigua lucha por el control del discurso eclesial. En el capítulo explicamos el cómo y porqué. Esta crisis económica interactuó de manera dialéctica con la crisis política.

En el segundo capítulo dimos a conocer los orígenes de la

Teología de la Liberación en América latina, ya que consideramos que para entender al movimiento en México era necesario conocer sus antecedentes más próximos: el Concilio Vaticano II y el CELAM de Medellín 1968, así como el pensamiento de Gustavo Gutiérrez, uno de los autores que más ha influido en su formación, líder del movimiento y quien justamente acuñó el título de esta teología. Todo ello en su conjunto contribuyó a la formación de la teología liberadora.

En el tercer capítulo, en los antecedentes analizamos de manera general la situación política económica y social de México entre 1973 y 1983 para posteriormente analizar de manera particular las manifestaciones de las personas y grupos que se declaran en favor de la teología de la liberación y la reacción que tuvo el clero. En realidad el capítulo cuarto debería formar parte de este tercer capítulo, pero dada la importancia del CELAM de Puebla celebrado en el año de 1979 decidimos analizarlo de manera independiente.

El capítulo quinto analiza las comunidades eclesiales de base que son el resultado concreto en la práctica social de la teología liberacionista, es la relación con las clases subalternas que tiene como objetivo la justicia social, los servicios públicos eficientes para los marginados de la sociedad y los trabajos bien remunerados.

Su estudio resulta imprescindible para conocer la naturaleza de esta corriente.

El capítulo sexto se puede considerar como una anexo en el que se estudia la interpretación que hacen los teólogos de la liberación de la Biblia, es decir el fundamento teológico por el que actúan. Este capítulo lo hemos incluido en nuestra investigación, aunque no necesario para probar nuestra hipótesis, sí para entender el pensamiento y el fundamento teológico que presentan los teólogos

liberacionistas y cómo la disputa por el control del discurso de la Iglesia empieza con los inicios de el judaismo y del cristianismo.

I. MARCO TEORICO DE LA INVESTIGACION.

La identidad de la Iglesia y su relaciones con el Estado y la sociedad sólo podemos descubrirla y entenderla a partir del interior de los procesos económicos políticos y sociales de la historia. Por eso partimos de ese análisis para una comprensión cabal de la Iglesia, y como una herramienta para demostrar nuestra hipótesis de que esas condiciones han influido en el interior del catolicismo y dan pauta al surgimiento de la Teología de la Liberación quien por tener una postura radical será reelegada por la Iglesia.

Nuestro estudio esta centrado en el caso de México entre los años de 1973 y 1983.

Se trató de tres procesos fundamentales que influyeron en la crisis de la Iglesia institucional mexicana:

1. La crisis económica, política e ideológica del sistema capitalista en México y en América latina a partir de los años 60's. Crisis estructural del sistema de dominación que no implica mecanicamente su agotamiento.

2. Reactivación creciente del movimiento popular obrero-campesino a partir de la revolución cubana en 1959 y que culmina con el triunfo de la revolución sandinista y el ascenso de los movimientos antiimperialistas y antioligárquicos de El Salvador y Guatemala.

3. Surgimiento de un nuevo modelo de dominación capitalista de naturaleza contrarrevolucionaria y militarista (ayuda militar, contrainsurgencia, transnacionales, nueva división del trabajo etc).

Estos tres procesos tuvieron en la Iglesia latinoamericana y en la mexicana los siguientes efectos:

- A) La crisis del sistema capitalista que es la base social y

política del régimen de Iglesia tradicional o llamada " Iglesia de Cristiandad " o "Neocristiandad" (papel de aparato ideológico para la conservación de una cultura sustentadora de intereses dominantes) implica la agudización de las contradicciones de la lucha interna de la Iglesia por su hegemonía. Se da una crisis de esa Iglesia dominante y mayoritaria, representante de la visión de los grupos de poder, --la antigua visión sacerdotal-- que entra en conflicto con la visión de denuncia de la opresión.

Esta lucha por el control del discurso ideológico de la Iglesia empieza desde los inicios de la tradición judeo-cristiana.

B) La reactivación del movimiento popular conquistará progresivamente una parte de la base popular de la Iglesia mexicana y latinoamericana. Este movimiento de base cristiana, que rescata la antigua visión profética de denuncia de la Iglesia contra la opresión se integrará al movimiento obrero-campesino rompiendo política e ideológicamente con el bloque dominante, identificándose con la lucha de los pobres (la lucha de los oprimidos contra los opresores). La alianza con los opresores cuestiona la identidad salvífica y liberadora de la Iglesia.

C) El surgimiento del nuevo modelo de dominación entra en conflicto con la jerarquía quien ahora critica al capitalismo por sus "excesos" pero no por su esencia. Por tanto, la jerarquía integra una contraofensiva contra los grupos radicales quienes sí critican al sistema por su misma naturaleza, pues la supervivencia de la Iglesia de la Neocristiandad depende, en gran medida de la supervivencia del capitalismo.

El régimen de la cristiandad construyó un sistema de Iglesia que

buscó siempre las mejores relaciones con el Estado y con las clases dominantes. El régimen de "cristiandad" somete así a la Iglesia al poder y a la ley. Frei Betto sintetiza la esencia de esta Iglesia reformista:

La concepción de neocristiandad, fundada en el análisis funcionalista de la realidad social, supone que la sociedad es una totalidad armónica hegemonizada por el poder burgués, aparentemente neutro, aparentemente interclasista y aparentemente cristiano. De acuerdo con este enfoque, las estructuras de la democracia burguesa no son intrínsecamente injustas, sino que únicamente permiten abusos que deben ser corregidos, por las autoridades. El problema económico es reducido al fatalismo de la propia naturaleza humana que hace a los unos más inteligentes y capaces que los otros. El problema político se diluye en un moralismo público, sensible a la corrupción, pero no llega a percibir en ningún momento la mecánica interna del sistema... (2)

En este contexto surge no otra Iglesia, sino una nueva forma de "hacer Iglesia" la "Teología de la Liberación" o "Teología de los Pobres".

La Iglesia de la "cristiandad" no define a la Iglesia en cuanto a tal, sino que define un modelo históricamente dado de Iglesia, un modo concreto de ser Iglesia en un tiempo y espacio determinado. La estructura fundamental de la cristiandad es la relación de la Iglesia jerárquica con el poder político dominante. Se busca utilizar todas las estructuras económicas, sociales, jurídicas, políticas y culturales para asegurar su presencia "cristianizadora" en la sociedad. Este régimen de cristiandad colonial y neocolonial construyó un modelo de Iglesia que en general impone a los obispos la necesidad de buscar siempre las mejores relaciones con el Estado. En definitiva, la antigua lucha de la Hegemonía eclesial se agudizó en la Iglesia institucional latinoamericana y mexicana por la misma situación de

deterioro político, económico y social de la mayoría de los pueblos latinoamericanos, que obligó a tomar posturas definidas en torno a los problemas a los que se enfrentaban. Algunos intentaron salvar a la Iglesia como institución aliándose con la clase dominante. Otros se declararon abiertamente del lado del pueblo oprimido como los teólogos liberacionistas. En resumen podemos decir que la crisis del sistema de dominación capitalista se reflejó en la Iglesia, pues ésta, busca su permanencia a través de las mejores relaciones con los sectores dominantes de las diversas sociedades. A continuación procederemos estudiar como se dió esta crisis que tendrá repercusión en la vida eclesial.

LA CRISIS GENERALIZADA DEL CAPITALISMO.

Al finalizar la segunda guerra mundial el mundo capitalista estableció un orden económico y político internacional (Yalta y Bretton Woods). Se modernizó al Estado e incorporó al keynesianismo como guía de acción práctica de la política económica. Con la ampliación y consolidación del bloque de países socialistas, el capitalismo inició la mayor expansión económica de su historia, como una forma de contrarrestar el desafío que aquellos representaban.

La reconversión de la economías de guerra, el acelerado avance científico-técnico gestado durante la guerra, la reconstrucción capitalista de Europa, el proceso de descolonización, la rearticulación de las relaciones de dominación en las áreas subdesarrolladas no colonizadas, y los pactos militares y políticos significaron acumulación de capital y expansión económica. Dos décadas de auge sólo interrumpidas por breves recesiones (como cuando terminó la guerra de Corea en 1961) hacían reafirmar la fe en el capitalismo, por lo que considerar una crisis estaba bastante ajeno al pensamiento

de aquel entonces.

Recien a fines de los sesenta comenzaron a manifestarse sintomas de crisis que durante los setentas se presentaron una y otra vez con persistencia, abarcando poco a poco casi todo el mundo capitalista. Es entonces cuando renacen los estudios sobre la crisis. Los sintomas sugirieron que se encontraban frente a una crisis que trascendia la fase recesiva de un ciclo económico, esta era bastante larga y contrastaba al auge de la posguerra.

Esta crisis generalizada del capitalismo se manifestó en multiples dimensiones en la sociedad y con diversas intensidades en sus diferentes ámbitos, y expresiones concretas. En la Iglesia de la "cristiandad" o de la "neocristiandad" que es la dominante en América latina y en México, la crisis también se manifestó, dado que ésta constituye un subsistema del capitalismo y lo acompaña en el proceso de su reproducción. La supervivencia del sistema significa la supervivencia de la Iglesia. Esta se coloca al lado de los sectores gestores de la producción; por eso ofrece legitimidad y cohesión al Estado, que es quien vigila su reproducción. Cuando la Iglesia se distancia de los gestores de producción y se identifica con los dominados en la correlación de las fuerzas sociales, pondrá en juego su existencia institucional; por eso la crisis del sistema capitalista agudizó también la crisis de la Iglesia de la "neocristiandad" contra los grupos de Iglesia que actúan en bien de los marginados socialmente. Como producto de esta situación (re)surgen los movimientos populares, que se llegan a introducir incluso en las bases de la misma Iglesia. Ello intensificó la lucha interna de la Iglesia. La que estaba comprometida con el pueblo y la Iglesia interesada en reproducirse como institución.

La crisis del populismo y de los modelos autoritarios de dominación, con su intento de alcanzar un capitalismo nacional autónomo, agudiza las contradicciones del capitalismo dependiente y pone en crisis profunda a la Iglesia de neocristiandad. Exigidos por las circunstancias críticas, ciertos sectores de la Iglesia se interesan en la búsqueda de otro "modelo" de Iglesia. La crisis de un cierto tipo de Iglesia conlleva simultáneamente el nacimiento de un nuevo tipo de Iglesia, llamada "de los pobres" o "popular". (3)

Se descubre a partir de los setentas en el pobre al "explotado y oprimido". Ya no hay una identificación pasiva con el pobre, sino una identificación activa con la lucha de los oprimidos contra el sistema. El pobre deja de ser percibido como objeto y se transforma en sujeto de evangelización y responsable de la construcción de la sociedad cristiana. El conflicto social es entendido como "lucha de clases" y se valoriza el papel de las organizaciones populares y de partidos de izquierda.

Es la etapa de madurez tanto política como cristiana. Se descubre la convergencia entre radicalidad política y radicalidad cristiana. Cuanto más se profundiza en el compromiso político, mayor aparece la exigencia radical del evangelio. El compromiso político con el pobre y con la clase llega a ser lugar de encuentro con Cristo (Mateo 25), y ambos son vívidos dentro de una misma práctica de liberación. Si la participación de los cristianos en el movimiento popular no hubiera madurado política y cristianamente, tampoco habría surgido la Iglesia de los pobres y la teología de la liberación, presente en Medellín y Puebla, en México y América Latina. (4)

Una vez establecido el marco teórico de nuestra investigación pasaremos a analizar las condiciones concretas en las que surgió la Teología de la Liberación. Esta como ya lo mencionamos trata de responder a los problemas económicos y sociales de América Latina. Ese es uno de sus mayores rasgos distintivos. Su gran énfasis en el

contexto social. Hay otras teologías que enfocan la problemática social pero, o bien lo hacen en un ambiente de opulencia económica, o no pretenden cambios tan radicales como la Teología de la Liberación que tiene como marco de referencia la realidad de pobreza en el subcontinente. Si estos teólogos van de la sociedad a la teología, entonces para entenderlos es indispensable darle al menos un vistazo a la realidad latinoamericana.

MARCO HISTORICO.

La problemática latinoamericana tiene sus raíces desde los tiempos de la conquista y la colonización ibérica, por no hablar de la época precolombina, cuando también hubo violencia y opresión entre los amerindios, como en el caso de los Incas en el Perú o de los Aztecas en México. Pero lo que nos interesa, es la situación que es fruto de la conquista y la colonización europea, porque en nuestro medio todavía prevalece mucho del orden que los conquistadores implantaron. La cristiandad fue el sistema político, cultural económico y social que se implantó, del cual la Iglesia era sólo una parte, al servicio de los intereses económicos y políticos representados por el rey de España y el Papa. De inmediato se produjo la independencia eclesiástica a la par de la dependencia económica, política y cultural. La Iglesia establecida en América era verdaderamente colonial, gobernada desde el otro lado del Atlántico para beneficio de la corona española y el papado. De esta manera arranca la historia de América explotada y colonizada.

El hecho de que nuestra problemática nos llegue desde esos tiempos no justifica tampoco su existencia. Los niveles de subdesarrollo del continente son realmente alarmantes y aún cuando se pudiera pensar que existe manipulación de las estadísticas, los mismos hechos saltan a la vista. En un trabajo estadístico realizado en la preparación para la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en 1979, se dice:

La nutrición deficiente de los niños menores de cinco años de edad ha surgido como un aspecto alarmante e intratable del problema, sobre todo en vistas de sus consecuencias a largo plazo para el nivel de sanidad de la población. Estudios por muestreos realizados en 13 países latinoamericanos y 3 países del

Caribe en años diferentes entre 1965 y 1970 indican que el porcentaje de niños desnutridos (definida la desnutrición por un peso del 10% o más por debajo del teórico normal) oscilaba entre el 37 y el 80%. Respecto de los países en conjunto, más de la mitad de estos niños estaban subalimentados. La desnutrición de segundo grado (peso del 25% o más por debajo de los normal) afectaba al 20% o más de la población de la muestra. (5)

En cuanto al suministro de estructuras y facilidades de vivienda el informe señala:

...en 1971 menos del 50% de la población urbana de algunos países y menos del 50% de la población rural de la mayor parte de los países disponían de abastecimiento de agua potable. En 15 de 23 países para los que se disponía de datos correspondientes a 1970, menos del 50% de la población urbana contaba con servicios de eliminación de aguas utilizadas. (6)

El trabajo también hablaba de "el aumento de los costos y de las solicitudes de matrícula" lo que indicaba el agravamiento de la crisis educacional para el decenio de los ochenta (7). Hecho que en la realidad, por desgracia se confirmó. En 1975 el comunicado de Lausanna afirmó que el 75% de la población brasileña vivía en pobreza y estimaba que 30% de los habitantes de aquel país se hallaban en situación precaria. (8)

Estos son datos suficientes para dar una idea muy general de la realidad de pobreza que afronta América latina. No es necesario entrar en detalles, pues los informes técnicos al respecto abundan, lo que sí es importante estudiar para objeto de nuestra investigación son las principales manifestaciones de la crisis de los países capitalistas que se dieron entre 1965 y 1983.

De ninguna manera pretendemos dar las causas de la crisis, dado que estas desbordan los límites de nuestra investigación. Sólo nos interesa la crisis como marco en el que surgen movimientos populares

en todo el continente y que van a dar origen a cambios en la estructura y relaciones de la Iglesia. La explicación de las causas de la crisis, desde el punto de vista económico se pueden hacer girar en torno a la caída de la tasa de ganancia, a la sobreproducción, a la contradicción entre el carácter social de la producción y el carácter privado de la apropiación. Pero esto no es suficiente se requiere precisar de sus expresiones concretas y específicas y avanzar en su explicación. Sus principales manifestaciones son la recesión con inflación, el aumento del desempleo, la crisis fiscal del Estado, el abandono de las políticas anticíclicas de corte keynesiano y su reemplazo por una nueva política de corte liberal, la quiebra del optimismo en el sistema capitalista que prevaleció desde la posguerra, abandono del "Welfare State", (reducción de gastos sociales) que exacerba las demandas y luchas sociales, el avance de posiciones políticas neoconservadoras e incluso el resurgimiento de prácticas neofascistas. El grado de intensidad de la crisis varía de país a país, en función del nivel alcanzado por sus contradicciones internas y depende a su vez del papel que cumple en la economía mundial, (grado de dependencia o dominación).

En la posguerra y hasta 1970 se produjeron cambios importantes en el comercio mundial, principalmente en las relaciones comerciales entre países capitalistas desarrollados y países dependientes y subdesarrollados. Si un problema afecta a los países capitalistas desarrollados, el problema cuando es compartido por los países subdesarrollados se multiplica.

Mientras que las exportaciones, de los países desarrollados crecieron en un 8% entre 1948 y 1970, para el mismo periodo las exportaciones de los países subdesarrollados lo hicieron en 5,3 y las

de América latina en 3,8 por ciento. Esto se reflejó en la caída de la participación de las exportaciones de los países subdesarrollados en las exportaciones mundiales, pasando de un 30% en 1948 a 21 en 1960 y en 1970 a 17%. En América latina se pasó de 11% en 1948 a 5% en 1970. Las exportaciones de los países desarrollados crecieron debido a que entre ellos mismos se amplió el comercio. En 1970 representaba un 64% de sus exportaciones lo que ascendió a 77% en 1970. En contrapartida el comercio entre países subdesarrollados que en 1948 significó el 29% de sus exportaciones, bajó a 19% en 1970, correspondiendo a América latina el 9 y 11% respectivamente.

Las exportaciones manufactureras como porcentaje de las exportaciones totales de los países desarrollados crecieron de 64 por ciento en 1955 a 76 en 1970. Para el mismo periodo ese coeficiente en los países subdesarrollados pasó de 13 a 24 por ciento, y en América latina de 9 a 17 por ciento lo cual muestra la permanencia del carácter predominantemente primario de las exportaciones de la periferia. Además, conviene señalar que la participación de los países subdesarrollados en las importaciones totales de los países desarrollados cayó de 31 a 18 por ciento en el periodo 1948-1970, y, en el mismo lapso, el porcentaje correspondiente a América latina pasó de 13 a 5 por ciento. (9)

Estas tendencias del comercio mundial constituyen el marco para examinar la crisis de aquella década.

Tres hechos económicos parecen ser los centrales de dichos periodos: el fin del sistema monetario de posguerra, establecido en Bretton Woods (agosto de 1971); la crisis persistente en varios de los principales países del mundo capitalista, junto con una inflación que tiende a generalizarse; y finalmente el aumento de los precios del petróleo; estos hechos operando simultáneamente provocaron cambios en el comercio internacional.

1.- Aceleración de la inestabilidad de precios, no sólo de las materias primas sino también de los productos manufacturados (en especial, de los bienes de capital). Todo este proceso se da en un contexto inflacionario y de desaceleración del comercio internacional. A precios corrientes, las exportaciones crecieron anualmente alrededor de 20% entre 1970 y 1975, mientras que a precios constantes sólo lo hicieron un 4,7%. Durante 1980 las exportaciones se elevaron en 21% a precios corrientes mientras que a precios constantes sólo lo hicieron en un 1 por ciento.

2) En los países subdesarrollados surge una polarización entre los países productores de petróleo y quienes no lo son. Los excedentes petroleros luego del salto en 1974, bajaron por el crecimiento de la importaciones y de sus precios, pasando de 35 mil millones de dólares en 1974 a 32 en 1975, a 30 mil millones en 1976 y a 25 mil millones en 1978. Sin embargo posteriormente retomarían un ritmo ascendente.

Como consecuencia de su déficit comercial y del peso de los pagos por utilidades e intereses al capital extranjero, el déficit en cuenta corriente de los países subdesarrollados no exportadores de petróleo alcanzó niveles alarmantes. Dicho déficit subió de 9 a 11 mil millones de dólares de 1970 a 1973, a 30 mil millones en 1974, a 38 mil en 1975, a 6 mil millones en 1976, a 21 mil millones en 1977, a 31 mil millones en 1978, 54,300 en 1979 y en 1980 alcanzó los 72400 millones. Este déficit es cubierto con endeudamiento externo, cuya amortización e intereses reproducen a escala ampliada dicho déficit.

Pedro Paz nos proporciona la siguiente información:

Respecto del creciente endeudamiento de los países subdesarrollados, debe señalarse que toda la deuda acumulada por estos países hasta 1965 era de 37 mil millones de dólares, cifra que se duplica en 1971, al alcanzar los 75,900

millones. Para 1975 se había duplicado nuevamente la deuda, alcanzando los 161 mil millones. A fines de 1978 superaba los 307 mil millones, hasta alcanzar los 402 mil millones de dolares en 1980. América Latina es la región más subdesarrollada que muestra las tasas más altas de crecimiento de su deuda; por ejemplo, durante 1974 se endeudó tanto como antes lo había hecho entre 1950 y 1969. El crecimiento acelerado de países subdesarrollados en la década de los setenta es un fenómeno general, pero se concentra en los países de mayor dimensión geoeconómica y en los que más había avanzado su industrialización dependiente. En efecto, México y Brasil absorben 62% de la deuda total de América latina; de la deuda pública de origen privado constituyen 75% y aún más, en 1976, del total de los créditos otorgados por la banca internacional privada a América latina, estos dos países recibieron un 95% (10)

Es de importancia señalar que éste crecimiento de la deuda se presentó cuando prácticamente habían desaparecido los periodos de gracia y cuando los plazos de amortización se acortaron significativamente. Las tasas de interés se elevaron considerablemente. América Latina es la región que está en peores condiciones respecto de sus proximos compromisos financieros. Una parte cada vez más significativa de los nuevos créditos se debe utilizar para pagar los servicios de la deuda.

El endeudamiento busca atenuar los efectos de la crisis aún cuando los países encuentran serias dificultades para pagar sus deudas.

La década de los setenta mostró recesión con inflación, desajustes cambiarios, quiebre del sistema de Bretton Woods, excedentes petroleros en busca de colocación y exceso de liquidez.

En este periodo el proteccionismo se recrudeció. Entre países desarrollados se negociaron estas prácticas para proteger sus mercados y procesos de acumulación. Con los países subdesarrollados y

dependientes no se actuó de la misma manera.

Estas modificaciones revelan una crisis del comercio mundial. El GATT afirmó por ejemplo que 1980 junto con 1968 y 1975 fué uno de los tres peores años del último cuarto de siglo, si se toman en cuenta indicadores de la producción global y manufacturera, comercio mundial y comercio de manufacturas. Aún en los dos primeros meses de 1981 el volumen de intercambios fue menor al promedio de 1980.

En el plano político la inserción de América Latina en una economía internacional, que después de la posguerra se hacía sentir como una constante y segura expansión, reducía los peligros de una expansión revolucionaria en el continente. Este modelo de integración asignó en general al Estado latinoamericano -de profundas tendencias autoritarias- la cobertura política del esquema económico, impulsando el gasto público, y erigiéndose como base de apoyo del capital local y extranjero y reprimiendo a los sectores obrero y campesino. Pero cuando la expansión económica se detuvo, las empresas no tuvieron más capacidad de proporcionar empleos y los precios de los productos sobre los que había caído la modernización agropecuaria oscilaron a la baja, las distintas fuerzas sociales involucradas en el modelo de producción empezaron a mostrar fuertes contradicciones. La convergencia inicial entre el mediano, gran capital y el capital local desapareció. Esta divergencia de intereses más la incapacidad estatal de ofrecer alternativas viables o asimilar las presiones populares crearon el marco para la violencia centroamericana.

NOTAS BIBLIOGRAFICAS CAPITULO I

- 1) Rosa de la, Martin, Reilly, Charles A. Religión y Política en México. México: Siglo XXI. 2 Edición 1985 p.115
- 2) Malo Concha Miguel, Gari González Oscar, Salas Lino F, et al. La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México. México: Siglo XXI 1986 p. 38, 39
- 3) Malo Concha M, et al. Op. cit., p. 38, 40.
- 4) Ibidem., p. 51
- 5) Consejo Episcopal Latinoamericano, CELAM. Iglesias y América Latina: Cifras. p. 51.
- 6) Ibid.
- 7) ibidem., p. 53
- 8) Nuñez, Emilio A, "Lausanne Communiqué" Diciembre de 1983, Teología de la Liberación: Una perspectiva evangélica. EEUU :Caribe 1987. 2 edición. p. 26
- 9) Lopez Dfaz, Pedro, (coordinador) La crisis del capitalismo. Teoría y práctica. México: Siglo XXI, División de Estudios de Posgrado de la facultad de Economía de la UNAM. 1984 p.406
- 10) Ibid., p. 412

II. LOS ORIGENES DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION (AMERICA LATINA).

2.1. ANTECEDENTES.

Una vez que hemos establecido el marco teórico e histórico de nuestra investigación es conveniente analizar la situación que vivían no sólo latinoamérica en su conjunto, sino la situación particular de algunos países. En el capítulo vemos los orígenes inmediatos de la teología liberacionista latinoamericana a través del Concilio Vaticano II y de la Conferencia Episcopal Latinoamericana realizada en Medellín en 1968. Ambos sucesos fueron los principales impulsores del pensamiento liberacionista y no obstante que se constituyeron en un despertar de la Iglesia, " el aggiornamento " no fué completo; Muy pronto sería rebasado por los teólogos de la liberación quienes vivieron de cerca la situación del subdesarrollo latinoamericano y echaron sus suertes con los pobres. En este capítulo también hemos visto conveniente incluir a grosso modo el pensamiento de Gustavo Gutierrez quien fué el primero en utilizar el término "teología de la liberación" y quien es una de las cabezas de este movimiento.

Los años cincuentas se caracterizaron en América Latina por un gran optimismo acerca de las posibilidades de lograr un desarrollo económico y social, similar al de los países de capitalismo avanzado. Este optimismo se basaba en el real crecimiento y en la industrialización de algunos países como Argentina, México, Chile, Colombia y Brasil, y por otra parte en las teorías del desarrollo elaboradas por la CEPAL para América latina. Según estas el subdesarrollo era una fase retrasada que conduciría al "desarrollo". Este modelo de desarrollo capitalista dependiente de los Estados Unidos encontraba su correspondencia política en el Estado Liberal nacionalista y populista especialmente en algunos países como

Argentina con Perón, México con Cárdenas y Brasil con Vargas en los que se logró una alianza entre el proletariado, la clase media y la burguesía nacional hegemónica.

La revolución cubana de 1959 significó un duro golpe a este modelo que abrió una nueva posibilidad: "El Socialismo". "La Alianza para el Progreso" implementada por el gobierno de Kennedy trató de poner algunos diques a la fascinación que ejercía el modelo cubano.

Hacia la mitad de los años sesenta era evidente la crisis del modelo desarrollista y los regímenes populistas habían entrado en crisis. En abril de 1973 se celebró en Santiago de Chile la tercera asamblea del UNCTAD (United Nations Council for Trade and Development) donde se tomó conciencia del fracaso de las políticas de desarrollo; se había producido un notable crecimiento de las diferencias entre países ricos y países del tercer mundo.

"La crisis del desarrollismo y populismo, que implicó la ruptura de la alianza entre burguesía dominante y masas populares; el incremento de la clase obrera, debido a la expansión de la industrialización capitalista al menos en algunos países durante el período de desarrollo; la toma de conciencia de sectores intelectuales y estudiantiles y el impacto de la revolución cubana llevaron a una radicalización del movimiento popular latinoamericano, que se orientó cada vez más hacia una hipótesis de revolución socialista"

(1)

En este contexto se difunde, sobre todo en algunos países, "la guerrilla" alimentada por la obra del Che Guevara muerto en Bolivia en 1967. Se dieron algunas otras experiencias similares como los "militares Peruanos" con el general Velasco Alvarado (1968-1974), la de la Asamblea Popular en Bolivia, con el general Torres (1970-1971) que subió al poder apoyándose en los obreros y estudiantes, o el de la Unidad Popular en Chile (1970-1973) presidido por el socialista

Salvador Allende en una transición pacífica y democrática hacia el socialismo. En los años sesentas se dió una progresiva militarización en muchos regímenes latinoamericanos. En América Latina entre 1962 y 1972 se suscitaron tres golpes de Estado importantes, 1964 en Brasil; 1966 en Argentina; 1968 en Perú. En cada uno de estos hechos mayores de nuestra historia (porque comprenden mas del 50% de la población de América Latina) la Iglesia tomó muy diversas posturas. Es en esos años cuando surge como explicación de la crisis del desarrollo la teoría de la dependencia que sería posteriormente retomada por los teólogos de la liberación.

En Brasil Kubischek deja de gobernar en 1951 y se elige a Janio Quadros da Silva, quien de pronto renunció y entonces es sucedido por Goulart.

La Iglesia en Brasil había organizado muchos movimientos sociales entre los que sobresalen el movimiento de Natal en el nordeste de Brasil que se concretaría en la superintendencia del desenvolvimiento del Nordeste (SUDENE) y que terminaría finalmente fracasando. También comienza en Brasil el gran movimiento de educación de bases con el método de Paulo Freire. La Iglesia fue avanzando en presencia de la sociedad Brasileña. La debilidad y la ineficacia de Goulart permiten el golpe militar el 31 de marzo de 1964. Surge una nueva fuerza y un nuevo momento histórico en ese país. Doce días después sería nombrado obispo de Olinda y Recife, Dom Helder Câmara, uno de los principales líderes de la Teología de la Liberación.

En el Perú en 1968, a la caída de Belaunde sube un gobierno militar que pensaba adoptar una política mucho mas nacional, en una cierta línea de socialización. Hizo intervenir en el gobierno a cristianos y a veces a algunos tradicionalmente anticristianos,

socialistas y comunistas. La Iglesia tuvo una actitud mucho más positiva en este proceso.

Hasta 1962 después del Concilio, la Iglesia cambió notablemente de actitud.

Todos los conflictos que ha tenido en los últimos tiempos [la iglesia] no viene de la defensa de sus derechos, sino de la defensa del pobre, del pueblo, del otro. La Iglesia ha cambiado radicalmente de actitud. Ahora se hace problema por los otros. Va recobrando una actitud misionera, perdida desde el siglo XVI, cuando la Iglesia española llegó a evangelizar a los indios (2).

En Cuba un grupo de civiles y militares reunidos en Sierra Morena, lograron posteriormente entrar en la Habana y derrotar al dictador Fulgencio Batista el 8 de enero de 1959. El que se proclamaría como jefe de gobierno sería Fidel Castro. Al comienzo Castro tuvo un trato cordial con la Iglesia pero en febrero de 1960 después de su declaración "Quien es anticomunista es antirevolucionario", se produjo una ruptura con ella, quien comenzó a declararse claramente en contra del gobierno. El 7 de agosto de 1960 se pronunció el Episcopado en Cuba:

"Que no se le ocurra pues, a nadie, venir a pedirle a los católicos, en nombre de una mal entendida lealtad ciudadana, que callemos nuestra oposición a estas doctrinas, porque no podríamos acceder a ello sin traicionar nuestros más profundos principios contra el comunismo materialista y ateo. La mayoría absoluta del pueblo cubano, que es católico, sólo por engaño podría ser llevado a un régimen comunista" (3).

Luego de esto comenzó una persecución abierta:

"De 1200 religiosos en 1960 según estadísticas quedan 200 en 1970, y de 745 sacerdotes

dioscesanos en 1960 se redujeron a 230 nueve años más tarde" (4).

Finalmente fué nombrado Monseñor Sacci quien venia de los países socialistas y mostró otra actitud de la Iglesia. Aunado a este hecho se había ya efectuado el Concilio Vaticano II por lo que el 10 de abril de 1969 se dió a conocer un mensaje en el Episcopado cubano que criticaba el bloqueo que se hacía contra su país.

"Denunciamos esta injusta situación de bloqueo que contribuye a sumar sufrimientos innecesarios y hacer más difícil la búsqueda del desarrollo" (5).

En Chile la Iglesia, el cardenal y el Episcopado no se opusieron al gobierno socialista, por el contrario grupos importantes de cristianos participaron en el Frente Popular. Existió un partido (salido de la democracia cristiana) denominado MAPU que fué fundado por cristianos que formaban parte del Frente. A su vez de este último nació el MIC (movimiento de izquierda cristiana). El primero quería ser marxista ejercido por cristianos y el MIC era socialista cristiano pero no marxista.

En Colombia asesinan a Camilo Torres, sociólogo y sacerdote, quien había luchado por los pobres y por la eficacia del amor. El mismo había declarado:

"Mediante la técnica y la ciencia al analizar la sociedad colombiana, me he dado cuenta de la necesidad de una revolución para poder dar de comer al hambriento, de beber al sediento, vestir al desnudo, y realizar el bienestar de la mayoría de nuestro pueblo" (6).

Estos tan sólo son algunos ejemplos de los centenares de testimonios que podríamos mencionar en América Latina sobre esta cuestión.

Pero qué es la Teología de la liberación?

La Teología de la Liberación es una nueva reflexión surgida en los países tercermundistas de América que concibe y expone a la teología de una manera diferente a la forma tradicional y dogmática. La Teología de la Liberación no parte de consideraciones "abstractas", sino que surge de una praxis histórica, (de la realidad misma). "Es expresión de un movimiento eclesial y político de base", que cuenta con la adhesión de miles de religiosos, sacerdotes y laicos. En ella se privilegia la opción por los pobres. Se solidariza con ellos asumiendo sus inquietudes, problemas, esfuerzos y esperanzas, recuperando el sentido profundo de los Evangelios. Su accionar lo reflexiona en la historia echando mano de las ciencias sociales.

Hasta principios de los años sesentas los teólogos latinoamericanos eran casi exclusivamente los profesores de los seminarios y universidades formados en Europa, principalmente en Italia y Francia. Su actividad teológica era el magisterio a través del cual transmitían conceptos "importados" sin tomar en cuenta la realidad social y eclesial latinoamericana, muy distinta de la del viejo continente. Por otra parte, el papel de los laicos estaba reducido a lo mínimo y siempre desde la perspectiva teológica que los presentaba como una participación en el apostolado de los obispos y sacerdotes. La Acción Católica era considerada como "la mano larga de la jerarquía".

La pastoral predominante era la sacramentalista con poca o nula incidencia en la vida y en la organización de la sociedad.

La influencia de la Teología Política Europea.

La Teología de la Liberación se encontraba aún sin consistencia propia y la reflexión latinoamericana era dependiente de la producción europea. La Teología Política de J.B. Metz, (católico) J. Moltmann

(protestante) y H. Cox sacaron del ámbito de la vida privada a la fe y le dieron una orientación social. "La iglesia continuadora de la obra de Cristo debe cumplir una función crítico-social." Estos teólogos pusieron de relieve el hecho de que el mensaje de Cristo es de carácter social. Por ello Jesús y su mensaje suscitaron la reacción de los poderes públicos de su tiempo.

"A pesar de que esta teología política europea tenía en parte un carácter abstracto y que no cuestionaba la situación opresora del mundo desarrollado en relación a los países del tercer mundo, ayudó a los teólogos de América latina a insistir en la dimensión política de la fe sin detenerse en una crítica de tipo idealista" (7).

Poco a poco comenzaron a surgir en los años previos al Vaticano II inquietudes y sociales. Se analizó a la sociedad latinoamericana y se buscó un proyecto de "nueva cristiandad". Cabe destacar el papel de "Acción Católica". Se hicieron esfuerzos por influenciar instituciones sociales con valores evangélicos y cristianos a través de asociaciones, sindicatos y partidos políticos.

Esta gradual toma de conciencia de la situación latinoamericana tuvo una influencia decisiva en la creación del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) en 1955. Se buscaba fomentar el intercambio de experiencias pastorales, la coordinación de movimientos apostólicos a nivel continental y la formación de agentes de pastoral. Cuatro años después surge otro organismo: "La Confederación Latinoamericana de Religiosos" (CLAR) cuyos objetivos estaban encaminados a favorecer y encauzar la reflexión de los religiosos(as) de América latina en la búsqueda de su identidad en la "renovación de su vida y misión".

Estando así las cosas, a principios de la década de los 70's, cobró fuerza el análisis del

fenómeno del subdesarrollo de los países latinoamericanos. Se investigó sobre las causas sociales de la opresión, de la pobreza y la injusticia con el auxilio de esquemas de interpretación sociológica. Todos tenían como punto de partida el hecho escandaloso de países cristianos y ricos donde la inmensa mayoría de la población vivía en condiciones infrahumanas y bajo presiones políticas y culturales. Gobiernos totalitarios o militares estaban al servicio de las minorías privilegiadas y poderosas que controlaban la mayor parte de las riquezas. La jerarquía eclesiástica preocupada de conservar la paz y el orden, se hallaba ligada a estas élites que le proporcionaban los medios para el ejercicio de una caridad preponderantemente asistencial.

(8)

La interpretación de la realidad social de América latina se hizo a través de tres teorías explicativas: El desarrollismo, la marginalidad y la dependencia.

La primera presentaba como causa de la situación de miseria y opresión el subdesarrollo, la falta de industrialización, el atraso tecnológico.

Los países latinoamericanos estaban, por estos mismos motivos, en la misma condición en que se encontraban los países desarrollados en la época preindustrial. El modelo a seguir eran Los Estados Unidos.

La teoría de la marginalidad ponía el acento en la falta de integración de los diferentes estratos de la sociedad. Sólo un estrato, el minoritario tenía el acceso a los bienes, servicios y decisiones. Otro, el mayoritario, se encontraba marginado y sin la posibilidad de participar en la conducción de la sociedad.

La teoría de la dependencia dice que la realidad es el resultado de una interacción de relaciones internacionales y nacionales, en forma tal que se generen polos centro-periferia, tanto a nivel

internacional como nacional.

Desde la óptica del desarrollismo y la marginalidad se presentan soluciones que subrayan la vigencia de una industrialización acelerada mediante inversiones de capital privado y el uso de tecnologías modernas. Con la cooperación y la asistencia económica y científico técnica sería posible superar el dominio y la explotación, el atraso y la miseria. El "progreso" era la meta a alcanzar. Por eso se les llamó soluciones "desarrollistas". Estados Unidos se comprometió a ayudar creando la "Alianza para el Progreso" (1961). Sus motivos eran mitigar los efectos nocivos que podía tener la influencia de la revolución cubana en las demás naciones latinoamericanas, también duramente golpeadas por el atraso. Estas tentativas estuvieron acompañadas por una reflexión cristiana sobre el compromiso de transformación del mundo y progreso social. La teoría de la marginalidad, por su parte, insistía en la necesidad de algunas reformas, pero no con la intención de cambiar el sistema.

Pronto apareció la esterilidad de estas soluciones desarrollistas y reformistas, apoyadas en teorías económicas que no hicieron otra cosa que aumentar el abismo ya existente entre países desarrollados y subdesarrollados.
(9)

La teoría de la dependencia comenzó a aparecer como la más adecuada para interpretar la realidad. En esta teoría se indica la necesidad de un cambio estructural para llegar a un modelo alternativo del que margina a las mayorías. En lugar del binomio subdesarrollo-desarrollo se menciona el de opresión-liberación.

Muchos cristianos así como participaron en los compromisos que se derivaron de las dos primeras teorías, se solidarizaron con los pobres y echaron su suerte con ellos. La teoría de la dependencia explicaba

mejor la raíz profunda del sistema de opresión. No se detuvieron en el campo de lo religioso sino que fueron al análisis socio-político y colaboraron desde la praxis social. De esta forma es como fueron apareciendo temas bíblicos de su filosofía; El tema del éxodo como liberación; la identificación de Jesús con los pobres (Mt. 25:31-46) La fe que actúa por medio de la caridad y que es la única que salva (Gal.5,6; Mt.7, 21-23) El sentido conflictivo de la vida de Jesús.

Apareció a los ojos de los creyentes que hay una dimensión teológica en la lucha por la liberación económica y política, ya que en ella se hace presente en forma parcial la liberación de Dios, manifestada en las liberaciones históricas de los hombres. Se comenzó a vivir una nueva fe en América latina, semillas de la Teología de la liberación.

2.2. El Concilio Vaticano II.

El Dios que nos dió la vida
nos dió la libertad.
Thomas Jefferson.

El 15 de mayo de 1891 León XIII, promulgó la encíclica Rerum Novarum en la que declaró que la Iglesia estaba con los proletarios. En ella se aceptó la lucha de clases:

La violencia de las pasiones ha dividido al pueblo en dos clases de ciudadanos, abriendo entre ellos inmensas distancias. Una, poderosísima por ser inmensamente rica, y que teniendo exclusivamente en sus manos todas las empresas de producción y comercio, atrae a ella, en su propia utilidad, las fuentes todas de riquezas e influye hasta en la administración de las repúblicas. La otra, la más numerosa, pobre y débil, con el alma herida, y dispuesta siempre a la revuelta.

(10)

Cuarenta años después Pío XI en su encíclica *Quadragesimo Anno* declaró:

Esta acumulación de poder y de recursos, nota característica de la economía moderna, es fruto natural de la ilimitada libertad de competencia, que sólo dejó supervivientes a los más poderosos, o lo que viene a ser casi siempre lo mismo, los que más violentamente luchan y los que menos cuidan de su conciencia. (11)

No obstante estas y otras declaraciones no fueron tomadas en cuenta y no tuvieron en ese entonces una repercusión mayor. No sería sino hasta el Concilio Vaticano II cuando empezaron las declaraciones de esta índole a tener una repercusión en todo el mundo, dadas las condiciones de las economías deterioradas. Es por eso que el Vaticano II se declaró:

Si el colosal poder económico que tiene a su disposición el género humano en este momento de la historia, se traduce en hambre, miseria, e ignorancia para las tres cuartas partes de los habitantes de nuestro planeta, quiere decir que estas fabulosas riquezas son mal utilizadas y están mal repartidas. El clero rural de América latina lo está viendo, todos los días, desde hace varios siglos: los párrocos de los suburbios saben de las penalidades de sus feligreses en las favelas de las urbes brasileñas, en las "villas miseria" de Buenos Aires, Córdoba y Rosario, en los "ranchos" de Caracas, Bogotá, Medellín y Cali en las "Callampas" de Santiago, Arica y Valparaíso. El máximo organismo de la Iglesia, en su XXI Concilio, ha condenado esa tiranía y llama a sus ministros a luchar contra ella. (12)

En su condición de cardenal el papa Pablo VI asistió a la primera parte del Concilio Vaticano II y en su primer informe radial al mundo el 22 de junio de 1964, dijo estar profundamente interesado en la continuación del Concilio Ecueménico Vaticano II. Los documentos aprobados por el Concilio remataban con un saludo a los gobernantes, a

los hombres de ciencia, a los artistas, a los trabajadores a quienes se les dirigió así: "La Iglesia conoce vuestros sufrimientos, vuestras luchas, vuestras esperanzas". A los pobres y a los que sufren se les dijo: "Sabed que no estais solos, ni separados, ni abandonados: sabed que no sois inútiles".

También se les dijo:

Oh vosotros que sentis más pesadamente el peso de la cruz vosotros que sois pobres y desamparados, los que llorais, los que estais perseguidos por la justicia, vosotros los ignorados en el sufrimiento, vosotros los desconocidos del dolor, tened ánimo, sois los preferidos del reino de Dios, el reino de la esperanza, de la bondad y de la vida. (13)

La tarea doctrinal renovadora del Concilio abarcó la vida interna de la Iglesia y planteó nuevamente aspectos claves de la vida del hombre dentro del mundo moderno. De sus documentos surgió un nuevo espíritu que hicieron suyo los sacerdotes latinoamericanos que pronto fueron llamados "rebeldes". Impugnaron el agobio de campesinos y obreros y trataron de adecuar las estructuras eclesíasticas a estos esquemas. Se le daba nueva vida al cristianismo comprometiéndolo con los "explotados" y volviendo a sus fuentes primeras. El movimiento de Jesús en sus orígenes fué dirigido esencialmente a los pobres y se convirtió muy pronto en una revolución en la forma de pensar y de actuar, cuya influencia llegaría hasta nuestros días. Para Cristo el criterio de salvación dejó de ser los sacramentos o la pertenencia a un grupo determinado, para convertirse en la caridad efectiva y la justicia social. La suerte de la mayoría oprimidas se transforma en el lugar de encuentro con Dios. La parábola del buen samaritano se constituye un ejemplo en la que condena a un sacerdote y salva a un samaritano que tenía caridad eficaz. Los pobres se constituyen en el

político y social) y saca con violencia a los que lo habían convertido en un mercado, (sinónimo de explotación a los pobres) es muy probable que los poderosos lo hayan visto como una amenaza a sus intereses con un gran apoyo social. Es de esta manera que deciden capturarlo y finalmente eliminarlo. Pese a todo, el cristianismo pronto se expandió por todo el mundo antiguo teniendo un status de disidente social hasta que el emperador Constantino lo declara como religión oficial del imperio romano, como una arma para mantener unido y fuerte al imperio.

Este es el cristianismo que se pensó revivir, y aunque se modernizó la Iglesia Católica, la realidad mostró que se quedaron muy por debajo de lo que se podía haber hecho históricamente. Esto se debió al papel social que desempeña como sustento ideológico de la clase dominante.

La síntesis de las directrices emanadas del Concilio Vaticano II puede verse en la "Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo Actual" que en uno de sus enunciados reza de la siguiente manera:

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 ni escribir. Nunca ha tenido el hombre un sentido tan agudo de su libertad, y entretanto surgen nuevas formas de esclavitud social y psíquica. El mundo siente con mucha viveza su propia unidad y la mutua interdependencia e ineludible solidaridad; pero se ve gravísimamente dividido por la presencia de fuerzas contrapuestas. Persisten en efecto todavía agudas tensiones políticas, sociales, económicas, raciales e ideológicas, y ni siquiera falta el peligro de una guerra que amenaza con el peligro de destruirlo todo. Se aumenta la comunicación de las ideas; sin embargo, aún las palabras que definen los conceptos más fundamentales revisten sentidos harto diversos en las diferentes ideologías. Por último, se busca con insistencia un orden

temporal más perfecto, sin que avance
paralelamente el mejoramiento de los
espíritus. (14)

Ahora el Concilio Vaticano II denunciaba el agobio de los pobres y su maltrato, a la vez, exigía una actitud firme contra la discriminación por razón de las ideas políticas, de la pobreza y de la raza. También advertía del peligro que corría el mundo por el posible choque de las dos potencias mundiales que buscaban establecer su propio dominio, por lo que había un llamado a limar "las irracionalidades del sectarismo ideológico".

Era la voz de la Iglesia expresada con una universalidad antes desconocida. Habían hablado desde la Basilica de San Pedro 2363 cardenales, arzobispos, obispos y superiores de órdenes religiosas de todo el mundo, rodeados de observadores laicos procedentes de los cinco continentes y de representantes de las Iglesias separadas. Entre los padres conciliares se contaron con 59 representantes de mil millones de habitantes del bloque socialista euroasiático, voceros de 60 millones de católicos.

En cuanto a la vida económico-social el documento dice de que a pesar de la economía moderna caracterizada por un creciente dominio del hombre sobre la naturaleza, del progreso de las técnicas de producción y la mejor organización del comercio y de los servicios no faltaban motivos de inquietud...

Muchos hombres, sobre todo en regiones económicamente prósperas, parecen guiarse por la economía de tal manera, que casi toda su vida personal y social esta como teñida de cierto espíritu económico, tanto en las naciones de economía colectivista como en las otras. En un momento en el que el desarrollo de la vida económica, orientada y ordenada de una manera racional y humana, podría permitir una atenuación de las desigualdades sociales,

con demasiada frecuencia trae consigo un endurecimiento de ellas y a veces hasta un retroceso en las condiciones de vida de los más débiles y un desprecio de los más pobres. Mientras muchedumbres inmensas carecen de lo estrictamente necesario, algunos, aún en los países menos desarrollados, viven en la opulencia o malgastan sin consideración. El lujo pulula junto a la miseria. (15)

El documento agrega que mientras un pequeño número de hombres dispone de amplísimo poder de decisión, otros están privados de toda iniciativa y responsabilidad y viven y trabajan de una manera indigna de la persona humana. Tales desequilibrios se presentan en todos los sectores y regiones de los diversos países; además cada día se agudiza más la oposición entre las naciones económicamente desarrolladas y los países en vías de desarrollo, haciendo peligrar la paz mundial; por lo tanto el Concilio se propuso robustecer los principios de justicia y equidad exigidos por la razón y los Evangelios, dando algunas orientaciones sobre las exigencias del desarrollo económico.

El Concilio Vaticano II (1962-1965) fue sumamente significativo para la historia de la Iglesia latinoamericana y en consecuencia para la historia del subcontinente. Los obispos latinoamericanos no habían prácticamente participado en ningún concilio. En el Concilio de Letrán de 1517 hubo un obispo, Alejandro de Geraldini, que posteriormente sería obispo de Santo Domingo, pero a la sazón no había aún pisado América y en esos días estaba por casualidad en Roma esperando la bula de su nombramiento. Fue el primer obispo de América que se encontró en un Concilio Ecuménico. En el Concilio Vaticano I ya hubo un grupo de latinoamericanos -65 en total, pero cuyo papel según Enrique Dussel, se limitó solamente a aprobar lo que Roma proponía.

Ya en el Concilio Vaticano II su presencia fue mucho más importante, aunque no como se podía esperar por su número. Enrique

Dussel nos dice que considerando las estadísticas se descubren los siguientes aspectos: Hubo 601 obispos de América latina, sólo el 22% del Concilio; mientras que los cristianos de América latina son el 38% de los católicos del mundo -casi el doble de la proporción de obispos- Pero donde se ve mucho más la diferencia es en los miembros de las comisiones de estudio, donde había solamente 50 expertos latinoamericanos, mientras que de Europa había 519, siendo proporcionalmente casi el mismo número de católicos: y, en cambio, de Roma, había 318 peritos. (16)

Esto significa que de sólo Roma había 6 veces más peritos que de toda América latina. En lo realmente ejecutivo e importante -agrega Dussel- desaparecería entonces el latinoamericano salvo una que otra excepción, pero en resumen los latinoamericanos no colaboraron tanto como debieron. El Concilio sirvió para conocerse y abrirse paso los obispos de países dependientes del Asia, Africa y América latina. Poco después de terminado el Concilio -el 31 de julio de 1966- se editó en el "Temoignage Chrétien", El mensaje de los Obispos del Tercer Mundo donde declaraban que: "Los pueblos del tercer mundo constituyen el proletariado del mundo actual". En ese texto la Iglesia ya hablaba del poder internacional del dinero. Texto que influenciaría posteriormente en Medellín 1968.

No obstante Enrique Dussel dice que la época del Concilio Vaticano II (1962-1965) dió un nuevo impulso a la pastoral y a la Teología de la Liberación. Todo el mundo admite que en el Vaticano II predominaron las preocupaciones y problemas de los países desarrollados. La participación de los teólogos del tercer mundo fué prácticamente nula. A pesar de ello, la temática conciliar y algunas

de las líneas teológicas influyeron en la gestación de la teología latinoamericana.

El Vaticano II presentó un nuevo concepto de la Iglesia que revaloró el papel de los laicos. Eso comenzó a ejercer un fuerte influjo en la pastoral. Pero sobre todo, la constitución "Gaudium et Spes" fué la que llevó a un acercamiento a la realidad concreta de América latina. En ese documento se habla de una Iglesia en el mundo preocupada de sus problemas reales y conciente de la necesidad de encarnar el mensaje evangélico a las diversas culturas.

Los teólogos latinoamericanos se dieron entonces cuenta que la forma de hacer y de participar teológicamente en América latina no podía ser la misma que la de los países desarrollados, cuyos problemas son distintos. El problema en estos, es hacer comprender el mensaje evangélico en un mundo científico-técnico y secularizado, un mundo que vive enraizado por un materialismo creciente. En América el destinatario era un pueblo con fe, pero que en una gran mayoría vive en condiciones infrahumanas y se preguntaba acerca de lo que el cristiano podía hacer por él. De ahí se pasó a poner acento en la liberación y en una labor apostólica y pastoral orientada a la promoción humana integral que tiene en cuenta la dimensión política, económica y social aunque no se reduce solamente a ellas.

La teología del Vaticano II tuvo influencia determinante en el génesis de la Teología de la Liberación. Sin olvidar la que tuvieron 3 encíclicas papales de tema social: Mater et Magistra (1961), Pacem in Terris y Populorum Progressio (1967).

Esta última encíclica fué dada a conocer el 26 de marzo de 1967

por el Papa Pablo VI y según muchos teólogos llegó mas lejos que las dos encíclicas anteriores. En ella Pablo VI afirmó :

La propiedad privada no constituye para nadie un derecho incondicional y absoluto [...] nadie tiene derecho a reservar para su uso exclusivo aquello que es superfluo cuando a otros falta lo necesario. La tierra fué dada a todos y no solamente a los ricos." (17)

La encíclica daba cifras sobrecogedoras. Según éstas el 17% de la población del globo consume casi el 80% de los bienes que produce nuestro planeta, el resto tiene que consumir lo poco que queda. Por eso las causas de tal anomalía deberían buscarse—según el Papa— en la circunstancia evidente de que, en parte, los países pobres lo son por el rezago de su desarrollo y su carencia de habilidad técnica que arrancan de su pasado colonial y que se traducen en retraso industrial, monocultivo y una variedad de abusos en la distribución nacional de las riquezas. El fenómeno ya había sido expuesto hasta la saciedad con la teoría de la dependencia, pero era la primera vez que la Iglesia ponía el dedo en la llaga. La respuesta por supuesto no se hizo esperar, el "Wall Street Journal" vocero de las altas finanzas de los Estados Unidos calificó a la encíclica como "marxismo recalentado: Surgieron otras críticas a las que Hugo Latorre calificó de la siguiente manera:

El clero de la Iglesia joven debe de enfrentarse con la irritable susceptibilidad de los beneficiarios económicos, sociales y políticos del injusto orden establecido, dispuestos a llegar a cualquier extremo en defensa del 'Status Quo' también con la incomprensión pastoral y la rigidez esclerótica de altas jerarquías eclesíásticas, trabucadas con los abolengos de los latifundios y con la nueva clase de las altas finanzas. (18)

Es de esta manera como en el interior de la Iglesia se debatían y

chocaban dos corrientes, el clero joven de la Iglesia y la Curia Vaticana, el tupido aparato burocrático que rodea al Papa, tratando de impedir que la Santa Sede oyera el clamor de los desesperados del tercer mundo.

El mayor contacto con la realidad en la década de los 70's pusieron en juicio la pastoral tradicional preocupada casi exclusivamente por la instrucción religiosa y de los sacramentos: una pastoral centrada en ritos y devociones y orientada preferencialmente al servicio de las élites de la sociedad interesadas en conservarla tal y como se encontraba. Se manifiesta entonces la religiosidad popular y la exigencia de una evangelización que denunciara una salvación integral: No sólo espiritual sino también material. Esta preocupación dió lugar a que se dieran reuniones continentales, organizadas por diversos departamentos del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM). Cabe destacar la Pastoral de Conjunto (Baños, Ecuador, 1966) La de Universidades Católicas (Buga, Colombia, 1967) y sobre todo dos que se tuvieron en el año de 1968: Sobre Misiones (Melgar, Colombia) y sobre el tema Iglesia y cambio social celebradas en Itapoan Brasil. En éste país en Petrópolis ya en 1964 se habían intercambiado puntos de vista diversos teólogos latinoamericanos sobre la realidad del continente. Entre las ponencias destacaron algunas como la de S. L. Segundo, "Problemas de Latinoamérica", la de G. Gutierrez y la de L. Gera sobre la función del teólogo y de la teología en América latina.

De los nuevos temas considerados por el Concilio Vaticano II podemos nombrar los siguientes:

1. Consideración del avance de otras ciencias como la historia.

2. Impulso de la lectura de la Biblia.
3. Afirmación de la exigencia de adaptar las Iglesias a las culturas propias
4. Concientización del papel de la Iglesia dentro del mundo.
5. proclamación de la Iglesia al servicio de los hombres.

2.3. MEDELLIN 1968.

La segunda Asamblea General del Episcopado Latinoamericano celebrada en Medellín en el año de 1968 constituyó uno de los impulsos más fuertes y determinantes de la Teología de la Liberación. La Asamblea tuvo lugar entre el 26 de agosto y el 7 de septiembre de 1968. El tema central fué: "La Iglesia en la actual transformación de América latina a la luz del Concilio". Medellín se convirtió en una relectura del Concilio Vaticano II. Era un empeño de adaptar a la situación americana el Concilio.

Se da a entender que las diferencias confesionales importadas de Europa y cristalizadas durante la etapa colonial, tienen poco que ver con la originalidad del cristianismo latinoamericano, inclinado más a la realización de la fe que a sus formulaciones polémicas y que con éste hecho empieza a mostrar sus características propias.

(19)

Sus documentos ahora consideran diversos aspectos de la realidad. Su preocupación central es una liberación de los pobres como expresión de amor basado en la justicia. Aunque en los documentos de Medellín se mezclan lenguajes teológicos diversos que expresan las corrientes que ahí se manifestaron, especialmente la desarrollista y la liberacionista, se tiene una decidida opción por la liberación integral del hombre. Lo que implica la liberación del "pecado" y de

sus consecuencias sociales y políticas.

En cuanto al problema del subdesarrollo, Medellín ya no lo considera como inevitable sino como el producto de estructuras sociales injustas creadas por el hombre; por eso habla de la obra liberadora de Jesús:

Es el mismo Dios quien, en la plenitud de los tiempos, envía a su hijo para que hecho carne, venga a liberar a todos los hombres de todas las esclavitudes a que los tienen sujetos el pecado, la ignorancia, el hambre, la miseria y la opresión...(20)

El documento también afirma:

No deja de ver [Medellín] que América latina se encuentra en muchas partes en una situación de injusticia que puede llamarse de violencia institucionalizada. No debe, pues, escandalizarnos que nazca en América latina la tentación de la violencia. No hay que abusar de la paciencia de un pueblo que soporta durante años una situación que difícilmente aceptarían quienes tienen una mayor conciencia de los derechos humanos. (21)

Medellín habla de la dependencia, de la dominación, del imperialismo internacional del dinero y se empieza a pensar de manera distinta: Medellín se encuentra en lo que hoy llamamos el pasaje del "desarrollismo". Pero qué es el desarrollismo? Enrique Dussel lo explica así: Para las teorías desarrollitas hay sociedades desarrolladas y subdesarrolladas. A las subdesarrolladas hay que desarrollarlas según el modo de las desarrolladas. Pero esto es - afirma Dussel- a semejanza de un tren. Las sociedades subdesarrolladas están al final, adelante muchos vagones y hasta el comienzo la locomotora de las sociedades más adelantadas. De tal manera que para que el vagón sea locomotora habría que imitar el modelo de la locomotora. Esto está presente todavía en Medellín: a lo que Dussel se

opone debido a que considera que América latina llegó tarde al proceso de industrialización y no se diga al de la electrónica y cibernética. Es por eso que propone una solución que aporte un nuevo lenguaje, toda una interpretación económica, política y teológica de liberación. Este lenguaje es una aportación de la CEPAL conocida como " La Teoría de la dependencia."

Para poder producirse un proceso de liberación hay que empezar por una ruptura de la dependencia, de tal manera que, al último vagón, hay que decirle: El vagón nunca deja de ser vagón; jamás será locomotora. Debemos hacer nuevas vías, hacer una nueva locomotora de ese último vagón, y aunque sea más despacio, comenzaremos nuestro camino, y ya nos reuniremos en el futuro con las sociedades desarrolladas. (22)

De lo contrario -continúa Dussel- no se reunirán jamás porque el tren es elástico, de tal manera que la locomotora cada vez se aleja más del último vagón que en vez de avanzar retrocede. La diferencia será cada vez más abismal y no hay posibilidad de ir al encuentro. El porqué de esta situación lo explica a través de la teoría cepalina: Los productos manufacturados son cada vez más caros y las materias primas que los latinoamericanos vendemos son cada vez más baratas.

Otra de las grandes aportaciones de Medellín es haber creado la conciencia de que la dependencia no era solamente económica y política sino también cultural. Los problemas económicos y políticos se traducen de inmediato, también en problemas teológicos. Habría que crear una teología independiente de toda dominación para que realmente libertara. Medellín sin duda alguna, dió un impulso decidido a la creación del pensamiento teológico de la liberación al formar una teología latinoamericana.

2.4. EL CONCEPTO DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION SEGUN GUSTAVO GUTIERREZ.

Gustavo Gutierrez quien acuña el término de "Teología de la Liberación" habla de la necesidad de pasar de una teología de desarrollo a una teología que liberara realmente. Esto no sólo significaba cambiar de término, sino también de contenido. Es una nueva forma de hacer teología.

La teología es una reflexión, es decir, un acto segundo, es un volver atrás, reflexionar, viene después de la acción. La teología no es lo primero, lo primero es el compromiso: la teología es una inteligencia del compromiso, el compromiso es acción. Lo central es la caridad, eso es comprometerse, la teología viene después. (23)

Se trata de una teología que parte de la praxis de la liberación y que desde ella enjuicia a la teología:

Se trata de una reflexión teológica que piensa el compromiso concreto del cristiano, en su situación geopolítica de 'periferia', y en su ubicación social de "intelectual orgánico" de las clases oprimidas o de participante a parte entera en los riesgos de la liberación de dichas clases. La 'lucha' no es lo querido la lucha es el fruto de la opresión. (24)

La historia humana es considerada por G. Gutierrez desde una perspectiva secular, -tal y como la habían descrito pensadores como Hegel, Marx, o Teilhard de Chardin,- en la que el hombre se libera y construye su propia historia.

Se trata de un proceso de liberación humana, de emancipación del hombre a lo largo de la historia, que pasará por un radical cambio social, por una revolución y que incluso irá más allá de ella. Si es así, la cuestión se transforma, no se trata únicamente de saber que sentido tiene la acción terrestre temporal del hombre. Se trata de saber que sentido tiene la liberación del hombre en la

perspectiva de la fe, qué es lo que la fe puede decir no solamente ya a la acción del hombre en este mundo, sino frente a la liberación del hombre. Que relación existe entre el Reino de Dios y emancipación humana. (25)

Aquí es importante recalcar una gran aportación de Gustavo Gutiérrez, pues hasta ese entonces la reflexión teológica apenas y había dedicado su atención al concepto de liberación y cuando lo trataba era más bien como un intento de señalar sus posibles desviaciones morales. Manzanera lo comenta de la siguiente manera:

En cambio en el lenguaje eclesiástico el término liberación, si bien originariamente tiene profundas raíces bíblicas, era utilizado excepcionalmente, y con suma cautela para evitar falsas interpretaciones, dentro del marco de la doctrina social de la Iglesia, prefiriéndose otros términos conexos, tales como salvación o redención, entendidos en un sentido predominantemente sobrenatural sin connotaciones políticas. (26)

El Papa Juan XXIII en un radio-mensaje dado el 11 de septiembre de 1962, expresó su confianza ante la convocatoria del Concilio Vaticano II hablando a la Iglesia con el nuevo concepto de "liberación". En esa ocasión utilizó la cita evangélica de Sn. Lucas Capítulo 21:20-33. "No llevate la testa, perché é prossima la vostra liberazione" .

Solamente después del Concilio se notó una paulatina recepción de este término por parte de algunos obispos del tercer mundo y particularmente aplicandolo al contexto socio-político de la latinoamérica subdesarrollada. He aquí la originalidad de Gustavo Gutiérrez.

Gustavo Gutiérrez parte de la idea de que la situación humana de pobreza y opresión en la que viven millones de personas en América

latina va contra el plan de Dios y no puede ser evangélica. Es por ello que la pobreza y el pobre cuestionan a la Iglesia y le piden reorientar su praxis y su reflexión teológica.

En cuanto al análisis de la realidad indica la necesidad de contar con el aporte de las ciencias sociales: en este sentido se vale de algunos elementos del análisis marxista de la sociedad. En cuanto a la existencia de las clases sociales piensa que es un hecho indiscutible:

Negar el hecho de la lucha de clases es en realidad tomar partido por los sectores dominantes. (27)

Y agrega que la Iglesia no puede guardar neutralidad sino que debe buscar cambiar las estructuras injustas de la sociedad. La Iglesia debe de estar con el pobre y en solidaridad con él. Si la universalidad del amor cristiano no se hace historia concreta es una mera abstracción...

Amar a todos los hombres no quiere decir evitar enfrentamientos, no es mantener una armonía ficticia. Amor universal es aquel que en solidaridad con los oprimidos busca liberar también a los opresores de su propio poder, de su ambición y egoísmo [...] La liberación de los pobres y la de los ricos se realiza simultáneamente ". (28)

G. Gutierrez piensa que se ama a los opresores liberándoles de ellos mismos de su propia e inhumana situación, a lo que sólo es posible llegar a través del combate al lado de los oprimidos. El reto no obstante consiste en combatir real y eficazmente sin odiar a los enemigos sino que por el contrario amándolos...

No se trata de no tener enemigos, sino de no excluirlos de nuestro amor. Pero el amor no suprime la calidad de enemigos que poseen los opresores, ni la radicalidad del combate

contra ellos. 'El amor a los enemigos' lejos de suavizar las tensiones, resulta así cuestionando el sistema y se convierte en una fórmula subversiva. (29)

Según G. Gutierrez el amor al prójimo no debe de ser una abstracción sino que se debe materializar solidarizandose con el pobre, no compadeciendolo.

A partir de 1968 Gustavo Gutierrez propugnó por la denominación de "Teología de la Liberación" : una teología salvífica. Su originalidad no estaba dada en la designación de la obra redentora de Jesucristo como obra de liberación, sino en la triple significación de éste términos Como liberación sociopolítica. Como liberación Utópico-histórica y como liberación redentivo-salvífica.

1. En la primera, la liberación económica, social y política son las clases sociales y los pueblos oprimidos, los que se liberan de las estructuras y de los regímenes opresores a través de una revolución social que inagure una nueva sociedad auténticamente socialista y humana. En este nivel la fuente epistemológica es la realidad científica (las ciencia social) referida a la situación latinoamericana. Gutierrez como teologo no tiene la pretensión de aportar nuevas teorías políticas o económicas, sino más bien establecer un diálogo con los representantes de las ciencias sociales de latinoamerica. De ellos retomará su análisis social.

2. En la liberación histórica permanente. La humanidad se va concientizando de su destino y se emancipa de todo lo que lo oprime por medio de una revolución cultural permanente. La imaginación es la fuente epistemológica que permite la creación del proyecto por realizar. El proyecto utópico-histórico, que aflora en la obra de

Gustavo Gutierrez puede expresarse con el tema del hombre nuevo en la sociedad nueva, pero estos términos no se identifican con los que aparecen en algunos escritos del Nuevo Testamento y que algunos teólogos identifican con el proyecto histórico de liberación. Para Gutierrez el proyecto utópico-histórico y la promesa escatológica se mueven en planos epistemológicos diversos, aunque por referirse a la misma realidad se relaciona mutuamente...

El evangelio no nos proporciona una utopía, esta es obra humana, la Palabra es un don gratuito del Señor. Pero el evangelio no es ajeno al proyecto histórico, por el contrario, proyecto humano y don de Dios se implican mutuamente. (30)

Esta es una postura que se ubica en el nivel del humanismo abierto a la trascendencia, sin referencia al Dios Salvador explícitamente, aunque ésta sea el móvil del compromiso en la praxis social.

El hombre nuevo niega, sobre todo, el proyecto inhumano del bienestar cuantitativo presentado seductoramente por la sociedad de consumo del sistema capitalista, cuya perspectiva antropológica es predominantemente individualista, pero también rechaza las dogmatizaciones del marxismo totalitario que en una perspectiva antropológica colectivista reprimen el proyecto utópico-histórico. (31)

El proyecto de G. Gutierrez se basa en una perspectiva socialista que abarca el aspecto de socialización tanto como el de personalización de tal forma que permite una conciencia social solidaria...

Concebir la historia como un proceso de liberación del hombre implica no sólo mejores condiciones de vida, un cambio radical de estructuras, una revolución social, sino mucho

más: La creación continua y siempre inacabada de una nueva manera de ser hombre, una revolución cultural permanente. (32)

3. Por último, en la liberación redentivo-salvífico es Cristo el que por su muerte y resurrección redime al hombre del pecado como alienación fundamental, raíz de toda injusticia y opresión. Aquí la fuente epistemológica es la fe cristiana. En este punto Gustavo Gutiérrez utiliza la categoría de utopía entendida como "diseño histórico de una sociedad cualitativamente diversa que expresa la constitución de nuevas relaciones sociales entre los hombres". Entendida de este modo la utopía se caracteriza por tres notas que la distinguen del utopismo:

1. Su relación con la realidad histórica, denunciando los males del orden existente y el anuncio de la realidad de la construcción de una nueva sociedad a partir de las posibilidades de la sociedad presente.

2. Se verifica en la praxis política, entendida como capacidad de imaginación que utilizando a las ciencias sociales construye las mediaciones históricas que hacen posible la transformación de la realidad.

3. La utopía pertenece al orden racional, en cuanto se requiere del análisis científico para conocer las tendencias y las posibilidades de la transformación.

Según Gutiérrez la utopía entendida de este modo hace posible la mediación entre fe y acción política, y también por tanto entre fe y las ciencias sociales que son necesarias para la acción política. (33)

La relación con la realidad histórica, su verificación en la praxis política y la pertenencia al orden racional de la utopía hacen

posible la superación de una actitud que separa a la religión de la acción política. En esta perspectiva la utopía denuncia los males existentes subrayando que la venida del reino de Dios requiere justicia por lo tanto requiere de una transformación: El reino de Dios se va realizando en la historia pero va más allá. Por eso utiliza a las ciencias sociales para hacer lo más eficaz posible la praxis de la transformación de la realidad.

La teología se vuelve crítica de sí misma y de sus fundamentos ya que no sólo esta permanentemente expuesta a las ideologizaciones y manipulaciones, sino porque esta actitud crítica se le impone al caminar por las mediaciones históricas. Es crítica además de los grupos cristianos comprometidos y de sus continuos riesgos: crítica de la situación socio-cultural, económica y política [...] Como expresión de una praxis determinada se vuelve crítica de la sociedad y de la Iglesia. (34)

En este sentido se habla como dijera H. Assman de hacer teología no sobre el proceso de liberación, no sobre la liberación sino desde (a partir de, dentro de) el proceso de liberación.

El salto cualitativo que realiza Gutierrez lo realiza en el nivel preteológico: la opción por la clase explotada (y la denuncia de sus provocadores, lo que trae consigo necesariamente el conflicto) y la percepción de la política como una dimensión que abarca toda la existencia humana con exigencias de racionalidad científica.

Se trata por tanto de una opción ético-política que precede a la misma reflexión teológica, la opción por los pobres y por la lucha política contra las causas históricas de su pobreza, y por lo tanto contra el capitalismo; y al menos implícitamente, la construcción de una sociedad distinta y alternativa que a veces se identifica explícitamente con el socialismo, aunque

entendido muy genericamente. (35)

La diferencia fundamental por tanto, entre un teólogo académico y un teólogo de la liberación, está en que éste último se ve obligado a cada paso a poner juntas las disciplinas que le abren el pasado y las disciplinas que le explican el presente, y ello en la elaboración de la teología, esto es, en su intento de interpretar la palabra de Dios dirigida a nosotros hoy y aquí. (36)

Gustavo Gutierrez concluye:

La teología de la liberación que busca a partir del compromiso por abolir la actual situación de injusticia y por construir una sociedad nueva, debe ser verificada por la práctica de ese compromiso; por la participación activa y eficaz en la lucha que las clases sociales explotadas han emprendido contra sus opresores. La liberación de toda forma de explotación, la posibilidad de una vida más humana y más digna, la creación de un hombre nuevo, pasará por esa lucha. (37)

El carácter salvífico de la praxis de liberación en la concepción teológica propuesta por Gutierrez, el contenido fundamental de la aceptación humana de la autocomunicación divina "no es la fe como creencia intelectual, ni siquiera la caridad como amor directo a Dios, sino el amor humano, altruista y universal, que a su vez implica la actitud solidaria en la praxis de liberación".

(38)

Consecuentemente el pecado consiste en cerrarse a la caridad: caridad que es universal y no puede limitarse a un grupo de amigos o parientes, sino que esta abierta para todos por igual. Es por eso que es política en cuanto al hombre que se ama no sólo es "el prójimo considerado individualmente, sino que es el hombre ubicado en sus coordenadas económicas, sociales, culturales, raciales. Es igualmente la clase social explotada, el pueblo dominado, la raza marginada". Es por eso que G. Gutierrez afirma:

A) El amor a Dios es inseparable del amor al prójimo.

- B) El amor a Dios se expresa individualmente en el amor al prójimo.
- C) Amar al prójimo es mediación necesaria del amor a Dios.
- D) Amar al prójimo es amar a Dios.

NOTAS BIBLIOGRAFICAS CAPITULO II.

- 1) Ramos, Regidor José, Jesús y el despertar de los oprimidos. Salamanca: Edic. Sigueme 1984 21, 22 p.
- 2) Dussel, Enrique, Teología de la Liberación e Historia. Buenos Aires: Latinoamérica libros srl. 3 Edic. p. 117
- 3) Ibidem. p. 117
- 4) Ibidem. p. 117
- 5) Ibidem. p. 118
- 6) Ibidem. p. 121
- 7) Maccise, Camilo, La Teología de la Liberación. 20 años de una praxis y reflexión teológica pastoral. Centro de Estudios de los valores humanos. p. 29
- 8) Ibidem. p. 14
- 9) Ibidem. p. 16
- 10) Latorre, Cabal Hugo, La Revolución de la Iglesia Latinoamericana. México: Joaquín Mortiz, 1969 p. 16
- 11) Ibidem. p. 16
- 12) Concilio Vaticano II, Documentos Completos. México: Librería Parroquial, 2 Edic. 1972 p. 455
- 13) Ibidem. p. 464
- 14) Ibidem. p. 181
- 15) Ibidem. p. 192, 193
- 16) Dussel, Enrique, Op. cit. p. 108
- 17) Latorre, Cabal Hugo, Op. cit. p. 23
- 18) Ibidem. p. 25
- 19) Bandera, Armando, La Iglesia ante el proceso de Liberación. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 1975 p.102
- 20) Maccise, Op. cit. p. 28
- 21) Dussel, Enrique, Op. cit. p. 110
- 22) Ibidem. p.111
- 23) Maccise, Ibidem. p. 23
- 24) Ibidem. p. 23-24

- 25) Manzanera, Miguel, Teología Salvación y Liberación en la obra de Gustavo Gutiérrez, Bilbao: Edic. Mensajero 1978 p. 42
- 26) Ibidem. p. 43
- 27) Gutiérrez, Gustavo, Teología de la Liberación. Perspectivas, Salamanca: Ediciones Sigueme. 1974 p. 356
- 28) Ibidem. p. 357
- 29) Ibidem. p. 358
- 30) Manzanera, Miguel, Ibidem. p. 143
- 31) Ibidem. p. 143, 144
- 32) Ibidem. p. 145
- 33) Ramos, Regidor, Ibid. p. 180
- 34) Ibid. p. 101
- 35) Ibid. p. 102
- 36) Ibid. p. 106
- 37) Gutiérrez, Gustavo, Op. cit. p. 387
- 38) Manzanera, Miguel, Op. cit. p. 110

III. LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION EN MEXICO.

3.1. ANTECEDENTES.

LA SITUACION ECONOMICO, POLITICO Y SOCIAL EN MEXICO.

Una vez analizada la situación latinoamericana veremos el caso de México como punto central de la tesis.

La República mexicana no fué la excepción y al igual que los países latinoamericanos sufrió la crisis económica, social y política.

Los movimientos sociales con reclamos populares también se multiplicaron y los grupos con exigencias radicales incluso alcanzaron una parte de la base de la Iglesia Católica. La disidencia como era de esperarse no fué bien vista por la institución milenaria, dado que esta última depende en gran medida para su sostenimiento del sistema actual de cosas. Por esta causa la disidencia fué sometida a la disciplina eclesial, al reelegamiento y hasta a la expulsión de sus miembros. Es durante el gobierno del presidente Luis Echeverría cuando se fortalecieron en el país los movimientos cristianos vinculados con los procesos de lucha democratizadores de la Iglesia, quienes pugnaban por una Iglesia relacionada íntimamente con las bases y con los problemas del pueblo. Ellos veían como la única solución real a los problemas de los pobres, un cambio radical de la estructura económica. En este movimiento habían influido también externamente las condiciones económicas, nada favorables, de los países latinoamericanos y la pauta que había dado la jerarquía eclesial adoptada en la encíclica "Populorum progressio", el Concilio Vaticano II y el CELAM de Medellín 1968.

El fortalecimiento había sido posible gracias a que el gobierno de Echeverría para hacer frente al conflicto que tenía con los empresarios por las políticas de tipo populista que había implementado

durante su régimen, tuvo que establecer alianzas con los campesinos, obreros y "grupos disidentes".

El proceso de crisis que ocasionó el nacimiento de estos movimientos fué así. El proceso de desarrollo económico del país durante esos años se caracterizó primero por el estancamiento inflacionario y después por una recuperación económica parcial con fuertes presiones inflacionarias. El carácter de esa recuperación fue debida al énfasis que se dió en la producción de hidrocarburos. Como consecuencia de ello se rezagó la expansión de otras actividades productivas y de bienestar social. Se tuvieron que importar materiales y equipos para apoyar el crecimiento petrolero y la economía nacional perdió parcialmente los efectos favorables de la expansión petrolera.

Asimismo, la recuperación económica ha estado en parte determinada por un crecimiento particularmente acelerado de la producción automotriz y otros bienes de consumo duradero, destinados a grupos de personas con alto nivel de ingreso que, por lo demás, se han beneficiado en forma desproporcionada del desarrollo reciente de la economía nacional."

(1)

La reactivación de la economía fué lograda primero gracias a una mayor utilización de la capacidad instalada y luego a la importación de equipos, materiales y materias primas. Se sumó a lo anterior la crítica situación por la que atravesaban las economías capitalistas desarrolladas -en la que México se encuentra insertada-.

Sectores como la agricultura, la ganadería, el transporte, la energía eléctrica, y los puertos entre otros, no fueron atendidos con oportunidad por lo que se acentuó el carácter desequilibrado y desigual de la economía. El carácter tardío de la recuperación se aprecia también en el rezago adicional en la atención de los

satisfactores sociales, que junto con lo que ya se había acumulado del pasado agravó las condiciones de vida de las clases populares. Carlos Tello y Rolando Cordera lo describieron así:

Conviene advertir, además, que junto con la persistencia y la aceleración de la inflación, la permanencia de amplios grupos sociales en el desempleo y en el subempleo, así como la reconcentración del ingreso que han acompañado a esta recuperación parcial se han revivido los desequilibrios externo y fiscal que definieron la debilidad interna del desarrollo estabilizador". (2)

En el campo de las relaciones políticas, en un principio como táctica de alianza para enfrentar a los empresarios se buscó la reconciliación con los intelectuales, incluyendo los estudiantes...

...Después, en medio de una agudización profunda segmentada del malestar social, uno de cuyos puntos álgidos fué el movimiento guerrillero en el campo y las ciudades, vino la proposición de la apertura democrática y la resurrección del agrarismo desde la cumbre; por último, a partir de 1977, cuando la economía parecía no alcanzar fondo y se vivía la recesión económica más pronunciada (y la inflación más voraz) de nuestros tiempos modernos, se puso en marcha la revisión de los procesos electorales y se lanzó la reforma política". (3)

El periodo 1968-1980 pude caracterizarse como un etapa de reajustes, que estuvo dominada por dos fuerzas en conflicto: Por una parte, las tendencias desintegradoras surgidas de los rasgos revelados por el movimiento del 68 y por otra tendencias cohesionantes que surgían de los rasgos "hegemocráticos" de la política mexicana. Deberían surgir en este periodo dos redefiniciones, tanto en la economía como en la política. El agotamiento de la estrategia económica de sustitución de importaciones debería dar lugar a una nueva orientación de la economía: o bien hacia el mercado

internacional o bien hacia el mercado interno. En la política o bien la hegemonía permanecía en el sector público o bien cambiaba al sector privado. La posibilidad de un espacio de "equilibrio catastrófico" parecía remota.

El abandono del apoyo gubernamental a la agricultura desde la mitad de la década de los cincuenta trajo como consecuencia una declinación en la producción agrícola en la mitad de los 60's que también conllevó una mayor migración del campo a la ciudad. Asimismo para la mitad de la década de los 60's se vislumbraba el final de la etapa de los bienes de consumo de la sustitución de importaciones (el mercado interno estaba repleto de la oferta interna); por otra parte las finanzas estatales estaban deteriorándose y la inversión privada cambió al desarrollo de bienes raíces y turismo, dominado por las empresas extranjeras. Las perspectivas no eran del todo óptimas.

Las clases sociales se habían fortalecido; los dos extremos del binomio "origen popular y compromiso al crecimiento capitalista" se habían venido bifurcando progresivamente ; pero junto con el fortalecimiento de las clases sociales, también se había consolidado la estructura y operación de la burocracia político militar. Como síntesis de estos cambios sociales, las clases urbanas medias durante la segunda mitad de la década de los setenta tenían una más clara conciencia social.

La combinación de las condiciones económicas y sociales de la segunda mitad de los 70's (la declinación económica y el incremento en la dificultad de la manipulación social) aunado al efecto motivador de la revuelta de mayo en París y en otros países, contribuyen a explicar el rompimiento con el movimiento estudiantil de 1968. Este rompimiento dió pauta para que el discurso de la campaña de Luis Echeverría fuera

expresado en términos radicales, para recobrar la legitimidad del gobierno. A este estilo se le denominó "Apertura Democrática".

Como reafirmación de la apertura se puso un canal tecnocrático de ascenso político a la disposición de los profesionales y técnicos elevados por el movimiento estudiantil." (4)

Surgió una nueva manera de entrar al gobierno a parte de "hacer política", surgen los llamados "tecnócratas". Toda esta estrategia política de Echeverría parece haber trabajado bastante bien, y ya en la primera mitad del sexenio (1970-73) las relaciones con las universidades, la disidencia y el sindicalismo independiente subrayaban la reconquista de la legitimidad del sector público.

A pesar de los tonos radicales del discurso echeverrista, no podría decirse que durante la primera mitad de su sexenio hubiera realmente intención de hacer daño al sector privado. Por el contrario, se orientó a reforzar la promoción del crecimiento capitalista a través de la inversión privada. El periodo incluso fue llamado "de Tlatelolco a Monterrey". Después del primer año de austeridad (1971) que derivaba de las restricciones presupuestales y de la tradicional contracción de la inversión privada en el primer año de cada sexenio, los ímpetus económicos se recobraron en 1972. Las condiciones económicas internas y externas requerían y estaban facilitando al Estado mexicano una mayor intervención en la conducción económica, pero los Estados Unidos así como los inversionistas privados inmediatamente se opusieron.

Las campañas de rumores, la activa participación ideológica de la televisión, la salida de capitales, el boicot al turismo, las huelgas de los agricultores de Sinaloa y otras acciones similares, servían bien al propósito norteamericano de someter a México a la disciplina. Los principales beneficiarios de esta disciplina habrían de ser las empresas

extranjeras y asociadas ". (5)

Sin embargo, a pesar de la oposición del sector privado Echeverría no se dió por vencido, sino que aprovechó la situación para probar la fuerza de las alianzas del sector público. Se reforzaron los lazos con los campesinos, los trabajadores, la burocracia y los sectores medios. La primera mitad del sexenio de Echeverría (1970-73) el hilo conductor de las decisiones fué político: Relegitimar el liderazgo del sector público. La segunda mitad del sexenio fué dominada por el desafío del sector privado al liderazgo del sector público, por lo que la racionalidad política tuvo que prevalecer.

El sector privado al agudizar su enfrentamiento con el sector público aunado a las condiciones económicas internacionales de inflación y estancamiento y a los arreglos nacionales tradicionales de la economía y las finanzas hizo más severa la crisis fiscal del Estado que finalmente culminó en 1976 en una devaluación monetaria.

El balance de los sucesos hasta 1976 aparecía así: El sector público se había fortalecido internamente (grupo presidencial, CTM y estructuralistas) y había mejorado su base económica (los proyectos petroleros y las industrias públicas nuevas) a pesar de una crisis fiscal temporal, la cual pareció manejable en vista de los previsibles ingresos petroleros. Los empresarios por su parte, habían logrado absorber y capitalizar las grandes cantidades de dinero que el sector público había invertido en la economía. Pero a pesar de esto había existido una ruptura política en su unidad interna que suscitó una lucha entre diversas facciones de este grupo.

Esta especie de lucha de emancipación que el sector privado estaba sosteniendo contra el gobierno, sirvió favorablemente a la forma en que la disidencia se desarrolló; Varios grupos de disidentes estaban en contra del gobierno, pero todos en contra de los grupos poderosos

del sector privado. Así, pues, la dinámica propia de los disidentes se combinó con la conveniencia gubernamental de permitir su propagación y crecimiento. De esta manera, el fortalecimiento de la disidencia estaba, en forma indirecta, beneficiando el fortalecimiento relativo del sector público frente a los empresarios ". (6)

Para finales de 1976 el sector público había recobrado la legitimidad cuestionada por el movimiento estudiantil de 1968 y a la vez había reafirmado su liderazgo político cuestionado por el movimiento empresarial de 1973.

La redefinición política que requería el periodo de ajustes (1968-1980) estaba dada: La hegemonía permanecería en el sector público. Adicionalmente, el apoyo de la política exterior norteamericana a los empresarios había llegado a su fin, ya que Nixon había sido forzado a renunciar en 1974. Durante el régimen de Echeverría la deuda externa pasó de 3400 millones de dólares en 1970 a más de 20,000 millones en 1976, más aún esto no bastó para financiar los despilfarros y se procedió a la emisión de circulante, el resultado fue la inflación y la devaluación del peso a fines de 1976 que provocó la fuga al exterior de 4000 millones de dólares.

Durante el sexenio de López Portillo el hilo conductor de las decisiones fue la economía; lo cual es entendible dado que la estabilidad política y la legitimidad fueron el legado principal de Echeverría, mientras que el equilibrio económico requería atención inmediata.

La primera mitad del sexenio estuvo dominado por una actitud proempresarial que apareció más como una táctica, que como un abandono por parte del sector público.

El Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial proponían lo siguiente:

- 1.- Un mercado común norteamericano (Estados Unidos, Canada y México)
- 2.- Abrir la economía mexicana incorporandola al GATT.
- 3.- Dar a México el papel de productor petrolero para los Estados Unidos.

Los hechos que ocurrieron fueron :

Un avance importante hacia la redefinición económica del periodo de reajuste (1968-80) se hizo en aniversario de la expropiación petrolera el 18 de marzo de 1980. Primero, México no se sometió a la presión norteamericana de incrementar la producción petrolera más allá de la plataforma de 25 a 27 millones de barriles diarios. Sólo un 10 % de variación se aceptaba. Segundo, la entrada al GATT fué rechazada. Tercero, se propuso un sistema de alimentación nacional (SAM) que implica una participación directa del Estado en la producción de alimentos. (7)

Desde 1980 bajo el gobierno de James Carter se reconocía oficialmente en los Estados Unidos que esa economía entraba en una nueva recesión. En un inicio se pensó que sería breve, pero pronto quedó claro que no sólo era persistente la combinación de estancamiento con inflación, sino que empezaba a salir a flote una problemática financiera y monetaria. Mientras tanto la economía mexicana todavía mantenía altas tasas de crecimiento (8.3 en 1980 y 8.1 en 1982) pese a que en la segunda mitad de 1981, con la primera caída del precio internacional del petróleo, se empezaron a vislumbrar las primeras tendencias recesivas fuertes.

El endeudamiento externo, la explotación intensiva del petróleo y la compresión de los salarios se convirtieron en los ejes estratégicos en la política de José López Portillo. Así se integraba una fórmula para atacar a los tres problemas centrales:

El deterioro de las finanzas públicas, la inflación y el desequilibrio externo . La economía mexicana se petrolizó sin diversificarse, pero sí aumentando su deuda. Desde mediados de los años 60's con

persistencia durante los años 70's pero en forma increíblemente intensa desde la segunda mitad de éstos, el monopolio estatal PEMEX ha visto crecer su deuda externa de 152.7 millones de dólares en 1966 a 22 mil millones de dólares en 1982. (8)

Para México desde abril a junio de 1981, la ilusión de los petrodólares se convirtió en una verdadera pesadilla. Con la caída del precio del petróleo de la plata, del café, del camarón, del algodón, y del plomo, se frenó la locomotora del crecimiento económico. Además con la elevación de las tasas de interés LIBOR y US PRIME RATE, en ese mismo año se tuvieron que pagar 9 mil millones de dólares por servicio de la deuda pública y privada. Por eso, cuando la crisis de las finanzas públicas y del sector externo vulneraba la estabilidad, se precipitó una pérdida de la hegemonía monetaria que, en 1982 se convirtió en un predominio abrumador del impacto financiero en la crisis estructural. (9)

La caída del precio del petróleo y de otros productos significativos en la estructura de las exportaciones mexicanas, se convirtieron en el detonante de una singular crisis bancaria, en la medida en que se fundieron con aquella caída una elevación en las tasas de interés (LIBOR y US PRIME RATE, ambas conectadas a nuestra deuda externa), un agudo desequilibrio externo (11 mil 700 millones de dólares de déficit comercial en 1981), fuertes presiones inflacionarias (28.7 % en ese mismo año) y, con el inicio del deslizamiento en la cotización del peso, una fuga de capitales tremenda. Además de los recortes presupuestales, el régimen contrató una nueva deuda externa, en proporciones equivalentes a la magnitud de los desequilibrios, pero con la agravante de que se contrataba a corto plazo. Para que se entienda su significado, digamos que el aumento en 1980-81 fué de 20 mil millones de dólares netos, de los cuales casi la mitad eran a corto plazo (menos de un año).

En 1982 se tuvo un crecimiento cero y una inflación de 98.8%. Los expertos coinciden en

referirse a ésta crisis como la más grave en la historia de México. En el terreno político a la hora de definir el reelevo presidencial dentro del partido oficial resultó "nominado" un candidato que no despertó entusiasmo en ninguno de los sectores del PRI, sino que ...generaba abiertas contradicciones porque se le sabía en forma directa vinculado a lo que genericamente se conoce como Grupo Monterrey.

(10)

El presidente sería Miguel De la Madrid. Con anterioridad a su mandato se recrudecieron los conflictos sociales, los cuales fueron enfrentados abiertamente con medidas represivas: contra los controladores en 1977; contra los trabajadores minero-metalúrgicos en 1978; contra los telefonistas en 1979; contra el magisterio nacional de 1980-82. A la vez que participaron una infinidad de movimientos independientes, coordinadoras y frentes.

Así cuando la crisis estaba en su máxima intensidad, por la dolarización del sistema financiero, el enorme desequilibrio externo y la fuga de capitales, el régimen de José López Portillo se vio obligado a nacionalizar la banca y a decretar un control de cambios; simultáneamente se solicitó la prórroga al pago de vencimientos de la deuda externa y se anunciaba una operación de rescate por parte del FMI, mismo que había condicionado su intervención a la imposición de un vasto programa de austeridad.

Ya durante el gobierno de Miguel De la Madrid con todo y la nacionalización, los estragos de la crisis financiera se seguían profundizando en la economía mexicana. Se lanzó así un programa que se denominó: "Programa Inmediato de Reordenación Económica" en el que se declaró:

Se han planteado las líneas generales de un programa económico y de una estrategia consistentes, con capacidad para hacer frente a la mayor crisis económica que haya vivido el país desde la gran depresión de los años 30.

El programa implica un esfuerzo de austeridad sin precedentes en la historia del país, porque el tamaño de la crisis así lo exige. (11)

La fórmula que orientó ese primer año de gobierno de Miguel De la Madrid fue "gastar menos y recaudar más".

La represión en esos años contra la Iglesia progresista fue poca en comparación con la llevada a cabo contra otros grupos.

Pese a las divisiones intraeclesiales, reflejo de la división social, la represión que la Iglesia sufrirá en esta etapa radicaliza a los moderados. Sin embargo, la represión política contra miembros o grupos de la Iglesia mexicana fue moderada en relación a la ejercida en esos años contra obreros y campesinos. Los documentos elaborados por los cristianos que participan en el movimiento popular obrero-campesino señalan la necesidad de llevar una lucha dentro de los cauces de la legalidad, asumiendo ésta en un sentido crítico-dialectico: hacer que la democracia formal o escrita sea una democracia real. (12)

Los hechos previos a la III Conferencia Episcopal de Puebla fueron pocos pero significativamente violentos. El proceso se inició en 1972 cuando jóvenes del Movimiento Estudiantil y Profesional (MEP) fueron aprehendidos por razones políticas en Monterrey y cuando dos sacerdotes maristas fueron torturados en un local de la policía secreta.

Durante esos años críticos la estructura eclesial no pudo condenar oficialmente a la tendencia de izquierda en la Iglesia católica. La Teología de la Liberación se manifestó por un cambio radical de estructuras y no por la defensa del "status quo". La derecha no desaprovechó la oportunidad para atacar. La Iglesia de la "cristiandad" se valió en ocasiones aún de su fuerza política, pero cada medida represiva que utilizó, suscitó cada vez más protestas de cristianos.

A pesar de todo el reflujo hacia la derecha, la izquierda cristiana se ha reforzado en todo el continente; cada día aumentan los que ponen en duda las antiguas afirmaciones tenidas por verdades evidentes (Occidente cristiano, mundo libre...) y los que se adhieren a una lucha contra el imperialismo. Pero no sólo es cuestión de número, es también cuestión de calidad. Un militante cristiano vale más que un burócrata del aparato eclesástico. La nueva generación no acepta fácilmente un sacerdote a la antigua, una religiosa sumisa o un laico en permanente minoría de edad. (13)

Los sucesos de las personas y grupos identificados con las luchas de la clase popular que surgieron en esa época de crisis y que se llegaron a introducir en la Iglesia se desarrollaron en México de muy diversas maneras, a continuación procederemos a su estudio.

3.2. EL MOVIMIENTO SACERDOTES PARA EL PUEBLO.

ANTECEDENTES.

En septiembre de 1969 un grupo de jesuitas se reunieron alrededor de un documento base, en el cual se especificaba que el objeto del mismo era tratar de explicitar su posición ideológica como grupo de cristianos frente a la realidad de México. En el documento se lamentaron de que la Iglesia a través de su grupo de representantes siguiera con el dogmatismo y con una actitud de hablar autoritariamente sobre cuestiones psicológicas, económicas etc. Su compromiso subrayaron era "La lucha contra toda forma de opresión, contra el abuso del poder económico, político y social y aún religioso y de cualquier tipo de discriminación". El documento fué leído por todos y se llegó a un consenso:

Ser un elemento de presión que a partir de la fe y del evangelio denunciara irregularidades que afectan al pueblo y apoyara actos y hechos que llevarán a un mensaje de liberación.

(14)

Después de eso se comunicaron con otras personas y grupos de diversas partes de la República mexicana para constituirse en una organización cuyos participantes actuarían a partir de acciones concretas "dentro de un análisis global de la situación de México y comprometidos con la liberación del oprimido".

Las condiciones de participación en el movimiento Luis del Valle las resume de la siguiente manera:

- 1.- Participación sacerdotal en la construcción de una nueva sociedad socialista.
- 2.- Trabajo de base con los oprimidos (con acciones concretas tendientes a eliminar las injusticias).
- 3.- Una acción abierta, prudencial, discrecional no clandestina y
- 4.- Una participación organizada y solidaria en la acción del movimiento (con reuniones, seminarios, congresos).

Desde el primer momento el grupo tuvo un órgano de enlace, el boletín "Liberación", que salió mensualmente de diciembre de 1969 a diciembre de 1972.

El grupo no tenía ninguna estructura interna, ni significaba un complot contra la Iglesia, como lo pretendió demostrar la derecha católica fascista; simplemente era un lugar de encuentro, apoyo y confrontación. (15)

Así es como se llegó a la formación de "Sacerdotes para el Pueblo" que surgía en forma paralela al surgimiento de otros movimientos sacerdotales en América del Sur: Sacerdotes para el Tercer Mundo en Argentina; Golconda en Colombia; Onis en Perú; Cosdegua en Guatemala; El grupo de los 80 en Chile o diversos sacerdotes que se incorporaron a la lucha en favor del pueblo como los hermanos Fernando y Ernesto Cardenal en Nicaragua, los sacerdotes de las minas bolivianas, o el grupo de dominicos brasileños.

El manifiesto se elaboró en San Luis Potosí y tuvo como precedente una reunión celebrada en Querétaro. Las firmas que aparecen son pocas; muchos de los firmantes estaban involucrados en conflictos locales o con el obispo: Aguascalientes, Colima, Querétaro, Monterrey, Oaxaca, Netzahualcóyotl, D.F. etc. Se trataba de conflictos de la autoridad eclesial con un conjunto de sacerdotes y no sólo con sacerdotes aislados.

En el documento del 8 de diciembre de 1972 se daban los pasos siguientes:

- 1.- Análisis de la realidad con atención especial a México.
- 2.- Opción por un proyecto socialista.
- 3.- Relectura "evangélica" de la política y "política" del evangelio.
- 4.- Análisis de los conflictos al interior de la Iglesia.
- 5.- Ofrecimiento de sus servicios tanto en la reflexión como en la praxis.

Lo que se proponían era formar una Iglesia práctica.

Una reflexión nacida en un compromiso por el cambio que no sea una mera mejora de las estructuras vigentes analizadas como radicalmente injustas, apunta el movimiento hacia una nueva eclesiología. Una eclesiología práctica como camino viable para superar la actual crisis de identidad de la Iglesia. (16)

La primera aparición pública que tuvieron los Sacerdotes para el Pueblo (SPP) tuvo lugar el sábado 15 de abril de 1972, fecha en que enviaron al director de "El Excelsior" una carta en la que destacaban cuáles eran las realidades e ideologías que se oponían al transformación de México. Esto explica el porqué se condena al capitalismo y no al socialismo -que en México no está establecido- El

manifiesto comenzaba diciendo porqué hablaban los sacerdotes y cuál era la postura de los SPP: "Una de las responsabilidades proféticas de la Iglesia es denunciar las injusticias. Debe ser la voz de los silenciados" (Ibid). Después reconocían que los medios por los cuales habían denunciado la injusticia social no habían sido del todo eficaces y como muchos no creían en el desinterés de la posición de este grupo contra la situación injusticia en México. Su propósito lo definieron así:

Nuestro propósito es hacer eficazmente presente a la Iglesia, misterio de salvación liberadora para todo hombre, especialmente para el pobre y el oprimido, en las luchas por la construcción de una sociedad nueva. (18)

Los cristianos -declararon- deben pasar del egoísmo a la solidaridad, a la colaboración; de la sociedad de clases a la lucha por la justicia. Después afirmaron que ellos no habían provocado la división de la Iglesia que desde tiempo atrás ya existía, sino que la constataban al no tener otro interés que el del bienestar del pueblo.

La sociedad que pretendían los Sacerdotes para el Pueblo.

Los SPP entendían por pueblo a las clases explotadas y marginadas del goce de los bienes sociales: a los campesinos, indígenas, obreros industriales y de servicio, a los empleados de comercio, desempleados, subempleados y a los que poblaban las ciudades de miseria. Excluidan de este concepto a sus explotadores, quienes mantienen las estructuras sociales, económicas y políticas que daban como resultado alienación.

La sociedad que ellos proponían era una sociedad basada en la creación de un nuevo tipo de producción sin explotación, ni acumulación injusta.

Por eso, nos parece imprescindible y urgente la

constitución de una conciencia colectiva, que se opone al individualismo de la ideología liberal y que lleva al pueblo mismo a la dinámica de la autodeterminación y autogestión por medio de la participación de las decisiones del poder. (19)

Los Sacerdotes para el Pueblo se oponían totalmente al capitalismo y enunciaban las siguientes razones:

- El capitalismo asegura el poder estratégico de la clase dominante a través de la economía organizada en función del lucro, del interés individual y de la acumulación monopolista de la riqueza.
- Considera al trabajo como una mercancía, es subordinación esclavizadora del que está obligado por el sistema a vender su fuerza de trabajo. La apropiación de los bienes de producción que defiende, divide fatalmente a la sociedad en opresores y oprimidos. Se crea así la dominación del hombre por el hombre.
- La mayoría de la población vive en una pobreza creciente, porque no hay posibilidad de distribución equitativa del ingreso. Los precios no se basan en los costos de producción, sino en la maximización de los beneficios.
- A nivel internacional origina la dependencia imperialista que sufren los países subdesarrollados, cada vez más invadidos por las empresas transnacionales.

De esta manera los SPP se decidieron a "hablar más con acciones que con palabras" y luchar en solidaridad con los oprimidos. Declararon en "EL Excelsior" que teniendo en cuenta la realidad de la Iglesia Mexicana, que en muchos casos retrasa la acción del pueblo, en una educación clasista, en una predicación frecuentemente alienadora, etc. que querían hacer los cambios necesarios en la Iglesia.

Vivir exclusivamente del culto y de los sacramentos nos coloca en una situación privilegiada y hace que seamos una carga para el pueblo. En la sociedad de hoy todo hombre debe de vivir de su trabajo. Por ello nos comprometemos a promover los estudios y realizar las acciones necesarias para suprimir el sistema del pago por los servicios religiosos. (20)

El movimiento descartó los movimientos reformistas capitalistas y optó por...

La transformación radical de la estructura económica, mediante la apropiación social de los medios de producción, que permita la configuración de una sociedad más solidaria y menos desigual...

No obstante no veían en su proposición de sociedad la panacea...

... No esperamos que con el advenimiento de una nueva sociedad socialista se resuelvan automáticamente todos los problemas de la promoción humana. (21)

Estaban conscientes de que con otro tipo de sociedad no se iban a resolver todos los problemas.

En el I Congreso del movimiento de SPP, declararon que en cuanto al caso específico de México, bajo el cardenismo y gracias a la coyuntura transitoria de la última guerra se había logrado un crecimiento capitalista relativamente autónomo y acelerado por la vía de la industrialización. Pero que éste esquema de crecimiento había permitido la formación de estructuras monopólicas u oligopólicas que dieron lugar a una excesiva concentración del ingreso, en manos de una burguesía financiera-industrial protegida por el Estado. Esto funcionó así hasta los años 50's en los que se hizo una masiva penetración de capitales extranjeros y modificó profundamente el esquema de crecimiento económico. Se pasó a ser una economía dependiente y vulnerable, a causa de su profunda articulación con los Estados

Unidos. Por estas razones descartaban como ilusorias las alternativas de "desarrollo" que se planteaban al interior del sistema sin tocar su misma estructura, que se basaba en la apropiación de los medios de producción y de la mercantilización de las fuerzas del trabajo. Se descartaron también otras alternativas consideradas falaces:

Las alternativas tercerista tales como, el capitalismo de Estado, la 'Economía mixta' o el cristianismo social ya sea porque recae en esquemas desarrollistas al interior del mismo sistema capitalista de producción, ya sea porque representan formulaciones moralizantes en la línea de un reformismo social tan inoperante como ineficaz. (22)

De ahí que optaran por un proyecto socialista que se propusiera la transformación radical de la estructura económica, mediante la apropiación social de los medios de producción que permitiera -según ellos declararon- la configuración de una sociedad más solidaria y menos desigual.

Pensamos que el proyecto socialista nos ofrece la única posibilidad de quebrar el círculo infernal de la dependencia a que nos tiene sometidos la estructura imperialista del capitalismo internacional. (23)

En cuanto a su relación al interior de la Iglesia ya desde el primer congreso declararon que habían encontrado enconadas oposiciones y fuertes resistencias al interior de la Iglesia oficial, traducidas la mayor parte de las veces en conflictos con la jerarquía que emitía gestos condenatorios y represivos destinados a "tronchar en plena flor su opción cristiana y sacerdotal".

De aquí la penosa impresión de que nuestra Iglesia oficial nos impone, en la práctica, una opción alternativa entre fe y lucha por la liberación de nuestro pueblo, como si fuera necesario renunciar a la fe y al sacerdocio para poder luchar contra la miseria crónica inherente al sistema social; o renunciar a la

lucha para poder seguir creyendo en Jesucristo y continuar el ejercicio del ministerio sacerdotal. (24)

Después hicieron una denuncia contra la Iglesia declarandola "fuertemente condicionada por las estructuras económicas, políticas y culturales del sistema actual", agregando que la mayor parte de las situaciones conflictivas que los confrontaba con la jerarquía tenían la fuente no en consideraciones puramente religiosas sino en posiciones políticas conservadoras o reformistas asumidas inconscientemente por la Iglesia y también inconscientemente disimuladas por su apoliticidad. Lo que tal vez es más interesante, es la declaración -tal vez suicida- en la que veían como una necesidad "un permanente afrontamiento dialéctico en la Iglesia entre cristianos de prácticas políticas y religiosas divergentes". Esto lo veían con el objeto de una purificación en la fe que "lejos de dañar la unidad de la Iglesia contribuiría a su gestación en la historia".

El frente de la lucha de clases pasa también por las Iglesias, y la unidad exterior de éstas, lo mismo que los discursos que la magnifican no son más que mitos que sacrifican lo esencial por lo secundario, la realidad del hombre a la ilusión religiosa. (25)

Durante sus años de existencia los SPP se destacaron por su actuación pública declarativa, por sus encuentros regionales y nacionales y por algunos cursos. Pero lo más destacado de los SPP fue que lograron un diálogo con la comisión Episcopal del clero; un hecho realmente insólito en la historia de la Iglesia en México. El diálogo tuvo lugar en la ciudad de México en diversos meses del año 1973. Constó de 5 reuniones con tres horas de duración cada una. Su origen afirma Patricia Arias y Alfonso Castillo, se debió a una entrevista del presidente de la CEM, el cardenal Salazar y un obispo auxiliar del

D.F. con el equipo coordinador. En la conversación se trató de la situación del conflicto dentro de la Iglesia. El presidente de la CEM expresó que el mejor camino para evitar estos conflictos era el diálogo; éste debería ser con la Asociación Sacerdotal y Religiosa San Pío X (ABYR) que era reconocida como tradicionalista. Después de reconocer que éste camino estaba cerrado se acordó iniciar el diálogo con la comisión del clero (Acta 15 de mayo de 1973).

El primer diálogo fué aparentemente sencillo; se habló de temas como el marxismo y el cristiano, el origen del movimiento a partir de conflictos intraeclesiales y otros. Las posteriores reuniones fueron una especie de estudio-enjuiciamiento de los diversos actores del mismo, y a pesar del deseo de los SPP de continuar con las pláticas éstas definitivamente se interrumpieron.

El fracaso de los SPP se debió por un lado, a que se centraron en la lucha ideológica y por otra parte, el no estar insertados en las bases de la sociedad. Por eso pasaron con la formación de Iglesia Solidaria de ser una Iglesia basada en la "teología pura" a ser una Iglesia basada en la praxis cristiana. P. Arias, Alfonso Castillo y Cecilia López declararon al respecto:

No parece ser un movimiento ligado estructuralmente a las bases populares, con un proyecto político tanto en el interior como en el exterior de la Iglesia. Es en cambio un movimiento que se incorpora a las tendencias sociales que luchan por el socialismo desde una perspectiva cristiana; sin embargo, la carencia de una organización más operativa y la explicable concentración en la lucha ideológica intraeclesial, le resta potencialidad y arraigo entre sectores del clero más abiertos y comprometidos. (26)

3.3. EL MOVIMIENTO "CRISTIANOS POR EL SOCIALISMO".

Fidel Castro en ocasión de su visita a Chile en noviembre de 1971

se reunió con unos 120 sacerdotes y religiosas. Ahí reiteré que " los cristianos no son meros aliados tácticos sino estratégicos de la revolución latinoamericana".

La afirmación de Fidel corresponde a una nueva situación dentro del continente; existen cada vez más cristianos comprometidos en la lucha emprendida por el pueblo latinoamericano para liberarse del imperialismo capitalista, generador de subdesarrollo y explotación y que viven este compromiso como una exigencia de su fe. (27)

Sacerdotes de Argentina, Brasil, Bolivia, Colombia, Peru, junto con miembros del secretariado "Cristianos por el socialismo" de Chile, conocido también como grupo de los 80 se reunieron a comienzos de diciembre de 1971 en San José Costa Rica para planificar y organizar el primer encuentro latinoamericano de cristianos por el socialismo. En él, tres delegados mexicanos participaron, Martín de la Rosa, José Álvarez Icaza, y Francisco Gómez Maza. Todos los participantes veían la necesidad de intercambiar experiencias, reflexionar teológicamente y darse apoyo mutuo. Se nombró para efecto de organizar el susodicho encuentro una comisión organizadora que asumió la responsabilidad de invitar a todos los movimientos, organizaciones, secretariados y cristianos individuales que se sentían identificados. Así se reunieron del 23 al 30 de abril de 1972 cristianos de todo el continente y algunos países europeos. El encuentro fué organizado al margen de la jerarquía. El objetivo central -señalaron- era el "intercambiar, analizar, y profundizar las experiencias de compromiso efectivo de cristianos en la revolución liberadora de América latina. El objetivo externo: Expresar públicamente la efectividad, amplitud, y representatividad de la opción revolucionaria de cristianos en nuestro continente. El objetivo interno: De hacer un esfuerzo de intercambio,

análisis y profundización de las experiencias peculiares de los distintos países y ahondar en los puntos comunes.

Paradójicamente la delegación más numerosa fué la mexicana, que llevó entre sus miembros al único obispo del encuentro monseñor Méndez Arceo; cuya presencia y discursos expresaron adecuadamente el carácter que tenía el encuentro. El discurso inaugural estuvo a su cargo. A continuación destacamos algunos párrafos significativos:

Yo estoy aquí por la misma razón que ustedes, los encuentristas de toda América latina, porque parto de la convicción de que para nuestro mundo subdesarrollado, no hay otra salida que el socialismo... Estoy cierto de que no venimos, como cristianos, a tratar de forjar un socialismo cristiano, pues absolutizaríamos el socialismo y relativizaríamos el cristianismo, como en el pasado hemos absolutizado la civilización occidental, o la democracia o el humanismo, o la misma religión, al denominarlas cristianas, y hemos relativizado y empequeñecido, anquilosado el cristianismo [...] Trataremos, eso sí, de contemplar mejor la praxis en que estamos comprometidos, para revisar mejor la teoría y formular o reformular el proyecto histórico de nuestra liberación. (28)

En el congreso se estudiaron 10 áreas de problemas: 1) subdesarrollo, dependencia y transición al socialismo. 2) Movilización popular al socialismo y compromiso cristiano; 3) Condiciones de una alianza estratégica entre cristianos y marxistas; 4) Ideología y religión, revolución cultural y fe cristiana; 5) Lucha de clases; posiciones y bloqueos éticos y efectivos de los cristianos; 6) instituciones e ideologías cristianas; 7) acción política y fe; Teología de la Liberación; 8) Partidos y sindicalismos del pueblo y prácticas de los cristianos; 9) movilización de campesinos y acción de la Iglesias, y 10) capas medias y la mujer en la revolución y el factor cristiano.

Del documento final rescatamos algunos párrafos que marcaron una

ruptura y abrieron un camino significativo para el futuro.

De la primera parte del documento: A través de la creciente agudización de la lucha de clases, se hace claro que hoy en día en América latina existen sólo dos alternativas posibles: el capitalismo dependiente y subdesarrollo, o socialismo. Los cristianos comprometidos con el proceso revolucionario reconocen el fracaso final del tercerismo social y cristiano y procuran insertarse en la única historia de la liberación del continente.

Algunos cristianos van tomando conciencia de que la revolución cristiana (institución, teologías conciencia) no esta fuera del enfrentamiento entre explotados y explotadores. Por el contrario, esta marcada por el socialismo y es, en muchos casos, aliada del capitalismo dependiente. Grupos cada vez más amplios de cristianos descubren la vigencia histórica de su fe a partir de su acción política en la construcción del socialismo y la liberación de los oprimidos del continente. La fe cristiana se manifiesta así en una nueva vigencia liberadora y crítica...

De la segunda parte:

La alianza entre el cristianismo y las clases dominantes explica en gran medida las formas históricas que toma la conciencia cristiana. Por tanto es necesario que una decidida toma de posición de los cristianos al lado de los explotados quiebre esa alianza y que por la verificación de la praxis, permita reencontrar un cristianismo renovado que rescate creativamente en un esfuerzo de fidelidad evangélica el carácter conflictivo y revolucionario de su inspiración originaria [...] La reflexión sobre la fe deja de ser una especulación fuera del compromiso en la historia. Se reconoce la praxis revolucionaria como matriz generadora de una nueva creatividad teológica. (29)

El documento final tuvo una difusión mayor de la esperada. Esta fue facilitada por la inmensa cantidad de periodistas que habían ido a Santiago por la tercera conferencia de la UNCTAD. El presidente de Chile, a la sazón Salvador Allende envió un mensaje al encuentro

latinoamericano que concluía de esta manera...

Los cristianos deben optar definitivamente por la revolución y muy especial en nuestro continente, donde es tan importante la fe cristiana en la masa popular; pero los cristianos no deben pretender, en la lucha revolucionaria, imponer sus propios dogmas ni hacer proselitismo para sus Iglesias; deben venir sin la pretensión de evangelizar a los marxistas y sin la cobardía de ocultar su fe para simularse a ellos. Cuando los cristianos se atrevan a dar un testimonio revolucionario integral, la revolución latinoamericana será invencible, ya que hasta ahora los cristianos han permitido que su doctrina sea instrumentalizada por los reaccionarios. (30)

Del encuentro no salió ninguna organización a nivel continental, pero se resolvió realizar un segundo encuentro dos años más tarde en México (éste no se realizó sino 3 años después en Quebec, Canadá y tuvo un carácter clandestino). En el primer encuentro la posición de la delegación mexicana se centró en la viabilidad del diálogo cristiano-marxista y religioso-revolucionario, denunciando "la utilización que las clases explotadoras y sus ideólogos hacen de Dios".

La contraofensiva derechista no tardó en aparecer, el Cardenal Miranda insitiendo en la unidad y autoridad de la Iglesia dijo:

A nadie le está permitido reivindicar con exclusividad a favor de su parecer la autoridad de la Iglesia--el cardenal--pone en guardia contra ambigüedades que pueden venir en el socialismo ya sea por su ideología atea y deshumanizante o por una concretización histórica opresora. (31)

Un historiador indicó que era significativo " el hecho de que la queja más lanzada en contra de los Cristianos por el Socialismo por los obispos, toca a su independencia de la autoridad".

Desde el Consejo de Negocios Públicos de Roma y de la

Congregación del Clero llegaron al delegado apostólico indicaciones muy precisas, pues este declaró que "era necesario recordar que la intrusión de los sacerdotes en la política en México podría ser muy calamitosa para todos". Un obispo también declaró:

La opción por el pueblo oprimido es inadmisibles aún con el análisis de la estructura capitalista como injusta, porque no se puede reducir a esas actividades del amor fraterno y evangélico y la acción liberadora de Cristo. (32)

Mendez Arceo en su regreso a México fué recibido con insultos y con un bafío de pintura que le arrojaron. Por otra parte, los miembros de Cristianos por el Socialismo fueron separados de sus cargos, y enviados a otros destinos. Rafael Mondragón colaborador del SEM fué secuestrado el 4 de octubre de 1972 por un grupo armado no identificado, junto con otros 2 sacerdotes y 13 muchachos. Fué torturado e interrogado sobre sus actividades entre los pobres de un barrio capitalino.

3.4. EL MOVIMIENTO "LIBERADOR" EN AGUASCALIENTES.

En la década de los setentas se produjeron importantes situaciones de tensión entre obispos y sacerdotes. Conflictos que tuvieron diversos motivos y distintos desenlaces, lo que es importante señalar es de que estos conflictos se dieron con grupos y no tan sólo con sacerdotes aislados.

Los antecedentes del conflicto de Aguascalientes se remontan al inicio de la gestión episcopal de monseñor de José de Jesús Quezada en 1951; en un primer retiro que había efectuado con sus sacerdotes se dió un fuerte enfrentamiento. Después las relaciones continuaron pero de manera tensa. En 1970 se reunió un importante grupo de sacerdotes para analizar ésta situación y elaborar un documento que se entregó a

la delegación apostólica. Varios sacerdotes jóvenes habían decidido cambiar de diócesis.

La causa del conflicto la describían los sacerdotes de la siguiente manera: Desvinculación del obispo con sus sacerdotes, imposibilidad de comunicación y diálogo, autoritarismo, insensibilidad, inestabilidad emocional, egolatría, actuación insincera y destructividad. La delegación apostólica instó a los sacerdotes a plantear el problema al obispo, lo que motivó a los sacerdotes a fortalecerse al buscar un programa y definiciones más claras. En contrapartida el obispo tenía a su equipo defensor quienes hicieron circular anónimos contra los disidentes. La burguesía apoyaba al obispo por lo que en 1973 junto con algunos sacerdotes, aquella, desató una intensa campaña contra los rebeldes. El origen del conflicto Arias, Castillo y López lo sitúan a partir de la comprensión del servicio eclesial según el Concilio Vaticano II; en éste se fundamentan las divergencias, pues algunos insistieron en prácticas que pretendían una renovación eclesial en todos los ámbitos pero sin hacer hincapié en la justicia y el cambio de la sociedad, a diferencia de Medellín que los señalaba. Por eso las partes del conflicto tomaron diversos apoyos, así como diversas soluciones.

El obispo debilitó al grupo disidente, los cambió de parroquia, predicó en la catedral contra ellos, se consiguieron firmas que lo apoyaran etc. Ante la expansión del conflicto fuera de la diócesis, la delegación envió como visitador apostólico al obispo de Sn. Andrés Tuxtla, Guillermo Zanzahuer en 1973, pero nunca se hizo público el resultado de la visita. Al año se nombró a Alfredo Torres como obispo coadjutor. Los disidentes le entregaron un documento sobre la situación de la diócesis; El problema persistió y se agudizó al

comprobarse que el obispo coadjutor se reunía con algunos de los disidentes. En agosto de 1975 aparecieron volantes atacando al obispo coadjutor y disidentes, a la vez que surgía la "Liga Defensora de la Iglesia de "Aguascalientes".

El 17 de octubre d 1975 monseñor Quezada fué retirado del gobierno de la diócesis y fué puesto en su lugar Alfredo Torres, quien sería objeto de una campaña de deslegitimización por parte de un periódico local. Finalmente monseñor Quezada quedaría reinstalado como obispo. El obispo contó con el apoyo del episcopado, en especial con el obispo de Sn. Juan de los Lagos, monseñor Francisco J. Nuño, los minieditoriales patrocinados por el Banco del Centro, la publicación de artículos por "El Heraldo de Aguascalientes" y el respaldo de los sectores más tradicionalistas. El grupo disidente contaba con apoyos que fluctuaban constantemente debido en parte, a las presiones a las que fueron sometidos varios de sus miembros. No obstante nos damos cuenta de la magnitud del conflicto al considerar que de los 134 sacerdotes que integraban el presbiterio, llegaron a ser 70 los disidentes y 30 más los simpatizantes.

El problema era básicamente el uso de autoridad que hacía el obispo. " Es decir, la práctica pastoral del obispo no toma con seriedad y responsabilidad las directrices conciliares, en especial, cuando trata con sus presbíteros". (33)

Los disidentes buscaban mayor comunicación, mayor libertad para llevar adelante el servicio presbiterial y aunque no resalta con frecuencia, un trabajo pastoral renovado. No obstante la línea de la jerarquía fué la que se impuso. Parece ser que otra autoridades superiores (Vaticano, delegación apostólica, algunos obispos) estaban convencidos de la certeza y veracidad de la causa de los disidentes,

pero presiones externas los obligaron a prolongar el estado de tensión, y a fin de cuentas, de conservar la situación tal y como estaba antes. La misma debilidad mostrada ante los grupos tradicionalistas y los sectores de la burguesía local reafirma y radicaliza una mayor radicalización y organización de la reacción católica y una desorganización generalizada de los sectores disidentes.

En el conflicto se puso en evidencia a una Iglesia nacional desinformada, incapaz de dar apoyo y colaboración; una delegación apostólica que actúa sólo cuando ya no tiene otra alternativa; una clara opción por la autoridad a cualquier costo y la solidaridad de la Iglesia con la clase dominante.

3.5. EL MOVIMIENTO "LIBERADOR" EN QUERETARO.

El origen del conflicto de Querétaro se sitúa en el desarrollo de la conciencia de un sector del presbiterio que había tenido una mayor capacitación y preparación, en medio de prácticas pastorales y promocionales de trabajo en equipo. Paralelamente el obispo había impulsado múltiples cursos de pastoral de conjunto centrada en la formación de equipos sacerdotales; estableció como organismos de diálogo al Consejo Presbiterial (1968) y al consejo de decanos (1971) y formó equipos sacerdotales. Sin embargo desalentó varias iniciativas sacerdotales que no estaban dirigidas por él, éstas últimas cada vez aumentaban más, reformas de tipo conciliar como la del seminario, la litúrgica, la formación de pastoral rural y juvenil etc. Por lo que se empezó a notar una falta de gobierno pastoral.

Debido al incremento de las tensiones entre el presbiterio y el obispo aumentó la deserción sacerdotal y se inició un proceso de organización entre éstos últimos. Se hizo la central de servicios

sacerdotales, la publicación de material popular y la integración del grupo llamado de "La Periferia".

El conflicto estalló cuando el obispo dispersó a los miembros de un equipo de "La Periferia" en diversas parroquias de la diócesis y cuando suspendió a 3 sacerdotes el 17 de mayo de 1975. Entonces un grupo de sacerdotes de varios equipos criticó al obispo. Este último calificó todas las acciones de dichos sacerdotes como un ataque a su autoridad. Comenzaron a circular por la ciudad anónimos en contra del obispo, que crearon confusión y descontento en la comunidad queretana.

La culpa cayó sobre algunos sacerdotes de "La Periferia", sin que hubieran pruebas de que ellos habían participado en aquella acción.

Arias, Castillo y López resumen los puntos de controversia que modelaron el conflicto:

- A) Desde la perspectiva del obispo, la actuación de un grupo de sacerdotes, particularmente los de "La periferia", que como grupo ejerce influencia tanto en el medio prebisterial como en la sociedad queretana, y que representa una línea de apertura, de trabajo popular, de colaboración sacerdotal orgánicamente establecida.
- B) Desde la perspectiva de los sacerdotes, la actuación general del obispo, su autoritarismo, su constante falta de respaldo a las iniciativas sacerdotales, su debilidad psicológica, su no conducción pastoral. (34)

El manejo abierto del conflicto tuvo lugar cuando el obispo lo ventiló públicamente. Condenó la actuación de los afectados por rebeldía, por ir en contra de la unidad del presbiterio (es decir del conjunto de sacerdotes de una diócesis) y por provocar la división de

la Iglesia local.

Los sacerdotes de "La Periferia" eran minoritarios -a diferencia de los de Aguascalientes- pero contaban también con el apoyo de un reducido grupo de laicos que solicitaron al obispo el levantamiento de la suspensión a los 3 sacerdotes, no obstante nunca fueron escuchados. Con todo, era un grupo capaz de reflexionar sobre los sucesos, y ofrecer alternativas.

El equipo de "La Periferia" tiene su propio juicio acerca de la actuación del obispo:

No acepta la justificación que da el obispo respecto de la dispersión del equipo (rechazo de la autoridad y negación de la comunión episcopal); más bien señala que dicha dispersión no está inspirada en motivaciones pastorales, en el bien del pueblo, finalmente concluye con la afirmación de que no descubren cómo la autoridad cumple su vocación de servicio. (35)

El obispo por su parte contaba con el apoyo del clero más cercano a él, así lo testimonian diversas comunicaciones con el presidente de la comisión del Consejo Presbiterial y Colegio de Decanos. A diferencia de Aguascalientes el obispo fue el que ventiló el caso a la opinión pública por medio de la prensa local, y aunque el grupo disidente también hizo oír su propia posición, en realidad ya estaba ganada por el obispo la opinión pública de sectores influyentes. Los efectos posteriores del conflicto se sintetizan así:

- El grupo inicial de sacerdotes se vió reducido. Tres fueron suspendidos y otros 3 dejaron el sacerdocio.
- El obispo recuperó el control del conjunto del presbiterio, que nunca había perdido del todo.
- Los proyectos de renovación de la catéquisis y la evangelización se ven frenados y conservan el estilo tradicional.

El objetivo del grupo disidente nunca se situó en la remoción del obispo sino más bien en la búsqueda de un espacio para el trabajo en las zonas marginadas. Sin embargo, los planteamientos de este grupo no son en modo alguno revolucionarios sino que están ubicados en la dinámica del Concilio Vaticano II, con influencia de la línea de Medellín.

No aparecen todavía en este conflicto acciones de índole política, lo que señala el nivel en el que el obispo circunscribe a la acción sacerdotal, particularmente cuando de manera sistemática bloquea los esfuerzos de un grupo sacerdotal en acciones favorables al avance del pueblo, sobre todo en el nivel económico.

(36)

3.6. EL MOVIMIENTO " LIBERADOR " EN COLIMA.

En el caso de Colima no sólo se combatió al autoritarismo sino también al manejo económico de los bienes y la posición social de la Iglesia. Era la propia credibilidad de la Iglesia, no tanto la doctrina de Medellín o del Concilio.

El nuevo obispo de Colima, monseñor Leonardo Vieyra, llegó a la citada ciudad en 1967 e inmediatamente enfrenta problemas con el clero local-reconocidos por su alta preparación en diversos campos-. El 90% no apoya su proyecto de construir el seminario, la casa de vacaciones para sacerdotes y de arreglar el piso de la catedral. Ante esta oposición el obispo contrata una agencia de publicidad para que se encargara del proyecto.

El obispo prefirió gobernar de manera autoritaria, cambió de sacerdotes, controló las finanzas e impidió el trabajo popular. Fué un conflicto largo, pero relativamente pacífico.

Un tercer punto de conflicto además del autoritarismo y el manejo de los bienes de la Iglesia fué el concerniente a la postura social de los cristianos. Un grupo de sacerdotes que trabajaban en favor de los campesinos explotados por una empresa limonera de la zona de Ticomán, hizo denuncias junto con curas de la región de Manzanillo que trabajaban con pescadores. Los propietarios reconocidos "tecos" (organización semiclandestina, reaccionaria e integrista en lo religioso) acusan a los sacerdotes ante el obispo e inician calumnias de las que hace eco el periódico de la diócesis. Estos acontecimientos fortalecieron la unidad de los sacerdotes (quienes agrupan el 90% del clero) y deciden pedir la renuncia del obispo o en su defecto todos los sacerdotes protestantes lo harían. Ante esa presión el obispo acude al arzobispo de Guadalajara cardenal José Salazar y a la delegación apostólica que lo apoyan.

En vista de esto, el grupo decide llevar el asunto a la opinión pública. Así, las autoridades eclesásticas y el arzobispo de Guadalajara, comprendió la gravedad del problema, deciden crear una nueva diócesis (parte de Colima y Guadalajara) en Cd. Guzmán y nombran a monseñor Vieyra como primer obispo a principios de 1972. (37)

A lo largo del conflicto que duró 5 años, se patentizó el hecho de que la fuerza fundamental radicó en la cohesión del presbiterio. No era un Presbiterio aislado del pueblo sino apoyado en él. El apoyo del pueblo a los sacerdotes tiene una organización incipiente; en algunas poblaciones los grupos se organizaron en torno a los sacerdotes; en otras éstos eran autónomos.

Esto es lo que diferenció el caso de Colima del de Aguascalientes o de Querétaro.

Que las preocupaciones sacerdotales rebasan

el ámbito puramente clerical y entran en juego en el presente caso terceros: El pueblo explotado. (38)

La manipulación de la opinión pública no tuvo los niveles señalados para el caso de Querétaro o Aguascalientes, además de que debido al poco tiempo que tenía el obispo en la diócesis le impidió establecer alianzas más fuertes con los sectores dominantes de la diócesis, a diferencia de lo que ocurrió en los 2 casos señalados anteriormente.

3.7. EL MOVIMIENTO "LIBERADOR" EN ZACATECAS.

Un caso interesante de señalar es el de Zacatecas, aunque existe muy escasa información al respecto. Esto fué lo que ocurrió. El obispo Pablo Rovalo, sacerdote marista, especialista en la dirección de grupos juveniles llega a la diócesis en 1968. El obispo tenía la intención de poner en práctica las nuevas disposiciones conciliares, renovar tanto el clero como las organizaciones laicas. No obstante encontró una muy fuerte oposición...

En la diócesis se había afianzado una postura tradicionalista entre los sectores eclesíasticos. Gran parte del clero, con una posición social dominante, por sus ingresos económicos y sus ligas con los grupos económicamente poderosos, se muestra renuente a realizar los cambios deseados por el obispo. Los laicos, agrupados en las organizaciones tradicionales, influidos por grupos reaccionarios, rechazan con mayor intensidad los lineamientos trazados por el obispo. (39)

Entre las cosas que más afectaron a la estructura eclesial, fué la disolución de pseudo cacicazgos de algunos curas, el énfasis de la justicia social, la renovación litúrgica y la dinámica de los grupos laicos. Por esto aunque el clero no se pronunció abiertamente contra el obispo no lo apoyó. Así en 1972 sin recurrir a ninguna instancia

Monseñor Rovalo renuncia. En ella expresa que renuncia porque era imposible tomar acciones que condujeran a un cambio.

La situación de la Iglesia en el mundo, en México y en Zacatecas me ha obligado a reflexionar en el hombre y en el plan de Dios. El hombre vive en una situación de injusticia palpable que no puede sino desgarrar al 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 nuevos caminos. (40)

3.9. EL MOVIMIENTO " LIBERADOR " EN CD. NETZAHUALCOYOTL.

En septiembre de 1970 6 sacerdotes: Enrique Maza, F. Lazacano, F. Ornelas, X. de Obeso y Martín De la Rosa, jesuitas y Alex Morelli, OP. fundan una comunidad en Nezahualcóyotl, en una de las zonas más populares sin asistencia religiosa.

En enero de 1972 un grupo de laicos de la parroquia de Nuestra Señora del Refugio denuncia a su párroco ante el obispo de Texcoco, monseñor Francisco Ferreira, por anomalías económicas llevadas a cabo por aquél. En vista de la falta de entendimiento del grupo con el párroco y el obispo, los religiosos que ahí trabajan ofrecen presentar el problema para solucionarlo. Sin embargo el obispo afirma no dar crédito a las quejas y dice que el tiempo se encargaría de solucionar el problema. Poco después, el párroco lanzó acusaciones contra los religiosos basado en el hecho de que éstos participaban en los movimientos más críticos del momento "Sacerdotes para el Pueblo" y "Cristianos por el Socialismo". Acto seguido, solicita la intervención del obispo. Mientras tanto, el grupo de cristianos redactó una carta abierta donde reiteraban la denuncia inicial, ya que a mediados de abril la carta contaba con más de 2000 firmas.

El obispo hizo caso de las acusaciones del párroco y pidió al

provincial (superior en una región o en todo el país) de los religiosos Enrique Gutierrez, que retirara a su personal. El provincial solicitó una investigación antes de retirar a la comunidad. Pero antes de que la investigación concluyera el obispo monseñor Ferreira reiteró su petición de retirar a los religiosos debido a que ellos estaban involucrados en los "Sacerdotes para el Pueblo" y "Cristianos por el Socialismo". A los pocos días, el provincial presentó los resultados de la investigación en los que se expuso que las acusaciones eran falsas y carentes de fundamento, por lo que el 29 de julio el obispo tuvo que aceptar que los religiosos continuaran con sus actividades.

El 11 de agosto de 1972, El Heraldo, El Día y El Excelsior, hicieron pública la carta abierta del grupo de la parroquia, que nuevamente agudizó el problema. El párroco solicitó a los religiosos que dejaran de celebrar misas en la parroquia, dos meses más tarde amplió su petición a toda la jurisdicción. Los afectados respondieron señalando que esa petición estaba fuera de las facultades del párroco.

Se trata de un conflicto pueblo párroco, centrado en el exceso de autoridad y absoluto descuido espiritual de los fieles, en la malversación de los fondos del dinero parroquial y en el trato injusto a sus trabajadores (41)

A fin de cuentas no se logró nada. Ni el pueblo consiguió lo que quería, ni el párroco la salida de los religiosos de su jurisdicción, ni el obispo la expulsión de su diócesis. Lo relevante del caso fue:

El enfrentamiento provocado por el obispo, entre religiosos y jerarquía, enfrentamiento en el que hubo un doble corrimiento: Primero, desplazar al pueblo para que sean los religiosos, más controlables aparentemente, los protagonistas; segundo, desplazar la

naturaleza del conflicto, pues se trata de un conflicto de línea, explicitado en una exigencia de respuesta actual del párroco, y se transforma en conflicto de autoridad; los religiosos deben salir de la jurisdicción. Por el manejo que se hace de él, se llega a una solución que a fin de cuentas no toma con seriedad la demanda popular. (42)

3.9. EL MOVIMIENTO "LIBERADOR" EN TULA.

Después del traslado del seminario de Montezuma en 1972, de Estados Unidos a su nueva sede en la diócesis de Tula, se inició un trabajo de amplia colaboración entre los responsables del seminario (los jesuitas) y el obispo de la diócesis, monseñor Jesús Bahagón. Como parte de su formación sacerdotal los jesuitas son invitados a participar en la comunidad de servicios del Valle del Mezquital (CEVM) iniciados por el obispo.

Sin embargo diversas presiones, las provenientes del extranjero Adveniat, (de católicos alemanes, quienes subvencionaban una buena parte de los programas de la CEVM), de la delegación apostólica, de los caciques de Tlahuelilpan Hidalgo (donde en 1974 los jesuitas habían iniciado un proyecto educativo auspiciado por el Fomento Cultural y Educativo A.C. FCE.) y de la autoridad estatal, volovieron tensas las relaciones entre obispo y religiosos.

La primera tensión se produjo en 1978 cuando el obispo puso serios reparos en la celebración del curso anual de verano en Tula; éste durante 6 años se había dedicado a la mejor formación pastoral de promotores cristianos. El obispo había tenido quejas de otros obispos del país (en el seminario interdiocesano había estudiantes procedentes de 14 diócesis), pero su desconfianza aumentó cuando un estrecho colaborador suyo -Roberto Oliveros- después de concluir sus estudios de doctorado en teología regresa a la diócesis en agosto de 1977 y le

obsequia al obispo un ejemplar de su libro "Liberación y Teología; Génesis y desarrollo de una reflexión". El libro escrito durante sus estudios y publicado por el Centro de Reflexión Teológica, es un amplio estudio de la teología de la liberación, por lo que el obispo al conocer el contenido global del libro lo rechaza e inicia un movimiento para impedir que el decano continúe en la diócesis.

En enero de 1978 el obispo negó la renovación del contrato de permanencia en la diócesis al personal que trabajaba en el proyecto de Tlahuelilpan, y pidió a la Compañía de Jesús que retirara a sus miembros. (43)

Pero FCE no abandonó el proyecto sino que cambió el personal laico. Durante los primeros meses FCE no comunicó al pueblo los pasos que se estaban dando, pero en el pueblo ya se hablaba de que los jesuitas se iban. Uno de los caciques locales se había encargado de difundir la noticia. El pueblo al enterarse se reúnen en la Comunidades Eclesiales de Base (CEB), y otros grupos para decidir cómo proceder. Deciden visitar al obispo en defensa de los religiosos. Aquél les comunica que quienes los expulsaban eran sus superiores por lo que la gente pide entonces al provincial que aclarara su posición. Este respondió diciendo que quería que los religiosos se quedaran trabajando donde estaban, ante lo cual la gente del pueblo hace un escrito al obispo del pueblo en el que señalaban la labor de los padres.

Diversas manifestaciones de solidaridad aparecieron en defensa del proyecto (la CSVN). No obstante en mayo de 1978, antes de terminar el curso escolar, monseñor Sahagún junto con monseñor P.Aranda (obispo de Tulancingo), solicitan al decano su salida del seminario y de la diócesis. Ya anteriormente una comisión de 4 obispos encabezada por el de Tulancingo habían planteado una serie de críticas a los

responsables del seminario y solicitaban un cambio hacia estilos más clásicos.

A) Modificar la línea de pastoral en la que los seminaristas estaban capacitándose (pequeños equipos que combinan evangelización y promoción popular).

B) Revisar la existencia de comunidades de seminaristas fuera de la sede académica, en los pequeños pueblos.

C) Limitar drásticamente la libertad de cátedra, además de no aceptar que enseñen "Teología de la Liberación" y

D) Reprobar la actual autonomía para el cambio de personal en el seminario, que en lo sucesivo se supeditaría a la aprobación de dicha comisión.

Ante esas exigencias, comenta Patricia Arias, las mismas autoridades del seminario se sorprendieron, en parte porque eso apareció en momentos peculiares:

- 1) Inmediatamente después del nombramiento del nuevo rector.
- 2) Cuando no estaba el equipo del seminario.
- 3) Cuando no estaban los seminaristas.
- 4) Después de la expulsión de la diócesis del decano de teología.(44)

El provincial Enrique Gutierrez no aceptó dichas condiciones argumentando que la comisión de obispos no estaba capacitada para tomar esas medidas.

Después de lograr que en enero los religiosos abandonaran el trabajo en Tlahuelilpan y que el decano ya no continuara ni en el seminario, ni en la diócesis, el 3 de septiembre de 1978 la Compañía de Jesús dejó por las múltiples presiones, las responsabilidades del seminario que ahora está en manos de los obispos de Hidalgo.

En este conflicto participaron varios obispos pues estaba en

juego el seminario, lugar de reproducción del aparato eclesial.

Por esta razón, hubo una preocupación fundamental por su marcha, asegurar la visión de quienes serán autoridad. Una vez más una alternativa eclesial y social fué aniquilada.

La última fase del conflicto intraeclesial de esta etapa fué la que se dió entre abril y agosto de 1976; entre la publicación de la exhortación pastoral "Fidelidad a la Iglesia" y el suceso de Riobamba en Ecuador en donde encarcelaron a 17 obispos, 30 sacerdotes, religiosos y laicos que pretendían "la liberación integral del hombre del Chimborazo". Fué un periodo en el que las oposiciones post-Medellín se extremaron.

En efecto, la exhortación pastoral "Fidelidad a la Iglesia" del 28 de abril de 1976, motivada por las polarizaciones intraeclesiales, es un vivo reflejo de las preocupaciones que experimentaban los obispos mexicanos en aquella coyuntura. En lugar de centrar su atención en la problemática que vivían los grupos cristianos dentro del movimiento histórico, el episcopado intenta sancionar severamente los "desordenes" que atravesaban a la Iglesia prescindiendo de la historia. En ese año se estaban produciendo los primeros conflictos por opciones estrictamente populares; sin embargo tal situación le parecía simplemente ajena. (45)

El documento episcopal apareció motivado por el X aniversario de la conclusión del Vaticano II y como un análisis del decenio posconciliar, en "vista de particulares situaciones que difícilmente se compaginan con una genuina fidelidad a la Iglesia". Jesús García afirma que la condenación se caracterizó en los números 11 y 12. Reproducimos aquí tan sólo algunas líneas: ...Nos referimos a las actitudes extremistas a que se puede llegar por favorecer sólo el

cambio radical o por oponerse a todo cambio, y llevan bien a una crítica amarga y destructora de todo lo que no está conforme a los personales criterios progresistas y a una desatención sistemática de las normas de la autoridad eclesiástica, bien a la condenación de los pastores y aún al desconocimiento de la Iglesia como la verdadera Iglesia de Cristo. (46)

El obispo responsable de la Comisión Episcopal citó ejemplos de grupo extremistas, pero su opinión no fué compartida por todos los obispos.

3.10. TORREÓN Y EL MOVIMIENTO POPULAR.

El conflicto de fondo que se establece en Torreón, es un conflicto entre gobierno y la burguesía por un lado y un movimiento independiente influyente en sectores populares, urbanos y rurales. En su esfuerzo por debilitar a éste último, el Estado se enfrenta a un grupo de laicos y sacerdotes comprometidos con el movimiento independiente y así apela a la jerarquía eclesiástica para que los controle.

En el año de 1969 el obispo y los sacerdotes de Torreón publican un documento en el que analizaron la situación de la comarca y plantearon algunas exigencias. A partir de entonces se incrementó el trabajo de carácter político de algunos sacerdotes y a partir de 1972 se inició un movimiento popular independiente que aglutinó a sectores suburbanos de la ciudad de Torreón y a algunos ejidatarios. Fueron 11 colonias que se organizaron y alcanzaron un alto nivel de conciencia, vg. Tierra y Libertad y la Huelga del Servicio de Limpieza.

En este proceso de constitución y afianzamiento del movimiento independiente, participaron en forma activa un grupo de 12 sacerdotes y algunos laicos. Existía una aprobación episcopal del trabajo, aunque en el

interior del presbiterio no había unanimidad en ese sentido. El padre Batarse desempeñaba un papel relevante en la organización, sin embargo, no ejercía allí el liderazgo que se le atribuye. (47)

La iniciativa privada apoyada por los medios de comunicación locales y algunos sacerdotes presionaron para que actuaran contra este grupo. El 10 de octubre de 1976, 600 campesinos dirigidos por el Partido Popular Socialista (PPS) bloquearon las carreteras de San Pedro Coah. En demanda de tierras e invadieron predios de trece colonias en Torreón. El día 12 fueron dispersados por la fuerza pública. Arias, Castillo y López narran de la siguiente manera lo que ocurrió en los días siguientes:

Los días 14 y 15 fueron detenidos 30 personas, en su mayoría campesinos, algunos promotores y el actual párroco de Chávez. Se emitió también una orden de aprehensión contra otros 4 sacerdotes; los pueblos donde éstos se encontraban cuidaron bien de que ésta no se cumpliera. (48)

Después de las detenciones se hicieron una serie de declaraciones públicas. El día 17 un sacerdote señaló que la represión era la suerte de aquellos que se habían comprometido a vivir el evangelio. Otros 10 sacerdotes hicieron responsable de la represión al gobernador del estado, y a una parte del sector propietario. La primera declaración episcopal la hizo monseñor Mendez Arceo, obispo de Cuernavaca, quien manifestó su solidaridad y protesta por la represión contra el pueblo y los sacerdotes comprometidos. La prensa hizo notar que hasta ese entonces ningún obispo había dado a conocer sus puntos de vista. Días después el arzobispo de Durango declaró que la labor del sacerdote era de orden espiritual y que se encontraba al margen de los problemas sociopolíticos. El panista José Angel Conchello criticó al Estado, pues impedía la formación de movimientos independientes. Por su parte

el gobierno estatal a través del presidente municipal de Torreón afirmó que no se aceptarían más invasiones y que ya se había comprobado que los líderes detenidos eran agitadores. Algunos detenidos negaron todos los cargos, mientras que otros afirmaron haber sido obligados a participar en los mítines. Durante todos estos sucesos no faltaron las muestras de apoyo al gobierno. El 20 de octubre se publicó en "El Siglo de Torreón" el acuerdo entre el gobernador del estado y los emisarios del obispo de Torreón.

Dicho acuerdo propuesto por los dos emisarios del

obispo, miembros del presbiterio que no apoyaban el trabajo del padre Batarse, expresaba que el padre Batarse debía salir de la diócesis a cambio de la liberación de los detenidos y que debía cesar la represión contra las colonias independientes. (49)

Los términos del acuerdo revelaron que tanto el gobierno como los emisarios episcopales consideraban como raíz del problema al padre Batarse. Los grupos populares rechazaron el acuerdo arguyendo que aceptarlo sería activar la presencia de la Iglesia en los movimientos independientes. En Cuernavaca Méndez Arceo reiteró su solidaridad. El mismo día se realizaron manifestaciones de colonias independientes en Nuevo León, Zacatecas, Chihuahua y Coahuila, en apoyo al padre Batarse. El pueblo de Chavez decidió no dejar salir a su párroco, pero la mediación del obispo de Sn. Cristobal de Las Casas, Samuel Ruiz, persuadió al pueblo y Batarse sale de la diócesis el día 25. Al salir declaró: "Queremos cumplir con el obispo, para que él cumpla con su pueblo".

Como el convenio con el obispo estableció que la salida del padre Batarse era por 2 meses, éste regresó a Chavez en abril de 1977. Pero pocos días después el 15 de mayo fue detenido sin orden de aprehensión y conducido a la cárcel de Matamoros Coah. Acusado de delitos de orden político. De ahí fue conducido a un

hotel en Torreón donde el jefe de la policía, en presencia de sus familiares, lo amenaza diciéndole que si no sale del estado habrá represión. El sacerdote decide salir de nuevo para evitar represalias contra su familia y el movimiento. Se realiza un amplio movimiento nacional en su apoyo, lo que motiva incluso la intervención del secretario de Gobernación. (50)

Por su parte, la CNC mantuvo absoluto silencio durante todo el proceso y organizó una nueva manifestación de apoyo al gobernador cuya figura se vio seriamente deteriorada durante el conflicto. Durante estos acontecimientos se realizaron una serie de manifestaciones al padre Batarse. Dos sacerdotes se manifestaron públicamente en un comunicado pidiendo mayor organización popular y señalando el uso arbitrario de la fuerza pública. Cuatro parroquias suscriben un desplegado de apoyo, un sacerdote firmó una carta abierta a los obispos mexicanos donde solicitaba una declaración oficial sobre la represión y una toma de posición de la jerarquía. El periódico "La Opinión" se convirtió en portavoz fidedigno de los acontecimientos comentando en torno al caso y señalando la influencia positiva del padre.

El 26 de abril de 1977 el párroco es nuevamente encarcelado en Viesca Coah. Arguyendo que había participado en un conflicto de los estudiantes con el sistema de transporte público local; pronto se comprobó que la acusación era falsa y el obispo sale libre. Con este motivo el obispo y el presbítero de Torreón firman un desplegado de protesta.

En el caso de Torreón estamos ante un obispo que permite que los sacerdotes de su diócesis desarrollen diferentes líneas de trabajo pastoral. Sin embargo, cuando las presiones de un sector del presbiterio en contra del padre Batarse y de otros sacerdotes se unen con las

presiones de la burguesía local y el gobierno, a pesar del apoyo que les brindan los sectores populares cristianos y organizados de Torreón y otros estados, el obispo opta por acceder a las demandas de la burguesía local y del gobierno estatal...El factor de la supervivencia institucional entra también en juego. (51)

El despertar sacerdotal, como lo afirmó el padre Maza, se enfrentaba a una autoridad que se negaba a reconocer las inquietudes legítimas del espíritu conciliar.

3.11. LOS ABESINATOS DE LOS SACERDOTES RODOLFO AGUILAR Y RODOLFO ESCAMILLA.

El caso del asesinato del padre Rodolfo Aguilar.

En el caso del asesinato del padre Rodolfo Aguilar se trató del conflicto de un grupo de colonos y la burguesía aliada con el Estado. Tanto en el caso del padre Aguilar como en el del padre Escamilla, ambos se encontraban sólo en su lucha y no con la presencia de un grupo de sacerdotes o religiosos, como en los casos que anteriormente estudiamos.

El padre Rodolfo Aguilar nació en el año de 1948 y fue ordenado sacerdote en 1974, mismo año en que fue nombrado párroco de la colonia "Nombre de Dios" en Chihuahua y donde posteriormente moriría.

EN 1975 encabezó un movimiento de colonos para evitar un despojo. A partir de entonces se forma una organización de colonos, que no dejó de ser hostilizada por 40 empresas y latifundistas urbanos.

En 1976, la organización obtiene la regularización de 500 lotes, pero junto con esto hay una constante vigilancia sobre la colonia y el movimiento. La casa parroquial de la colonia es inundada y se intensifica una campaña de desprestigio del padre Aguilar. La jerarquía ordena tres veces su salida de la colonia. (52)

La Iglesia apareció defendiendo y apoyando a los grupos que

enfrentaban a los colonos en su lucha. En 1977 el obispo le retiró el nombramiento de párroco por tener "alianzas indiscriminadas con grupos y por desviaciones hacia la violencia". No obstante se respetó su decisión de permanecer en "Nombre de Dios", en donde estaba más protegido de las amenazas de muerte que recibía.

El 21 de marzo de 1977 apareció un desplegado del Frente Nacional de Acción Popular (FNAP) dirigido a la clase obrera de Chihuahua en el que se daba cuenta de los logros obtenidos en "Nombre de Dios" y en el que se informaba que el obispo había ordenado al padre Aguilar abandonar a "esta gente"; cuestión que el FNAP no permitía. En el desplegado se responsabilizaba al obispo de la integridad física del sacerdote. Ese mismo día el padre Aguilar fue asesinado en Chihuahua.

La prensa informó que la víctima era del FNAP y había participado en algunas invasiones de tierra. Al día siguiente se realizó un mitin de denuncia por el crimen político. En él participaron: Cristianos comprometidos, Alianza Cívico democrata Juarense, Colonos del Kilómetro 5, PMT, PRT y Frente Estudiantil de Lucha.

El PAN publica el 25 de marzo un desplegado en "El Heraldo de Chihuahua" en el que condenó el crimen y exigía al gobierno su esclarecimiento. El 26 de marzo el FNAP distribuyó un documento mimeografiado en el que manifestó que :

El padre Aguilar había luchado junto con los colonos por un pedazo de tierra para construir sus viviendas y mejorar sus condiciones de vida (53)

También expresaron su temor de ser reprimidos por el Estado. El 25 de marzo en el "El Heraldo de Chihuahua", el arzobispo firmó un documento sin su clero , en el que protestó por el crimen del sacerdote.

Este silencio podría explicarse por la precariedad de la situación jurídica de la Iglesia en México, ante la cual se considera que el asesinato de un sacerdote no es motivo suficiente para enfrentar al Estado, aunque también cabe la posibilidad de que si bien la jerarquía no aprueba el asesinato, por lo menos esta de acuerdo con el Estado y los sectores de la burguesía en rechazar el trabajo del padre Aguilar. (54)

El gobierno ofreció una investigación exhaustiva que nunca dió resultados, o bien estos no se dieron a conocer.

El caso del asesinato del padre Rodolfo Escamilla.

Rodolfo Escamilla fué asesinado el 27 de abril de 1977, el mismo año en que fué asesinado Rodolfo Aguilar; había recibido amenazas de muerte por sus actividades. De 1946 a 1952 trabajó como párroco de Tlalpujahua y Zacapu en Michoacán y en Celaya Guanajuato, donde realizó trabajo con obreros, concientizandolos y ayudandoles en su organización. En la fábrica "Viscosa" de Celanese construyó el primer sindicato independiente. Los arzobispos de México y Morelia lo obligan a salir de su trabajo diocesano y lo autorizan a trabajar con el padre Pedro Velázquez en el Secretariado Social Mexicano (SSM).

En el bajo crea cooperativas, promueve sindicatos independientes, ligas campesinas y la Juventud Agraria Católica (JAC), con el fin de formar líderes y organizaciones cristianas (en 1960 funda la Juventud Obrera Católica JOC y debe soportar toda la crisis de la JOC-ACO-Frente Auténtico de Trabajo, ante la jerarquía). Trabaja después en acciones en el plano sindical dentro de instituciones gubernamentales, en la Cruz Azul Hgo; Laguna Oaxaca y Malpaso Chis. Varios años antes de su muerte le retiran las licencias para el ejercicio sacerdotal. 6 meses antes de su muerte se desvincula del SSM, a fin de vincularse a la organización de un sindicato del D.F. (55)

Hay datos que permiten afirmar que el padre Escamilla en los últimos años de su vida no participó en ningún partido político u

organización armada. Su trabajo más bien se orientó hacia fines organizativos. Cuando fué asesinado -los obispos reunidos en asamblea ordinaria- guardaron silencio sobre lo acontecido; En el nivel de organismos oficiales del episcopado sólo La Comisión Episcopal de Pastoral Social y Cáritas lamentaron publicamente el asesinato. 50 sacerdotes de la segunda zona del arzobispado de México protestaron publicamente por el asesinato, al igual que 125 jesuitas. Se publicó también un desplegado de protesta firmado por Secretariado Social Mexicano, Iglesia Solidaria, Centro de Estudios Educativos, Cáritas de México, Movimiento de Trabajadores Católicos, Juventud Obrera Católica, Centro Nacional de Misiones Indígenas, Centro de Reflexión Teológica, Centro Coordinador de Proyectos Ecueménicos, grupo de 50 sacerdotes religiosos de la región norte del país, Promoción comunitaria de Cd. Netzahualcóyotl, Centro Regional de Informaciones Ecueménicas, Presbiterio de la diócesis de Sn Cristobal de las Casas, 4 comunidades de jesuitas de la Cd, de México y 15 sacerdotes de la VII zona del D.F.

El 4 de mayo de 1977 "El Sol de México" publica entrevistas a los pobladores del pueblo de La Troje (Km. 15 carretera a Toluca) en los que éstos afirman "vino a enseñarnos la colaboración a todos, nunca habló mal del gobierno; organizó la defensa de los derechos de los colonos por la propiedad de la tierra.

Se organizó una peregrinación y misa en la Basílica de Guadalupe para protestar por el asesinato del sacerdote. Asistieron miembros de las comunidades de base, organizaciones de colonos, sacerdotes y religiosos. Varios editorialistas de Proceso y de periódicos nacionales comentaron el suceso. Sin embargo, todas las protestas, débiles unas, enérgicas otras, resultaron impotentes. Las investigaciones de ambos crímenes- si es que

algunas se hicieron- nunca dieron con los criminales. (36)

A estos hechos habría que agregar muchos otros como el cateo en septiembre de 1977 de la casa de los jesuitas, anexa a la Iglesia de los Angeles en la colonia Guerrero, donde varios jesuitas fueron amenazados con posteriores represalias; El allanamiento de las oficinas del Centro Nacional de Comunicación Social y el requisamiento de sus archivos el 7 de julio de 1977; el allanamiento de la Comisión Episcopal de Pastoral Indígena de la Conferencia Episcopal Mexicana en marzo de 1978 y el ataque a balazos contra el sacerdote que conducía el automóvil de monseñor A. Lona obispo de Tehuantepec Oaxaca, cuando se dedicaba a auxiliar a las comunidades indígenas del Istmo.

Estos hechos no son aislados, sino que más bien responden a la lógica histórica de los acontecimientos, caracterizados por una mayor participación de cristianos en los movimientos populares autónomos, dado que los partidos políticos tradicionales no satisfacen la definición de un movimiento popular autónomo y combativo.

3.12. EL MOVIMIENTO DE LIBERACION EN CUERNAVACA.

En "el movimiento de liberación" en Cuernavaca destaca la participación de su obispo monseñor Méndez Arceo, quien tuvo un cambio hacia posturas más avanzadas desde el Concilio Vaticano II. Este cambio fue debido a su relación con nuevas corrientes teológicas; el establecimiento del Centro Interamericano de Documentación (CIDOC) por Iván Ilich y del monasterio benedictino de Gregorio Lemercier. En ambos centro confluyeron nuevas ideas traídas por clérigos extranjeros que se establecieron en su diócesis.

En Cuernavaca a principios de los 70's, bajo la tutela del obispo

Méndez Arceo, el prior benedictino belga Gregorio Lemerrier, estableció un convento donde se pretendía llevar una vida monástica más auténtica, tomando como herramienta al psicoanálisis para resolver los problemas que afectaban a la personalidad religiosa de los monjes, (vocaciones religiosas aparentes, neurosis, homosexualismo); Ivan Ilich, teólogo filósofo e historiador austriaco, funda el Centro Intercultural de Documentación (CIDOC) el Centro Pastoral para América latina, con el fin de preparar misioneros extranjeros para otras regiones del continente. Además de la enseñanza del español, el centro introducía a los futuros misioneros en la cultura latinoamericana con cursos sobre la realidad política, económica, histórica y cultural de la región.

Por esta razón, aún antes de que estallara la crisis, este centro fué visto por el conjunto de la Iglesia mexicana como nocivo y algunos obispos prohibieron a sus sacerdotes acudir a los cursos del CIDOC. (57)

En enero de 1967 Ilich publica un artículo "El lado sombrío de la caridad" en el que denunciaba el aspecto colonizador de la tarea misional. Posteriormente en julio publica "El clero: Una especie que desaparece". En él planteaba la necesidad de destruir la burocracia eclesíastica (1'800,000 empleados de tiempo completo) para que surgiera una Iglesia renovada.

Méndez Arceo es prácticamente el único obispo mexicano que ha mantenido una constante actividad pública a través de medios de comunicación social, homilias, y acciones denunciando injusticias sociales tanto nacionales como internacionales. Se ha expresado en tribunas como Correo del Sur, Siempre, Proceso y El Excelsior. Se le ha acusado de marxista, de coincidir con el comunismo internacional, de haber participado en el movimiento "Cristianos por el Socialismo",

de apoyar experiencias negativas (Ilich, Lemerrier, Tlayacapan) ser sedicioso, involucrado en secuestros etc. En 1972 el obispo fué atacado por la CTM acusado de adoctrinar movimientos ilegales, a lo que respondió a Fidel Velazquez que "ni patronenes ni obreros son todos buenos o malos; es el sistema el que es malo" (58)

En 1976 monseñor Méndez Arceo participa en un diálogo público con representantes del PCM sobre "Pluralismo Ideológico, cristianismo, marxismo y cambio social". En 1977 habla de la posibilidad de una participación de los cristianos en el PCM por coincidencia de objetivos. Ambos hechos son ampliamente comentados en la prensa nacional y suscitan debates a favor y en contra de esta postura.

En febrero de 1978 el obispo de Cuernavaca viaja a Cuba y se entrevista con Fidel Castro. A su regreso a México en una entrevista de prensa (uno más uno, 13 feb. 1978) y en una homilía (19 feb. 1978) plantea la necesidad de defender a Cuba "del imperialismo circundante" y de incrementar el diálogo entre marxistas y cristianos. El 12 de febrero de 1978 se publica en el "uno más uno" la declaración conjunta de Sergio Méndez Arceo VII obispo de Cuernavaca, Ernesto Cardenal de Nicaragua y Alfonso Comín del Comité Ejecutivo del Partido Comunista de España y del Partido Socialista Unificat de Cataluña, en el que plantean que las revoluciones socialistas que se están llevando en el mundo, constituyen el gran reto de la Iglesia contemporánea. Este reto hace necesario el debate que posibilite la alianza estratégica entre cristianos y marxistas.

Durante la reunión semanal que efectuó la oficina de prensa del Episcopado mexicano, ésta entregó a los medios de comunicación un documento firmado con fecha 9 de marzo de 1978 en el que declararon que en esos momentos de confusión por los pronunciamientos de Méndez

Arceo -aparecidos en "El Excelsior" (20 de feb 1978) y "Proceso" (13 de febrero)-"La vida cristiana nacía, se nutría y sostenía de la Buena Nueva proclamada por nuestro Señor Jesucristo y los sacramentos. Que El Evangelio no estaba ligado con ninguna ideología o sistema económico, y finalmente postulaban, que el marxismo era incompatible con la fe cristiana. Al día siguiente apareció la noticia en los periódicos.

A diferencia de lo que ocurrió en la mayoría de los casos suscitados en México, un gran número de gente incluyendo a la diócesis apoyó a su obispo.

Ante la declaración del Consejo de Presidencia que aparece como una desautorización oficial de la CEM al obispo de Cuernavaca, varios grupos de personas e instituciones intraeclesiales -Centro de Reflexión Teológica, Secretariado Social Mexicano, Prebiterio de Cuernavaca, Religiosos de Cuernavaca (11 congregaciones), y varios grupos de personas y comunidades de religiosos manifiestan su adhesión al obispo en cartas y documentos dirigidos al consejo de la presidencia de la CEM; en ellos expresan por una parte, su preocupación por el procedimiento usado para criticar al obispo: la opinión pública, no haber dialogado previamente con él (éste, de hecho, se enteró de la declaración por un periodista) y el hecho de basar la declaración en informaciones de prensa, algunas de las cuales habían sido tergiversadas y el obispo ya había pedido que fueran rectificadas. (59)

Posteriormente se comentó en varias editoriales de la prensa nacional la declaración del Consejo de Presidencia. Las notas se centraban en la desautorización del obispo. La declaración se distribuyó como volante el domingo de Ramos en las Iglesias del D.F. Cuernavaca y Chihuahua con un encabezado agregado: "Méndez Arceo desautorizado por el episcopado mexicano. Marxismo y fe cristiana incompatibles". El mismo volante se publicó con inserción pagada en

tres periódicos del D.F. al menos, sin firma del responsable de la publicación, lo que permite suponer que fué publicada por el consejo de la presidencia. A pesar de que se le pide a dicho consejo en varias oportunidades que rectifiquen éste equivoco, nunca lo hace publicamente. Muy por el contrario el arzobispo primado de México y el vocal del consejo de presidencia en declaraciones a la prensa reafirmaron el contenido de la declaración y la conveniencia de haberla publicado para evitar confusión en los fieles por las acciones y declaraciones de Méndez Arceo. En abril de 1978 en una reunión del comité episcopal de Mérida, se presentó un informe en el que se ratificaban todos los puntos del 9 de marzo de 1978. Se trató de un episcopado mexicano antimarxista, poco dispuesto a aceptar la disidencia y el diálogo intra y extra eclesial, lo que es verificado en el "uno más uno" del 25 de mayo de 1978, en el que una carta del cardenal Baggio al cardenal Salazar, presidente de la CEM, le comunicaba la complacencia del Papa Paulo VI por la declaración, y alababa la actitud asumida por el consejo de la presidencia de la CEM.

Treinta años después de su designación como VII obispo de Cuernavaca don Sergio Méndez Arceo, 75 años de edad, entregaba la diócesis a su nuevo sucesor, monseñor Juan Jesús Posadas, el 15 de marzo de 1983.

El 3 de enero de 1983 el diario vaticano "L'Osservatore Romano" publicaba las provisiones por medio de las cuales Juan Pablo II aceptaba la renuncia al gobierno pastoral de la diócesis de Cuernavaca, presentada por Sergio Méndez Arceo, 8 días antes de cumplir 75 años en apego al decreto conciliar "Christus Dominus" y al motu proprio "Ecclesiae Sanctae" de Pablo VII, que establecen esa edad como máximo para ejercer el episcopado. Su sucesor había sido una

figura neutra desconocida en el episcopado mexicano "siendo ubicado como un hombre que apoya a los pobres sin comprometerse. Es decir es un centrismo abstracto".

El día de la ceremonia de transición la catedral de Cuernavaca se transformó en el escenario de una jornada de forcejeo y pugna política entre dos concepciones de vivir y practicar la fe.

La derecha religiosa, a través del grupo de choque denominado Movimiento Universitario Católico Sempër Fidelis, sucesor de la organización anticomunista MURO (Movimiento Universitario de Renovadora Orientación), convirtió el acto de transición episcopal en una especie de toma de la catedral por los grupos tradicionalistas. (60)

A esto contribuyó la presencia de los más altos representantes de la Iglesia jerárquica monseñor G. Prigione y el cardenal Corripio, principales responsables de la línea conservadora y centrista en México. El primero se encargó de recordar la ortodoxia repitiendo las palabras del Papa que había declarado en Centroamérica sobre la autoridad del obispo "Sin el que no hay diócesis o Iglesia local... a lo sumo podrá haber una secta o camarilla, pero no Iglesia católica."

Monseñor Posadas pronunció un discurso piadoso que contrastó con el realismo de la Iglesia de Cuernavaca. M. Concha Malo lo calificó de la siguiente manera:

Mostró una manera muy distinta de vivir la fe, intimista, abstracta, desencarnada de la realidad concreta. Muy significativo fue el hecho de no haber dicho una palabra para las Comunidades Eclesiales de Base de Cuernavaca, aunque efectivamente rescató algunos valores de la diócesis de Cuernavaca, desde el grito justiciero de tierra y libertad hasta la huella profunda que dejaba Sergio Méndez Arceo en la fisonomía de la diócesis. (61)

El desarrollo de la pastoral de Méndez Arceo se vió favorecido por el tipo de población del Estado de Morelos, en donde una buena

parte de sus habitantes se dedica a la agricultura y donde existe una fuerte tradición zapatista que absorbe sin problemas la nueva pastoral. Lo mismo ocurre con los sacerdotes de su diócesis quienes siguen los lineamientos episcopales por su relación directa con el desarrollo de la diócesis. Ha pesar de que los ataques que recibió Sergio Méndez Arceo fueron de los más duros, también contó con un amplio apoyo.

Han salido en su defensa, en bloque, los sacerdotes y religiosos que trabajan en la diócesis y las organizaciones eclesiales locales, cuya adhesión a sido evidente. La acción de estos sectores rebasa el ámbito eclesial, de tal manera que la vinculación con las organizaciones políticas ha aumentado la capacidad de resistencia contra los ataques de dentro y fuera de la Iglesia. (62)

3.13. EL COMPROMISO DE LOS OBISPOS DEL PACIFICO SUR.

Los obispos de la región del Pacifico Sur han sumido una línea de compromisos y actividades bastante diferente a la de la Iglesia tradicional. Concientes de la crisis y de un modelo de Iglesia insertada en el modelo capitalista han establecido una estrategia y actuación vinculadas con las organizaciones populares obrero-campesinas en el suroeste de México. Ellos afirman ser:

Grupos cristianos en favor de un cambio de estructuras que cuentan con apoyos externos limitados, puesto que su proyecto de sociedad es opuesto al vigente. (63)

Se manifiestan contrarios a reproducir en su diócesis la estructura autoritaria de la Iglesia y se manifiestan tanto en sus acciones como en documentos por un compromiso radical con los sectores explotados de Oaxaca y Chiapas.

El 12 de diciembre de 1977 en un documento de trabajo hablan

denunciado el sistemático y gravísimo deterioro del nivel de vida, de las condiciones sociales y culturales que sufrían las comunidades indígenas y campesinas. El documento "Nuestro compromiso con los Indígenas y campesinos de la Región Pacífico Sur" hace en su primera parte "una aproximación a los problemas del campo": desnutrición, desempleo, consumismo, manipulación, represión de las luchas campesinas, fortalecimiento del sistema vigente, explotación de la mano de obra barata de indígenas y campesinos. En la segunda parte: "Significado del Proceso Actual", se hace una crítica de los aspectos negativos de la práctica pastoral de la Iglesia y del genocidio llevado a cabo por el proceso económico y político. En la tercera parte: "El compromiso de los cristianos", se denuncia el empobrecimiento de los indígenas y se exige un cambio. En la última parte "Lineas pastorales", los obispos se comprometen en participar en el esfuerzo por transformar los modelos de vida y se comprometen con los indígenas y campesinos, sus principales agentes por liberar. En la navidad de 1979 dieron un mensaje en el que hablaron del pobre y del creyente:

Al celebrar esta alegría de la fraternidad navideña, nuestro corazón se entristece al ver el rostro de los indígenas y campesinos de la región, marcados por el sello de la pobreza extrema [...] es una realidad escandalosa que debe ser condenada como antievangélica porque las masas de la población están abandonadas en un innoble nivel de vida y a veces tratadas y explotadas duramente. (Juan Pablo II, Discurso a los indígenas y campesinos en Cuilapan, Oax.) Todo esto merece de parte de Dios un reproche. El creó el mundo y al hombre para que viviera como un pueblo de hermanos disfrutando de las maravillas del mundo... El pecado escondido en esta realidad nos cuestiona a todos. La presencia de los pobres es un signo que reclama la necesidad de la conversión que tenemos nosotros como Iglesia. Frente a esta situación de pecado, el Señor irrumpe en la historia haciéndose hombre y presentándose como el salvador del pecado...

La Iglesia [...] tomando en cuenta que el pobre es portador de una alternativa social más justa, hace hoy nuevamente la opción preferencial por el pobre (Puebla 1134-1165)...[que] debe llevar a establecer una sociedad más humana, más divina, más fraterna, más justa y libre.. (64)

El 25 de diciembre de 1980 se manifestaron en un documento titulado "Sobre la Esperanza de los Pobre" y nuevamente lo hicieron el 12 de octubre de 1981 con una "Carta Pastoral" dedicada a conmemorar los 450 años de las apariciones de la Virgen de Guadalupe. En ambas ocasiones se confirmó el compromiso ya anteriormente contraído. Pero no sería sino su documento "Vivir Cristianamente el Compromiso Político" el más importante y grande de cuantos se hayan dado a conocer. El documento firmado en Pinotepa Nacional Oax. el 19 de marzo de 1982, apareció en la coyuntura de las elecciones presidenciales de ese año. En él no se excluían ni se satanizaban los programas y estructuras de participación política de los partidos de izquierda, por el contrario, se pedía un cambio:

Nosotros consideramos que la situación que vivimos es escandalosa y que no hemos llegado a ella por pura casualidad; esta situación es el resultado de una acción deliberada en favor de un determinado modelo social de desarrollo que no garantiza la justicia ni la participación de todos en los bienes, en las decisiones, y en la cultura. El poder está prácticamente en poder de un sólo partido. Y aún cuando se tuviera la mejor voluntad, se cae inevitablemente en rigideces, imposiciones, corrupción y violencias... Posteriormente agregaba un discurso en el que se proponían soluciones radicales... El pueblo toma conciencia y emprende acciones en las que va descubriendo sus posibilidades históricas...El pueblo concientizado y organizado se presenta hoy más que nunca como un potencial próximo al cambio... 'De hecho se requieren remedios profundos para males profundos; no son suficientes las medidas que tratan de corregir los excesos del capitalismo, cuando en el fondo se sigue

viviendo en el materialismo, en la explotación y la exclusión de los demás del uso de los bienes a través de una mal entendida propiedad privada [...] No podemos negar que los hombres están divididos por muchas causas -entre ellas lo económico-, que hacen que se enfrenten unos a otros... [y que] la propiedad de los bienes de producción forma parte central del capitalismo y de la ideología de muchos partidos... La acumulación de la propiedad privada los demás haciendo a unos cada vez más ricos a costa de otros cada vez más pobres. Respecto al derecho de propiedad privada la tradición cristiana no ha sostenido nunca este derecho como absoluto e intocable, al contrario, siempre lo ha entendido en el contexto más amplio del derecho común de todos a usar los bienes de la entera creación. (65)

3.13.1. OAXACA.

Son bien conocidos los pronunciamientos del obispo A. Lona y su presbiterio denunciando los problemas sociales que afectan la región, las matanzas de campesinos, el degradante nivel de vida de los pobladores, los despojos de tierra, los refugiados centroamericanos, el abuso del poder y su apoyo a la Coalición Obrero-Campesina-Estudiantil del Istmo (COCEI). Razón por la cual ha sido objeto de constantes difamaciones y calumnias de los grupos regionales económicamente poderosos, quienes se han manifestado en su contra por medio de altoparlantes, volantes, mítines, escritos en periódicos oaxaqueños como "El Imparcial" "El Sol" y "El pulso de Oaxaca" y aún en revistas de circulación nacional como "Impacto" y "Tesis". Las agresiones en su contra han ido aún más allá. El 9 de febrero de 1983 fué incendiado por segunda vez el salón de reuniones del Centro Diocesano de Pastoral, fué apedreada la casa del Obispado y se pretendió implicar a monseñor Lona en los asesinatos del subdirector y una secretaria de la Preparatoria número 4 de Tehuantepec, acusándolo de ser el autor intelectual del crimen, lo que posteriormente sería demostrado como una falsedad. No obstante...

El obispo Lona ha encontrado un ambiente propicio para lograr la cohesión del clero y los grupos de laicos, pues ante la radicalización de las organizaciones políticas del Istmo, el tipo de pastoral se adecua al tipo de trabajo que éstas desarrollan. (66)

El obispo ha participado activamente en los conflictos de los indígenas de Llano de Santiago en la zona zapoteca de la sierra, de San Miguel Chimalpa en la zona zoque, de San Miguel Tenango en la zona Chontal; en el impulso y apoyo para la creación de cooperativas de producción y consumo en solidaridad con los refugiados de Centroamérica. Es por estos motivos que es reconocido y apoyado por diversas personas en toda la República.

Frecuentemente son enviadas desde toda la República decenas de cartas de apoyo al obispo, destacando su activa participación en las luchas campesinas e indígenas y su apoyo crítico al primer ayuntamiento popular elegido en Juchitán Oaxaca. (67)

3.13.2. CHIAPAS.

Samuel Ruiz obispo de San Cristobal de las Casas Chis. se pudo percatar de los problemas que vivían los indígenas al tener un contacto más directo con ellos. Su desempeño como encargado de la pastoral indígena en el CELAM en la época en que éste organismo difundía una pastoral "liberadora", lo llevó a asimilar el nuevo pensamiento teológico de "compromiso con el pobre". Desde entonces ha sido el principal promotor del Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas (CENAMI), que ha sido apoyada por equipos interdisciplinarios formados por él mismo lo que ha contribuido a la cohesión de su clero.

Su trabajo de organización y concientización según M. Concha Malo ha beneficiado a más de 450,000 indígenas (68)

Las matanzas de Wololchán y Tzacucum, y las sangrientas incursiones de los Kaibiles en los campamentos de refugiados gautemaltecos, que han entrado en número superior a los 80,000, han radicalizado la actuación profética (anuncio-denuncia) del obispo y sus equipos en defensa del proceso popular emprendido por las comunidades campesinas e indígenas. Esta situación ha hecho que monseñor Samuel Ruiz tenga una activa presencia en la vida pública nacional, aportando constante información sobre lo que ocurre en la frontera sur y mostrando una excepcional solidaridad con los refugiados centroamericanos. (69)

Tales actividades han traído como consecuencia actos de provocación, investigación y hostigamiento sobre la diócesis. El 17 de febrero de 1982 agredieron a los maristas de Comitán Chis. sirviendo de pretexto para una exhaustiva investigación sobre sus actividades.

En varias ocasiones la diócesis ha tenido que emitir comunicados de protesta en vista de las calumnias, presiones y amenazas de las que han sido objeto por parte de los que viven de la explotación de los indígenas y desposeídos que se molestan de la acción de estos cristianos comprometidos.

3.14. LA POSTURA DE LA IGLESIA FRENTE AL CONFLICTO CENTROAMERICANO.

Desde 1979 con ocasión de la Guerra de liberación de Nicaragua surgieron dos posturas bien definidas en cuanto al respaldo y la actuación en torno a este conflicto. Por un lado, los grupos eclesiales de base, Secretariado Social Mexicano, Juventud Obrera Católica, Centro de Reflexión Teológica, y algunos obispos que se solidarizaron moral y materialmente con la lucha revolucionaria. Por otro lado la jerarquía y el CELAM que actúan con indiferencia, desconfianza y aún con hostilidad. Para ellos la Iglesia debe cumplir con su misión por encima de los conflictos sociopolíticos, trabajando por la "paz" (equivalente de hecho al orden establecido, o dicho de

ota manera, la paz de sólo algunos). Durante los trabajos de enero a febrero de 1979 en Puebla, el secretario del CELAM cerró totalmente sus puertas a la problemática Centroamericana con el propósito de mantener una "Iglesia políticamente neutra". Pero semanas antes ya había calificado de "terrorista" y "antievangélica" toda acción revolucionaria que tratara de enfrentar la violencia institucionalizada. La presencia de innumerables sacerdotes, laicos y comunidades religiosas en el conflicto centroamericano disgustó enormemente a los dignatarios conservadores del CELAM.

Por otra parte, el CELAM se negó a presentar los informes de las delegaciones episcopales de El Salvador y Nicaragua, encabezadas por monseñor Oscar Arnulfo Romero y monseñor Manuel Salazar en los que narraban la grave situación de sus países. A pesar de todo un buen grupo de obispos latinoamericanos reunidos en Puebla mandaron sus cartas de solidaridad a ambas naciones. Entre las firmas destacaron la de dos obispos mexicanos: J. Llaguno y M. Talamás.

Posteriormente asesinarían al arzobispo de San Salvador, monseñor O. Arnulfo Romero. Varios obispos mexicanos asistirían al sepelio; entre ellos el delegado papal, monseñor Corripio Ahumada. Al Frente de la catedral se sucedieron una serie de actos criminales. El 30 de marzo, los obispos Samuel Ruiz y Sergio Méndez Arceo, junto con una docena de prelados de otras nacionalidades firman una carta de denuncia por los sucesos ocurridos. Por su parte Corripio Ahumada afirmó de no haberse percatado de los sucesos.

El delegado papal, monseñor Corripio Ahumada a su regreso a México declaró no haber presenciado los actos de provocación y represión sucitados durante la misa presidida por él, con un saldo trágico de 80 muertos.

(70)

Pese a las ambigüedades de la Conferencia Episcopal Mexicana, Méndez Arceo junto con otros obispos, entre los que destacan los del Pacífico sur, han mantenido una actitud solidaria con los pueblos centroamericanos en lucha. Méndez Arceo ha estado al frente del "Comité Cristiano Monseñor Oscar A. Romero; en eventos como los organizados por el Tribunal Permanente de los pueblos y en El Frente Mundial de Solidaridad con el pueblo salvadoreño; aún después de su retiro a asistido a eventos de solidaridad.

Por su parte los obispos de la región del Pacífico Sur han mantenido su compromiso de solidaridad.

También han mantenido [los obispos del Pacífico Sur] una actividad de permanente compromiso en la solidaridad, con los más de 100 mil refugiados guatemaltecos que han entrado a territorio mexicano -800 Km. de frontera- a raíz de la represión sistemática desarrollada por el depuesto general Efraín Ríos Montt contra las comunidades indígenas.

(71)

En ocasión de la visita de los obispos del Pacífico Sur al campamento de refugiados en la Sombra Chis. firmaron un comunicado el 27 de febrero de 1982, en el que denunciaron "las deplorables condiciones en que se encuentran los refugiados" como consecuencia de la represión del ejército guatemalteco y solicitaron al gobierno acrecentar su actitud generosa con los refugiados.

En abril de 1983, ante el recrudecimiento de las matanzas perpetradas por el ejército guatemalteco contra la población civil, el vocero del episcopado M. Talamás C. planteó que era necesario "dar a la revolución nicaragüense una oportunidad para demostrar que podía llevar a cabo sus proyectos y que Estados Unidos debería salir de esa región".

Las matanzas del ejército guatemalteco habían llegado hasta el

grado de penetrar en el territorio mexicano, para acribillar en su parroquia al padre Hipólito Cervantes Arceo, quien desarrollaba gestos de solidaridad con los refugiados.

Contraria a esta posición del CEM existía otra que tras un pretendido "plan de ayuda" convocado a través del arzobispado de México para realizar en toda América latina una "Jornada de oración y solidaridad eclesial con Nicaragua" (15-17 de agosto de 1980), lo que perseguía en realidad era desprestigiar la dirigencia sandinista.

[El plan de ayuda era] Todo un proyecto de intromisión en los asuntos internos de la Iglesia de Nicaragua, que de 1981-83, fué acompañada de una sistemática campaña de desprestigio contra la revolución y dirigencia sandinista. (72)

El objetivo de la desestabilización de Nicaragua por parte del CELAM -en palabras de monseñor A.López Trujillo- era impedir la "marxización de la región, pues si centroamérica cayera en garras del comunismo seguiría el resto del continente."

Los enemigos eran: Las Comunidades eclesiales de base, la Confederación Latinoamericana de religiosos (CLAR) y la Teología de la Liberación. En tal campaña se ubica la visita del Papa Juan Pablo II a Centroamérica (2-9 marzo de 1983) que estuvo presidida por un "Informe sobre Centroamérica" que fué elaborado por el CELAM y por secretarios de las conferencias episcopales de Brasil, Venezuela, República Dominicana y México. En este informe tuvo una destacada participación monseñor Genaro Alamilla. En el informe incluso se llegó a pedir un cambio en el rumbo de la política exterior de México (73). En esta campaña de satanización también contribuyó el delegado apostólico en México, Gerónimo Prigione quien por un lado apoyaba las propuestas de paz propuestas por México para la región a través de Contadora y por

otro condenaba a los movimientos insurgentes.

Una importante respuesta a estas maniobras fué la carta que un centenar de teólogos y sacerdotes de México dieron al papa cuando visitó Centroamérica.

Somos herederos de la primera revolución social del mundo que, con el sacrificio de más de un millón de compatriotas muertos, buscó la justicia social para todos. Hoy los más críticos de nuestro sistema reconocen con razón haber frustrado sus objetivos. La hemos dejado empantanar en los mecanismos materialistas del capitalismo. Nuestra Iglesia no está exenta de culpabilidad en ello. Contribuyó a la frustración de nuestra revolución por temor al comunismo. El futuro de nuestros pueblos latinoamericanos se juega en Nicaragua, porque allí se juega la posibilidad de un modelo de desarrollo autónomo, se juega allí la posibilidad de una Iglesia comprometida y participante en la búsqueda de un proyecto propio del pueblo. México, basado en su propia lucha histórica, nacionalista, anticolonialista y antiimperialista, ha tomado oficialmente una posición activa y solidaria con los pueblos centroamericanos que buscan su liberación...

(74)

3.15. LA POSTURA DE LA IGLESIA FRENTE A LAS ELECCIONES EN MEXICO.

A partir del surgimiento de una nueva línea pastoral dentro de la Iglesia católica se han dado una serie de divergencias que muchas veces se enfrentan. El sector tradicionalista actúa de una manera y los grupos vinculados a la "teología de la Liberación" de otra totalmente contraria.

En las elecciones federales de julio de 1979 el obispo de Querétaro delineó el sentido en el que un católico debería votar al señalar que todo partido de tendencia comunista tenía una inspiración marxista y que en consecuencia un católico no debía otorgarle su apoyo.

Después de febrero de 1980 cuando existieron debates en la LI

Legislatura con el fin de legalizar el aborto, se abrió nuevamente la expectativa nacional de integrar nuevamente los sacerdotes a la participación política. Desde el inicio de 1977 el PCM expresó su convicción de que una libertad política debería incluir a los ministros de los diferentes cultos en lo individual. Ya con motivo del asesinato de monseñor O. A. Romero en El Salvador, la jerarquía expresó sus inquietudes políticas acerca de su participación en la vida pública.

El 2 de abril, se efectuó una peregrinación y una misa organizada por comunidades cristianas a las que concurrieron diversos grupos de izquierda encabezados por el PCM.

El acto fue considerado como un acto realmente sorprendente y, por la derecha política y eclesial, como un acto de oportunismo político de ese partido. Días después, G. Alamilla, en nombre de la CEM, advirtió que los preladados rectificarían el rumbo y que la Iglesia haría política para establecer en el país un sistema que tome en cuenta al hombre y no vaya hacia el repugnante capitalismo o detestable comunismo. (75)

El 14 de abril de 1981 la Iglesia definió su deseo de participar en la política. Los obispos afirmaron que "La Iglesia no tenía interés alguno en participar en la política partidista; pero que aspiraba a que el Estado le diera a la Iglesia el reconocimiento jurídico retomando la legislación correspondiente (76). El presidente de la Comisión Episcopal de Educación y Cultura, Javier Lozano B. considerado uno de los obispos más conservadores y próximos a Corripio Ahumada afirmó que tales acciones eran necesarias para evangelizar a los miembros del ejército (77). La intensidad del debate terminó luego de conversaciones que tuvo el secretario de Gobernación con el cardenal Corripio en las que se trató la reafirmación de la separación

Iglesia-Estado.

Durante la campaña electoral de Miguel De la Madrid (1981-1982), se entrevistó con casi todos los obispos durante su gira, pero a diferencia de José López Portillo, Miguel De la Madrid lo hizo en condiciones más críticas para la nación.

El 9 de septiembre de 1981 el consejo episcopal de la CEM emite un mensaje al pueblo de México sobre "El Proceso Electoral". En él, se exhortó a los católicos para que participaran activamente en la acción política y en los asuntos públicos de la nación como una exigencia ineludible de la fe. El comité episcopal hacía una distinción entre La política del bien común donde la Iglesia debería estar presente y "La política de partido".

Exhortamos a nuestros compatriotas -dicen los obispos- a no caer en cierta actitud negativa, lamentablemente no infrecuente, que consiste en instrumentalizar esta coyuntura política en beneficio personal, entragándose -con excesiva anticipación- a la especulación y a la maniobra... El voto es una forma elemental y privilegiada de participación ciudadana en la vida pública. Para todos los que tiene la capacidad legal el ejercicio del voto a de ser considerado como obligatorio en conciencia... Por parte del Estado debe garantizarse a los ciudadanos la libertad plena en el ejercicio de su derecho a elegir... La Iglesia no tiene partido propio, con ninguno se compromete, y respeta plenamente el sano pluralismo en el juego democrático de los partidos. Los católicos son libres en sus opciones políticas, sin más límites que las exigencias de la fe y los principios del evangelio. (78)

En ese contexto Arnoldo Martínez Verdugo, candidato del Partido Socialista Unificado de México (PSUM), hizo hizo en Taxco Gro. un llamado "a los trabajadores cristianos y a los trabajadores marxistas a luchar unidos por la transformación revolucionaria del país". Al culminar la campaña del PSUM en diciembre de 1981, Martínez Verdugo

afirmó que los socialistas no podían ser enemigos de los cristianos, quienes desde hacía más de 1000 años han luchado contra la opresión, por el contrario los únicos que han perseguido a los cristianos han sido los grupos de la burguesía como sucedió en la crisis de 1926-29 que provocó la guerra cristera, -Concluyó-. México experimentará cambios profundos sólo cuando se de el encuentro entre cristianos y socialistas "sólo cuando unos y otros se den la mano marchen juntos y pongan por delante todo aquello que los une". (79)

Posterior a esto reaccionó violentamente el clero. El secretario de la CEM, monseñor Alamilla acusó al PSUM de violar las leyes "por servirse de lenguaje cristiano y de textos católicos para hacer propaganda", lo que calificó de deshonesto y contrario al artículo 130 constitucional. El obispo auxiliar de la Cd. de México definió al marxismo-leninismo como una doctrina social incompatible con la doctrina de la Iglesia católica, y advirtió que se llamaría la atención a los sacerdotes que se comprometieran con algún partido político (80).

A partir de entonces la disputa entre clero y PRT, PSUM, PMT fué subiendo de tono.

Al día siguiente de las declaraciones de Alamilla, José Ramón Enriquez, Miembro del círculo de estudios cristianos-marxistas Alfonso Comín y del comité del PSUM en el D.F., negó que su partido violase la constitución y la LOPPE y señaló su facultad de dirigirse al pueblo de cualquier credo. A su vez informó que los miembros del círculo propusieron a la jerarquía un diálogo abierto con la directiva del PSUM para discutir los problemas ideológicos entre ambas doctrinas. (81)

La cúpula eclesiástica no respondió a este llamado; por el contrario el secretario del episcopado llamó a estrechar filas en torno al ejecutivo y posteriormente declaró que el " marxismo

leninismo se frota las manos ante nuestros problemas y fomenta el desorden, las protestas violentas, a fin de implantar por todos los medios posibles el terrorismo". Esto propició que el PSUM sacara un documento oficial titulado "Cristianos a votar por el PSUM, a luchar unidos", firmado por el Círculo de Estudios Cristiano-Marxistas y dado a conocer a fines de abril. En el documento de 14 puntos el PSUM afirmó no promover el ateísmo, ni la lucha contra la religión, y recordó que los cristianos no pueden apoyar al capitalismo repetidamente condenado por la Iglesia. Estos son los 14 puntos del documento:

- 1.- El PSUM lucha por un socialismo que define sin titubeos la libertad de conciencia y el derecho a profesar o no una religión.
- 2.- El cristianismo es un mensaje liberador para los pobres por la justicia y la paz, y por lo tanto no tiene por qué ser instrumento que obstaculice la defensa de los humildes, las acciones de éstos por la satisfacción de sus demandas, ni tiene por qué ser sostén político del capital, como pretende la posición que ante las elecciones condena el voto por los partidos de la clase obrera.
- 3.- Es necesario que los socialistas reconozcan la existencia de una conciencia cristiana basada en una fe liberadora que no es falsa salida o escape ante los problemas -como aludió Marx en su frase: "la religión es el opio del pueblo"-, sino que ha sido convertida en un fermento de transformación revolucionaria.
- 4.- La crítica marxista de la religión no puede ser ahistórica y mucho menos una guerra contra la fe. La simplificación de esta crítica y su conversión en dogmas es una expresión del estalinismo, no del marxismo.
- 5.- El PSUM ha decidido despojarse de cualquier elemento de

1

prepotencia sectaria y reconoce que cristiano no quiere decir revolucionario de segunda. No se trata de ovejas descarriadas que deben ser objeto del paternalismo marxista, sino de corrientes revolucionarias auténticas que participan en el campo de los luchadores por el socialismo.

6.- No hay línea divisoria entre socialistas ateos y socialistas cristianos. El PSUM a nadie pide declaración de fe para ingresar al partido; existe igualdad de derechos. Ello significa que los cristianos pueden ser promovidos a todos los órganos de dirección y el PSUM se compromete a respetar sus creencias. Lo que confirma su carácter laico.

7.- El PSUM no es una Iglesia ni una secta filosófica. Rompe con la identificación del binomio marxismo-ateísmo, que fue instrumento de presión para los cristianos socialistas, con lo cual se pretendió que abandonaran su fe o la profesaran en silencio.

8.- Frente al compromiso del PSUM se pide igualdad a la Iglesia, que debe admitir la presencia y respetar las diferentes posiciones políticas en el seno de la comunidad cristiana (cf. "Mensaje del episcopado" septiembre de 1981).

9.- La separación entre Iglesia y el Estado fué una de las grandes conquistas del movimiento de reforma. No obstante, esta separación ha sufrido deformaciones no reconocidas. Por su lado, es utilizada artificialmente como bandera de lucha contra supuestos enemigos del pueblo, sobre todo cuando una parte de la jerarquía eclesial lanza sus voces en favor de los oprimidos, y por otro lado se hace demagogia para desviar las acciones populares del combate contra los verdaderos enemigos de los trabajadores.

10.- El PSUM es conciente de que el pueblo trabajador es

mayoritariamente cristiano, y que, por lo tanto, la revolución en México habrá de hacerse con los cristianos. (82)

En respuesta a este documento el cardenal Corripio Ahumada y sus 8 obispos auxiliares publicaron el folleto titulado: "(Cristianos por un partido marxista?". Ahí se advertían "los peligros del marxismo". "votar por un partido marxista es contrario a la fe cristiana, que enseña que los no creen ya están condenados", "El marxismo es intrínsecamente perverso"...

...La adhesión o el voto por un partido marxista, que se guía en su acción por la teoría del socialismo que elaboraron Marx, Engels, Lenin y otros, es un serio peligro para la fe. Además, la lucha revolucionaria de la lucha de clases ha producido muchos crímenes en los países en donde se ha tomado como método para adquirir el poder. La jerarquía de la Iglesia en la Cd. de México denuncia esto ante los cristianos para que no les suceda que, creyendo luchar en favor del hombre, sean a la postre conducidos a producir una situación de destrucción del hombre y de la sociedad, porque nada que avive el odio y aliente la lucha del hombre puede estar inspirado en el evangelio de Jesucristo. (83)

En apoyo a esta cruzada se repartieron 10 millones de ejemplares del documento. Luego el 10 de mayo vinieron las declaraciones del delegado apostólico G. Prigione: "Un marxista convencido no puede ser cristiano, al igual que un cristiano tampoco puede ser marxista, porque esta ideología va en contra de Dios."

Son numerosas las declaraciones que en este tiempo se dieron para satanizar a los partidos de izquierda por parte de la jerarquía eclesiástica. Muy por el contrario, la corriente de los obispos del Pacífico Sur, Méndez Arceo y los demás de la llamada "Teología de la Liberación" vieron la situación de una forma más plural y no excluyeron a los partidos políticos de izquierda.

Monseñor S. Méndez Arceo en sus homilias dominicales declaró que "Los cristianos no pueden darle con la puerta en la nariz a los marxistas, sino caminar hacia la coincidencia pese a fricciones y conflictos". Los obispos del Pacífico Sur subrayaron que el "criterio fundamental que nos guía para la acción política en la Iglesia es el pobre en su sentido bíblico, el pobre social (campesino, indígena, bracero, huérfano, perseguido, encarcelado). También señalaron:

Como los partidos han tratado muchas veces de manipular a la Iglesia, por eso señalamos ahora que un programa político que con palabras cristianas se dirige a sus adeptos, podría llevar adelante una acción totalmente anticristiana; y, por el contrario, que bajo un lenguaje ajeno a la fe se podrían estar llevando a la práctica acciones que en el fondo son cristianas. Siempre nos será necesario leer los hechos políticos a partir del Evangelio y no al contrario... El cristiano debe tener criterios amplios y no creer que si todos tenemos una misma fe, entonces todos los cristianos deben estar en un mismo partido [...]; hay una variedad legítima de opciones... No hay nada más peligroso para todos que un pueblo desorganizado, tenso y explosivo. La Iglesia apoya los esfuerzos de organización fraterna a favor de las comunidades; y condena enérgicamente los trabajos por desunirlos, dividirlos, mantenerlos desorganizados...(84)

El 15 de junio de 1982 aparece otro documento de trabajo "Los cristianos en la coyuntura electoral: desde la opción de los pobres". Los firmantes: El Centro de Reflexión Teológica, Centro de Estudios Sociopolíticos y Eclesiales Antonio de Montesinos (CAM), Mujeres para el diálogo, Centro de Información y Documentación Pedro Velazquez (CIDPV) y el Centro de Estudios Ecuaménicos (CEE). El documento fue concebido como "Guía de reflexión y estudio para grupos y agentes cristianos que trabajan en bases populares. En él se hacía un reconocimiento de la izquierda como alternativa viable en aquella

coyuntura nacional caracterizada por la crisis económica internacional y el avance de las nuevas fuerzas populares en México.

En el documento se afirmó que la izquierda no negaba el origen revolucionario del sistema político, pero si consideraba que se había escamoteado al pueblo, su revolución para imponer un "populismo burocrático", que había favorecido la concentración de la riqueza en pocos y la injusticia para muchos.

El camino que propuso fué la vía pacífica, la democratización de las organizaciones populares y la conjugación de todas las fuerzas de izquierda sin importar clase social, religión u otra diferencia. El documento señalaba de que el problema de cómo militar o no los cristianos en partidos políticos marxistas lo debía resolver cada quien en su conciencia.

Se habló de que en América latina y en México se da una nueva religión de liberación...

De hecho se da en América latina y en México una novedad: una religión de liberación, una religión cuya esencia es la praxis de servicio al hermano oprimido que lucha por el pan (Mt.25); una religión que va superando el modelo de cristiandad y neocristiandad (criticados por Kierkegaard y Marx) y, dejando de justificar a los poderosos, va viviendo el bienaventurado los pobres. Esta religión, que fundamenta una praxis de liberación, no fué vislumbrada por Marx ni por Lenin ni por Mao; pero ha sido reconocida ya en Nicaragua, El Salvador y en Guatemala, al considerarse marxistas y cristianos, no sólo aliados estratégicos, sino compañeros en compatibilidad y unidad revolucionaria. (85)

Como hemos visto la Iglesia durante las elecciones tomó -como tradicionalmente lo ha hecho- una posición marcadamente anticomunista, mientras que una nueva facción eclesial tomó una postura totalmente opuesta a esta jerarquía, llegando incluso a apoyar a la izquierda. No obstante estos nuevos grupos eclesiales no pretenden crear una nueva

Iglesia, sino tan sólo transformar a la misma.

El desenlace de esta ruptura aún está lejos de vislumbrarse. Este movimiento aunque todavía es incipiente puede llegar muy lejos como fue el caso de la reforma protestante en la que nunca se pensó crear una nueva Iglesia sino tan sólo reformarla. La concientización que los "teólogos de la liberación" hacen de los problemas que circundan a la comunidad, ha tenido diversos grados de impacto en el pueblo, según el avance que hayan dado en donde se hayan insertado y según la comunidad los haya acogido.

3.16. LA CONTRAOFENSIVA DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN.

La importancia que estaban adquiriendo grupos de izquierda que actuaban en asuntos sociales y políticos empezó a ser un motivo de preocupación para los grupos de poder y algunos religiosos. El 26 de febrero de 1972 la prensa dió a conocer en Washington un estudio que la "Rand Corporation" había elaborado para el departamento de Estado norteamericano.

El estudio señala entre otras cosas, las contradicciones existentes dentro de la Iglesia latinoamericana y la tendencia antinorteamericana de los grupos cristianos radicales. (86)

Al sector conservador de la Iglesia le llevó cierto tiempo organizar una ofensiva sistemática y generalizada. La coordinación venía directa desde Roma después de que los nuncios estuvieron recopilando información sobre estos grupos.

En abril de 1972 el Vaticano solicita un informe sobre este asunto al Episcopado mexicano; en junio el departamento de Acción Social del CELAM planea un estudio para toda América latina. El estudio fué denunciado por el Secretariado Social Mexicano en su revista "Contacto", como un estudio de contrainsurgencia.

En noviembre de 1972 en la XIV reunión ordinaria del CELAM en Sucre, monseñor Eduardo Pironio fué sustituido por Alfonso López Trujillo como secretario general. Posteriormente serían sustituidos los obispos progresistas de sus cargos como: Hélder Cámara, Proaño, Bogarín, Padín, Samuel Ruiz. Con A. López Trujillo trabaja el jesuita Veckemans, directamente involucrado con la CIA y la democracia cristiana. Al día siguiente que triunfó Salvador Allende en Chile, Veckemans abandonó este país.

De esta forma A. López Trujillo se fué consolidando poco a poco. En la reunión del CELAM en Roma, se acordó que las autoridades de éste organismo durarían en su cargo en lugar de dos, cuatro años y podrían ser reelegidos.

A nivel teológico el contraataque no se quedó en críticas aisladas contra la Teología de la Liberación, sino que fué una campaña mundial orquestada desde el alto nivel. En marzo de 1976 tiene lugar en Roma un coloquio de teología de todo el mundo, incluido México financiado por la Iglesia Alemana y denunciado por un centenar de prestigiosos teólogos alemanes. Su objetivo era bien claro: impedir toda reinterpretación de la fe cristiana en un programa social y político. (87)

En México desde el primer momento se intentaron reprimir estos movimientos. "Cristianos por el Socialismo" es un ejemplo, en el que la prensa frecuentemente hizo una cobertura tendenciosa del encuentro. El 18 de mayo de 1972 el cardenal Miranda lanzó una exhortación pastoral que era contraria a CPS. En agosto de 1972 La conferencia Episcopal empieza a tomar medidas para refutar a CPS y en general a impedir que los cristianos se comprometieran en hacer política. En 1973 se lanzó un documento "El compromiso cristiano ante las opciones sociales y la política" Ahí se reflejaba la posición del episcopado mexicano: "Ni capitalismo ni socialismo". La medida directa más

represiva contra CPB vino de donde menos se esperaba. El padre general de los jesuitas ordenó a los tres religiosos que fueron a Chile que abandonaran el movimiento. Así se transmitió al padre provincial quien optaba por el respeto de opciones, por lo que intentó el dialogo pero todo fué inutil.

El segundo encuentro latinoamericano que se iba a realizar en México ya no se realizó aquí. "La Teología de la Liberación" empezaba a ser reelegada por tener una visión socialista de la realidad. Un obispo calificó así el momento: La hora actual en América latina corresponde más a la teología de la clandestinidad que a la teología de la liberación. (88)

En México la reacción más fuerte contra los "Cristianos por el Socialismo" y los "Sacerdotes para el Pueblo" corrió a cargo de MURO, Patria y Constitución pero especialmente de la Asociación Sacerdotal y Religiosa Pío X (ASyR), que había enfocado sus energías contra Cuernavaca. En 1972 a su regreso de Chile, monseñor Méndez Arceo fué recibido en el aeropuerto con un baño de tinta roja arrojado por jóvenes ultraderechistas vinculados a "MURO".

En efecto, la ASyR San Pío X, en su III Convención nacional efectuada en Tepatitlán, Jal; del 7 y 8 de febrero de 1973, afirmó haber aparecido para:

combatir las corrientes pseudo cristianas que esparcen el error en nuestro pueblo y arrastran a sacerdotes ingenuos, ávidos de novedades. (89)

En dicha convención estuvieron un sin número de obispos entre ellos, monseñor F. J. Nuño (San Juan de los Lagos), monseñor S. Quezada (Aguascalientes), monseñor F. Cueto (Tlalnepantla) monseñor A. López Aviña (Durango), monseñor M. García Franco (Mazatlán), monseñor

T. Sepúlveda (Tuxtla Gutierrez), monseñor Munive Escobar (Tlaxcala) etc.

El mismo cardenal Wright prefecto de la Congregación para el Clero, le había dado su aprobación a la ASyR y en una carta que escribe al Episcopado mexicano calificó a "Cristianos por el Socialismo" y a "Sacerdotes para el Pueblo" como "peligros surgidos contra la presencia y aumento de la fe".

Pero porqué se suscitaron tales reacciones a movimientos como "Sacerdotes para el Pueblo" y "Cristianos por el Socialismo" ? Miguel Concha responde a esta pregunta de esta manera...

Más que su fuerza política preocupaba su ideología de izquierda (Medellín y Teología de la liberación) que rompía claramente con la tradicional doctrina social católica, antología de principios morales inmutables y buenos consejos a la realidad sociopolítica, ahistóricos y de hechos justificadores encubridores del estatus. (90)

NOTAS BIBLIOGRAFICAS CAPITULO III.

- 1) Cordera Rolando, Tello Macías Carlos, La disputa por la Nación. México: Siglo XXI Edit. 2 Edic. p. 59
- 2) ibid. p. 60
- 3) ibid. p. 56
- 4) Basañez Miguel, La lucha por la hegemonía en México. México: Siglo XXI. 2 Edic. 1982 p. 203
- 5) ibid. p. 205
- 6) ibid. p. 206
- 7) ibid. p. 207
- 8) Alvarez, Alejandro, La crisis global del capitalismo en México. México: ERA 1987 p. 84
- 9) ibid. p. 85
- 10) ibid. p. 85
- 11) Alvarez, Alejandro, Op. cit. "Criterios Generales de Política Económica para la iniciativa de Ley de Ingresos y el proyecto de Presupuesto de Egresos de la Federación para 1983. p. 8
- 12) Rosa de la, Martín, Cuadernos Políticos. México: ERA. Enero-marzo 1979. número 19 p. 102
- 13) ibid.
- 14) Encuentro Latinoamericano de Teología. Liberación y Cautiverio. México: Comité Organizador. 1975 p. 112
- 15) ibid. p. 113
- 16) Encuentro Latinoamericano de Teología. Op. cit. p. 115
- 17) Concha, Malo M. Op. cit. p. 109
- 18) Sacerdotes para el Pueblo, Christus "Declaración " 1 junio 1972.
- 19) ibid.
- 20) Sacerdotes para el Pueblo, "Documentos del Primer Congreso", México 8 de diciembre de 1982, en Cidoc, Doc 1/1, 73/385, citado en Dussel, Enrique, De Medellín a Puebla, una década de sangre y esperanza. (1968-1979) México: Centro de Estudios Ecueménicos. 1979. p.
- 21) Centro de Estudios y Publicaciones, La Iglesia en América Latina. Testimonios y Documentos. 1969-1973 Navarra: Navarra: Edit. Verbo Divino 1975 p. 454

- 22) ibid.
- 23) Centro de Estudios y Publicaciones, Op. cit. p. 449
- 24) ibid.
- 25) Arias Patricia, Castillo Alfonso, López Cecilia, Radiografía de la Iglesia en México, México: Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Sociales. Cuad. de Inv. Social número 5, 1968 p. 77
- 26) Primer Encuentro Latinoamericano "Los cristianos y el socialismo" México: Siglo XXI. 1973 p. 9
- 27) Richard, Pablo, Cristianos por el Socialismo, Salamarcá: Edic. Sigüeme 1976 p. 103
- 28) ibid. p. 105-107
- 29) ibid. p. 274
- 30) Enrique Dussel, De Medellín a ... Op. cit. p. 167
- 31) ibid. p. 167
- 32) Arias Patricia, Castillo Alfonso, López Cecilia, Op. cit. p. 34
- 33) ibid. p. 37
- 34) ibid. p. 37
- 35) ibid. p. 38
- 36) Concha Malo, González Gari Oscar, Salas Lino F, et al. Op. cit. p. 137
- 37) Arias Patricia, Castillo Alfonso, López Cecilia, Op. cit. p. 40
- 38) Muro, G. Victor Gabriel, El relegamiento de los Grupos Eclesiales de izquierda por el episcopado mexicano 1968-1972, Tesis para optar por el grado de maestría en ciencias sociales. FLACSO p. 113
- 39) Muro, Op. cit. "Renuncia de un obispo joven. Teólogos profesionales." Christus número 443 octubre de 1972, p. 4
- 40) Concha Malo, González Gari, Salas Lino F. et al. Op. cit. p. 140
- 41) Arias Patricia, Castillo Alfonso, López Cecilia, Op. cit. p. 83
- 42) Concha Malo, González Gari, Salas Lino F. et al. Op. cit. p. 142
- 43) Arias Patricia, et al. Op. cit. p. 87
- 44) Concha Malo, et al. Op. cit. p. 144

- 45) ibid., p. 145
- 46) Arias P. et al. Op. cit., p. 53
- 47) ibid., p. 53
- 48) ibid., p. 54
- 49) Concha Malo, et al. Op. cit., p. 156
- 50) ibid., p. 157
- 51) Arias, et al. Op. cit., p. 57
- 52) ibid., p. 58
- 53) ibid., p. 59
- 54) Concha M, et al. Op. cit., p. 161
- 55) ibid., p. 162, 163
- 56) ibid., p. 69
- 57) ibid., p. 98, 99
- 58) Arias et al. Op. cit., p. 94
- 59) Concha M, et al. Op. cit., p. 208
- 60) ibid., p. 209
- 61) Muro, G. Op. cit., p. 107
- 62) Concha M, et al. Op. cit., p. 193
- 63) ibid., p. 194
- 64) Concha Malo et al, Op. cit., p. 196, 197
- 65) Muro, G. Op. cit., p. 108
- 66) Concha M. et al. Op. cit., p. 199
- 67) ibid., p. 200
- 68) ibid., p. 200
- 69) ibid., p. 180
- 70) ibid., p. 181
- 71) ibid., p. 183
- 72) Ver Proceso # 280. 15 de marzo de 1982.

- 73) Concha M. et al., Op. cit. p. 184, 185
- 74) Ibid. p. 218
- 75) "Excelsior" 14, 16, 18 de abril 1980
- 76) "uno más uno" 17 de abril de 1980
- 77) Concha M. et al., Op. cit. p. 220
- 78) "uno más uno" 18 diciembre de 1981
- 79) "uno más uno" 12 abril de 1982
- 80) Ibid. 18 de abril de 1982
- 81) La "Prensa" 28 de abril de 1982
- 82) "uno más uno" 14 de mayo de 1982
- 83) Concha M. et al. Op. cit. p. 225
- 84) Ibid. p. 229
- 85) Ibid. p. 231
- 86) De la Rosa, Martín, Cuadernos Políticos, México: ERA Enero-marzo 1979 # 19 p. 99
- 87) Ibid. p. 99
- 88) Rosa de la, M, Op. cit. "Le monde" Paris, 22 febrero 1978, p. 100
- 89) Dussel, Enrique, De Medellín a Puebla... p. 417
- 90) Concha, Malo, Op. cit. p. 123

IV. EL CONCILIO EPISCOPAL LATINOAMERICANO "PUEBLA 1979". 4.1. ANTECEDENTES.

Este capítulo debería formar parte del anterior pero dada su importancia hemos decidido integrarlo de manera independiente.

Entre 1968 y 1979 fecha del inicio del CELAM de Medellín y de Puebla respectivamente, se suscitaron una serie de acontecimientos cuya continuación tan sólo señalaremos para darnos una idea de lo que estaba ocurriendo en América latina.

- Estabilización y progreso del régimen socialista cubano.
- La vía "capitalista" para el desarrollo tal como ella tuvo lugar en el milagro económico brasileño, acompañada de un régimen militar.
- Experiencia fracasada de la vía electoral para el socialismo en Chile, y las prácticas de 'desestabilización' puestas en marcha para destruirla.
- Reformismo militar en Perú y las tentativas de autonomía bajo regímenes militares en Panamá y más episódicamente en Bolivia con Torres y en Ecuador entre los años 1972 y 1975.
- Derrocamiento militar y político en Perú, Venezuela, Guatemala, Bolivia, Santo Domingo, Brasil y Uruguay.
- La persistencia de movimientos guerrilleros en Argentina antes y después del movimiento de Perón y de focos menos expansivos en Colombia y en Nicaragua. También la explosión de protesta en México con el movimiento estudiantil de 1968 y nuevas formas de movimientos obreros y populares en Argentina.
- La emergencia de países del Caribe, especialmente las Guayanas y Jamaica con algunas estrategias nacionalistas y populares.
- Militarismo populista hondureño y las guerras de este país y El Salvador, y la estabilidad del resto del área inclusive Guatemala y

Nicaragua. La misma estabilización de islas del Caribe como Santo Domingo o Haití, después de la sucesión de la familia Duvalier.

- Persistencia de algunos regímenes caudillescos como los de Paraguay, reforzados con alianzas con Brasil.
- Movimientos políticos nacionalistas que ocurren en situaciones coloniales o neocolonialistas como en Puerto Rico, Las Guayanas, el canal de Panamá y varias islas del Caribe.

Estos acontecimientos en mayor o menor medida contribuyeron a dividir a la Iglesia católica en diversas posturas en su actuación en la sociedad. El caso del CELAM celebrado en Puebla es ilustrativo.

ANTECEDENTES EN MEXICO.

En las fechas de la celebración del CELAM las condiciones sociales ya habían repercutido fuertemente en algunos sectores de la Iglesia, por lo que cuando se reúnen los sacerdotes en Puebla, la participación de la vanguardia de la Iglesia no se hizo esperar. Los católicos se dividieron en sus puntos de vista. Por un lado estaban los que querían cambios y empujaban la Iglesia hacia adelante, por el otro, un sector más conservador que esperaba la censura del máximo jerarca de la Iglesia católica contra los que propugnaban cambios en la manera de ser "cristianos en la nueva sociedad latinoamericana."

Así a lo largo de todos los temas del concilio se percibió la diferencia entre estas dos posiciones disímboles.

En la etapa previa a la elaboración de la Asamblea episcopal de Puebla hubieron algunos conflictos en la Iglesia mexicana que posteriormente tendrían repercusión en la participación de los cristianos en la etapa siguiente. Varias comunidades religiosas como el caso de las religiosas filipinas que trabajaban en Santa Margarita

Guadalajara, fueron removidas de esos lugares, no autorizandolas a permanecer en la diócesis por comprometerse en la promoción popular. Tales movimientos en la jerarquía forman parte de las tensiones que durante siglos han ocurrido entre ella y los religiosos, entre el clero regular (las órdenes religiosas) secular y episcopado. En el caso de México las tensiones han surgido particularmente entre los obispos y la CIRM (Confederación de Institutos Religiosos de México), al igual que con la asociación afín a ella la CLAR (Confederación Latinoamericana de Religiosos). Estas tensiones a partir de 1977 se recrudecieron.

La CIRM ha venido realizando en los últimos años una importante actividad en favor de una mejor y más actualizada formación de los religiosos: cursos, seminarios, instituto de teología, conferencias, etc. Sin embargo, se ha convertido para algunos obispos en una institución sospechosa...la desconfianza de que es objeto la CIRM se plasma en 4 conceptos, con mucha frecuencia manejados en el nivel de lemas o consignas: profetismo, independencia, reflexión y organización.(1)

Se cree que los religiosos enseñan una doctrina diferente a la de la tradición eclesial por lo que su "independencia" impide su control. La CIRM estableció el Instituto Teológico de Estudios Superiores con el fin de ofrecer cursos de filosofía y teología. (En un principio se abrieron para religiosos, pero posteriormente se abrían para el público en general). Ahí se empiezan a difundir las nuevas corrientes eclesísticas entre 1977 y 1978. La oposición jerárquica vendría inmediatamente.

Por esta razón, el arzobispo de México, Corripio Ahumada, empieza atacar al ITES y a los cursos que establece la CIRM. Discute con esta organización la salida de varios profesores del instituto por la orientación que le dan a los cursos. Como la CIRM es independiente

del Episcopado, continua la línea establecida. Sin embargo, el Episcopado prohíbe el ingreso de los seminaristas diocesanos al ITES. Los obispos recibieron críticas al programa, algunos de religiosos en el sentido de que plan del curso es malo porque usa un lenguaje no cristiano que tiene una visión marxista. La CIRM al igual que los cursos que organiza la CLAR en México fueron finalmente suspendidos.

En esta etapa es cuando Méndez Arceo habló de la posibilidad de una participación de los cristianos en el PCM por coincidencia de objetivos. Posteriormente plantearía la necesidad de "una defensa de Cuba contra los intereses del imperialismo circundante" y de incrementar el diálogo entre cristianos y marxistas.

La publicación del documento de consulta previo a la asamblea de Puebla, el 29 de noviembre de 1977 vino en cierto modo a cerrar la etapa de formación de la Teología de la Liberación. El documento fue la ocasión para un enfrentamiento entre los defensores y los opositores de la "Teología de la Liberación", y a juicio de Enrique Dussel fue quizás la disputa teológica más importante acontecida en la historia y en la teología latinoamericana.(2)

El documento de consulta fue preparado por la secretaria general del CELAM, dirigida por monseñor A. López Trujillo. Colaboraron en su redacción peritos escogidos de tendencias conocidamente conservadoras, quienes no consideraron en el documento a los indígenas, campesinos u obreros. Se intentaba separar totalmente la política de la Iglesia. Apenas publicado el documento suscitó un gran número de reacciones de teólogos, obispos, sacerdotes, religiosos y comunidades de base. Era evidente que su dirección iba contraria a la asamblea de Medellín. Tenía como marco teórico un esquema desarrollista que favorecía la permanencia del 'status quo'. Los teólogos de la liberación fueron excluidos de las consultas hechas por

el CELAM. Ni uno sólo intervino en los trabajos de redacción.

No obstante estas críticas otros sacerdotes de la misma teología de la liberación, no coinciden plenamente con esta afirmación. Frei Betto, uno de ellos, dice que "sabe que eso no corresponde a la verdad, ya que la comitiva de cuarenta obispos brasileños que estará en Puebla fué democráticamente electa en asamblea general del episcopado, en Itaici, en abril de 1978" (3)

Las principales críticas al documento fueron:

- Tener un lenguaje ambiguo (utilización de palabras con dos sentidos o con un sentido opuesto al del uso común.)
- Poco rigor en las citas bíblicas. (Los textos se utilizaban fuera de su contexto).
- Marco teológico eminentemente doctrinal y con gran preocupación por la ortodoxia. (estático)
- Cristología que utilizaba un lenguaje moderno pero en el fondo conservadora.
- Presentación de un Dios que no cuestiona las situaciones injustas.
- Eclesiología piramidal y jerárquica.
- Evangelización presentada desde el punto de vista de las clases dominantes.
- Tratamiento de América latina fuera de su contexto histórico.
- Análisis social de tipo funcionalista.

Estas reacciones de comunidades y de movimientos eclesiales dieron en todo el mundo sus frutos y se tuvo que preparar un nuevo documento mucho mejor elaborado, aunque todavía con un enfoque doctrinal poco histórico.

Comparado con el primero, éste escamoteaba menos la realidad sociopolítica de América

latina y se abría a las comunidades eclesiales de base, a la teología de la liberación (con las debidas reservas) y a la opción por los pobres. sin embargo todavía se filtraba todo con una óptica espiritualista, un lenguaje apologetico, y se tragaba un esbozo doctrinal dogmático que desconocía la contribución de los teólogos latinoamericanos y asumía la de ciertos europeos. (4)

Desde el punto de vista político el documento serviría de freno a las tendencias progresistas del episcopado, y consolidaría la pastoral restringida a los sacramentos, catéquesis y las exhortaciones morales pretendidamente neutras en relación a la política.

A fin de asegurar este proyecto el CELAM procuró no invitar a la conferencia a miembros que se identificaran con la Teología de la Liberación. De los casi 200 obispos latinoamericanos en la III conferencia General, no había más de 40 identificados con las aspiraciones populares de transformación estructural de la realidad. Por otra parte, como dijo el representante de la Conferencia Episcopal Francesa Bernardo Panafieu, "había exceso de Romanos".

Había 20 miembros del Vaticano entre sacerdotes, obispos y cardenales, 12 obispos latinoamericanos directamente nombrados por el papa y diversos representantes de organismos europeos que financiaron a la Iglesia latinoamericana.

Los peritos que se escogieron fueron sometidos a la aprobación del Vaticano.

Así con excepción de dos, todos los demás peritos presentes en el interior de la reunión eran hombres más preocupados en salvar a la Iglesia que liberar al pueblo latinoamericano.
(5)

El documento fué enviado en septiembre de 1978 a los futuros participantes de la asamblea de Puebla.

A partir de Puebla se empezó a consolidar la "Teología de la

Liberación" (ya difundida en libros, revistas, conferencias, Comunidades eclesiales de base etc). Es en esta época cuando el pueblo se organizó en múltiples partes de América Latina y tomó conciencia de su situación. La represión a su vez se tornó más radical y sistemática. Durante este tiempo se hizo la revolución nicaragüense y la crisis de los países centroamericanos, especialmente en El Salvador y Guatemala. En marzo de 1980 asesinan a monseñor Oscar Arnulfo Romero y la lucha se recrudece en éste país. En Guatemala continúa el exterminio de los indígenas y de los dirigentes populares. También es en estas fechas cuando se vió el derrocamiento de Salvador Allende, la tiranía de Videla en Argentina, la represión de Banzer en Bolivia, el perpetuamiento de Stroessner en el poder. Ante esta situación de agravamiento de las tensiones en Centroamérica y de la lucha popular, los Estados Unidos vieron amenazada su hegemonía en la zona y en toda América latina por lo que actuaron de inmediato. Se elaboró un documento titulado "Documento de Santa Fe" (debido a que fué elaborado en el lugar de éste nombre en Nuevo México) en el que se definía que se debía afrontar a la teología de la liberación dado el impacto que tenía este movimiento en la sociedad. El informe se redactó para el partido Republicano antes de que su convención asignara a su candidato presidencial en Julio de 1980. En la segunda parte del documento "La subversión interna", la proposición 3 reza así:

La política exterior de los Estados Unidos debe comenzar por afrontar (y no simplemente actuar a posteriori) a la "Teología de la Liberación." En América latina el papel de la Iglesia es vital para el concepto de libertad política. Desgraciadamente, las fuerzas marxistas-leninistas han utilizado a la Iglesia como arma política contra la propiedad privada y el sistema capitalista de producción infiltrando la comunidad religiosa de ideas más comunistas que cristianas. (6)

La prensa ante esto reaccionó de muy distintas maneras.

4.2. LOS ALCANCES DEL CELAM EN PUEBLA 1979.

La conferencia de Puebla sin duda alguna fué un acontecimiento eclesial de importancia vital para la Iglesia y el papel que desempeña en América latina. Casi 200 obispos y más de 360 participantes se reunieron del 27 de enero al 13 de febrero en la Cd. de Puebla para celebrar la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. El texto final consta de 21 documentos redactados por igual número de comisiones de trabajo y una conclusión que condensa las resoluciones de los 21 documentos.

A primera vista la impresión general que resalta de su lectura es que en ellas se encuentra en primer lugar una confirmación de Medellín. Por otra parte, también se dejó sentir la presencia de los teólogos de la liberación quienes se hicieron presentes en la Asamblea, y quienes tuvieron posiciones encontradas con la jerarquía por tener una opción más acorde y comprometida con la sociedad que les rodea. Una buena parte de ellos se hicieron asesores personales de un buen número de obispos. Desde fuera de la reunión colaboraron preparando monografías y redactando trabajos, ya que la mayoría de ellos habían sido excluidos de la conferencia por su posición a favor de la liberación de los pobres. Sobresalió la participación de Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Segundo Galilea, Rolando Muñoz, Ricardo Antoncich, José Comblin, Jon Sobrino, Javier Jimenez Limón, Miguel Concha Malo, Luis del Valle y muchos más.

No obstante desde dentro de la conferencia más de un obispo les agradeció su trabajo manifestando que les hubiera gustado tenerles dentro de la conferencia. Sin duda la "teología de la liberación" salió fortalecida de Puebla. Desaparecieron así los intentos de

exclusión de quienes quisieron nombrar un "Puebla paralelo".

Cualquiera que fue la intención de cada uno, el hecho es de que entre obispos, periodistas, teólogos, empresarios y anticomunistas todos, consiguieron que la Teología de la Liberación fuera el talón de Aquiles, la protagonista, el tema central y la expresión más vívida o la frase más repetida en la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. (7)

Puebla fué una afirmación de Medellín que marcó un avance en el camino de la síntesis entre el evangelio y la política que involucra al proceso de liberación humana. Si bien en el documento no se elogió la labor de la teología de la Liberación tampoco se le condenó como tantos desearon. Además el documento reafirmó la opción preferencial por los pobres. El testimonio de que la Asamblea no haya encontrado argumentos convincentes para condenar a la Teología de la Liberación confirma el movimiento cristiano como un modo de vivir la fe en situaciones inhumanas en América Latina.

El concepto de liberación de Puebla es el que la Teología de la Liberación propugnó desde el principio, el de una liberación que no se reduce a las dimensiones socio-económico-políticas, aunque las incluye. Sin utilizar expresamente el calificativo integral la Teología de la liberación ha entendido así la liberación cristiana y evangélica. (8)

En los documentos no se negó la historicidad de la Iglesia, ligada a las vicisitudes de la historia humana. También se reconoció "la debilidad y el pecado de todos los componentes de la Iglesia, y la necesidad de una permanente renovación, aggiornamento y corrección en cuanto institución humana e histórica."

En numerosos pasajes se comprueba que se actualizaron algunos conceptos de Medellín: una activa participación laica, nuevas relaciones de comunión, cooperación entre obispos y sacerdotes y en

los cuerpos presbiteriales y episcopales, la formación de comunidades eclesiales de base, y resfuerzo del caracter latinoamericano de la pastoral. Finalmente reafirmación de toda la tematica de la liberación que dominó todo el documento. Puebla propugna por una sociedad pluralista que respete las libertades personales y la acción de grupos.

La raíz de los problemas la Iglesia los situó en las estructuras en que se organizan estas sociedades. Juan Pablo II en el discurso original número 4 dijo:

Al analizar más a fondo esta situación, descubrimos que esta pobreza no es una etapa transitoria sino que es el producto de situaciones y estructuras económicas, sociales y políticas, que originan ese estado de pobreza, aunque haya también otras causas de la miseria. Estado interno en nuestros países que encuentra en muchos casos su origen y apoyo en mecanismos que por encontrarse impregnados no de un auténtico humanismo, sino de materialismo producen a nivel internacional, ricos cada vez más ricos a costa de pobres cada vez más pobres. (9)

El discurso global de Puebla habló de la realidad social del continente, que revela la ignominia de tener una sociedad estructuralmente injusta, opresora, y explotadora, desde los comienzos de su colonización hasta el día de hoy; pero también mostraba esperanzas: los recursos que hay en el continente a partir de los cuales tenemos la oportunidad de superar esas contradicciones fundamentales.

En esta conferencia por primera vez se habló de la mujer en la historia de la Iglesia, se habló por primera vez no sólo de los indígenas sino de los "afroamericanos", que pueden ser considerados los pobres entre los pobres. Cuando se habla de la realidad latinoamericana se constata que "descubrimos de esta pobreza no es

una etapa transitoria, sino que es el producto de situaciones y estructuras económicas, sociales y políticas que originan ese estado de pobreza.

Son muchas las causas de esta situación de injusticia, pero en la raíz de todo se encuentra el pecado tanto en su aspecto personal como en las estructuras injustas. Las angustias y frustraciones han sido causadas, si las miramos a la luz de la fe, por el pecado, que tiene dimensiones personales y dimensiones sociales gigantescas. (10)

La Iglesia ha trascendido las temáticas socio-económicas del tiempo anterior, incluyéndolas, en una superior autoconciencia histórica, en una visión totalizante de sí misma y de su inserción en la cultura latinoamericana.

En el documento de Puebla hay dos elementos fundamentales y muy importantes: Primero la conversión de toda la Iglesia para hacer suya la opción preferencial por los pobres y segundo, el sentido liberador de esta conversión. Se trata de una conversión que lleva a la liberación de los pobres. Esa es la novedad de la opción, ya que de hecho la Iglesia siempre ha tenido una doctrina social; prueba de ello es que sus religiosos hacen votos de pobreza y muchas congregaciones tienen en sus constituciones la obligación de trabajar con los pobres.

En la Iglesia existe una larga tradición de obras asistenciales en favor de los pobres. La novedad de la opción por los pobres que afirmó Medellín y que solamente renovó Puebla consiste en su sentido liberador, ya que no se contenta con una simple solidaridad con los pobres en su situación de pobreza, sino que quiere ayudarles a liberarse de ella y sobre todo de las causas estructurales sociales que están en su origen. Se trata de un compromiso con los pobres, que implica una práctica pastoral de denuncia de las profundas injusticias derivadas de mecanismos opresores y un estímulo para ello, y ayuda a que los pobres empiecen a organizarse para una vivencia integral de su fe y una

reivindicación de sus derechos. (11)

En esta íntima relación con esta opción preferencial por los pobres, La Iglesia manifiesta su predilección por los jóvenes porque la mayor parte de ellos viven desde sus primeros años los efectos de las injusticias sociales de la pobreza y porque en ellos se deposita la esperanza de renovación de las estructuras de la Iglesia y de la transformación profunda de la sociedad. La Iglesia considera ahora el aspecto político social, para transformarse a sí misma y a la sociedad. Joao Baptista Libanio nos lo plantea en los siguientes términos:

La iglesia en América latina quiere asumir responsablemente su papel de contribuir a la transformación desde dentro de las estructuras de la sociedad pluralista actual, a partir del anuncio de la buena nueva y de la llamada a una conversión radical. Para ello es necesario establecer una sola pastoral que alcance y penetre los cuadros o élites evangelizadoras, afectando a todos los ámbitos de la vida social y dinamizando la vida de la sociedad.

(12)

4.3. LAS LIMITACIONES DEL CELAM "PUEBLA" 1979.

En una entrevista publicada en junio de 1979 Jon Sobrino intentó dar una valoración de conjunto de la cristología de Puebla (13). En ella se habló de las deficiencias de Puebla. En lo que se refiere a metodología Sobrino identifica la deficiencia más seria el haber presentado a la realidad de Cristo utilizando por un lado categorías históricas y por otra utilizarlas con reservas sin una integración mutua y haber partido más de la idea sobre Cristo, que la de la carne de Jesús. En su opinión hubiera sido mejor, incluso para mantener la totalidad de la verdad dogmática, haber comenzado por la carne de Jesús y no por la idea sobre Cristo. Al fin y al cabo, la verdad fundamental de la fe es que el Logos se hizo carne, y esa carne es la

exégesis última del logos.

En otras palabras, los redactores del documento no comprendieron que, desde el punto de vista del conocimiento, la prioridad pertenece a la carne de Jesús, con su historia concreta, en donde se manifiesta su relación con el padre y desde donde puede partirse para comprender el significado de la encarnación del logos. (14)

Posteriormente agrega que aunque la mayor parte de la comisión redactora tenía una mentalidad cerrada a esta perspectiva, en el documento está presente el Jesús histórico:

Su anuncio del reino, su preferencia por los pobres, su llamada a la conversión y al seguimiento, las bienaventuranzas, su cargar con los pecados como hizo el siervo de Yahvé, su exaltación como Señor actual de la historia. (15)

En Puebla según Sobrino, existieron lagunas que no se pudieron colmar. Una ausencia de referencias claras a la situación de conflictividad que vivió Jesús, reducido sólo a la dimensión de quien sólo da su vida por los pecados. El documento está más interesado en decir la palabra correcta sobre Cristo que poner de relieve su palabra viva.

Le falta una palabra capaz de evocar, de convocar y de provocar, que surge solamente de la vida real de Cristo y no principalmente cuando se reflexiona dogmáticamente sobre su verdad. (16)

En ese sentido Sobrino considera al documento como una oportunidad perdida para enriquecer la cristología. En cuanto al modo de defender a la dignidad humana Sobrino ve que en el documento aparece de una manera alienante, con aproximaciones abstractas y fácilmente manipulables. Se presenta la igualdad de los hombres según la doctrina de la creación de todos los humanos a imagen de Dios, así como la doctrina de la encarnación del Hijo, por la que todos los hombres son hijos de Dios. Por el contrario, si se parte de la

perspectiva del Jesús histórico es fácil criticar esos peligros de ideologización, ya que Jesús dirigió su buena nueva sobre todo a los pobres. "Lo que hicisteis a uno de estos mis hermanos pequeños, a mí lo hicisteis. (Mt.25:40,45).

En resumen la crítica que hace Jon Sobrino se refiere al papel activo que debe desempeñar el individuo, y no quedarse en el dogma. Un papel que debe ser histórico, apegado a la realidad y en favor del pobre. El documento no recogió suficientemente los aspectos sociales de la obra de Jesús y su compromiso con los más necesitados.

La tensión está entre el Cristo contenido de la evangelización y el Cristo evangelizador, el Cristo que predica y el Cristo predicado. Para que la evangelización avance cristianamente en América latina se debe tener muy presentes ambos términos de la tensión. En el fondo sabemos a que Cristo anunciar si predicamos el reino de Dios como él, anunciamos la buena nueva a los pobres y en ellos encontramos el rostro escondido de Cristo. (17)

Mientras los documentos de Medellín aparecen como una "instancia desbloqueadora" destinados a despertar la iniciativa, estimular la participación, abrir camino a todos dentro de la Iglesia, para participar en la misión común de América latina, Puebla sin renunciar a ello trató de determinar los límites, las condiciones, la disciplina dentro de la cual se habría que ejercitar esa acción.

Por eso se ve precisada a desarrollar en un enfoque doctrinal más sistemático y elaborado, en que se destaque la trabazón e integridad internas del dogma a fin de corregir o evitar desviaciones o parcialidades. Que tal es el propósito se manifiesta claramente en las constantes referencias a desviaciones, reduccionismos, confusión o imprecisión, doctrinal como una situación que amenaza al sacerdocio y que requiere un ejercicio de la autoridad magisterial de la Iglesia. (18)

El énfasis de Medellín está presente aunque al terminología varió

un poco. Los conservadores participaron delimitando la acción de la Iglesia.

Desconocer los límites de ese espacio será, pues, no un mero acto de indisciplina, sino una grave desviación doctrinal: Aceptar a Cristo exige aceptar su Iglesia. Esta es parte del evangelio...y esta Iglesia que prolonga en la tierra, fiel a la ley de la encarnación visible, la presencia y acción evangelizadora de Cristo, es una sola: la edificación sobre Pedro, a la cual el mismo Señor llama mi Iglesia. (19)

Si adoptamos la distinción entre una visión teológica desde lo alto y desde lo bajo veremos que la sección doctrinal de Puebla opta por la primera.

"la Iglesia nace siempre de una primera iniciativa desde arriba". Del espíritu que lo suscita y del Señor que la convoca. De manera categórica se afirma: Cristo fundó la Iglesia por un acto expreso de su voluntad", descartando otras interpretaciones menos literales de la afirmación de Jesús. Estas afirmaciones se vinculan a la constitución jerárquica de la Iglesia mediante la mención del oficio petrino: Los 12 presididos por Pedro, fueron escogidos por Jesús para participar de esa misteriosa relación suya con la Iglesia. Fueron constituidos y consagrados por él como sacramentos vivos de su presencia, para hacerlo visiblemente cabeza y pastor en medio de su pueblo. De esta comunión profunda en el misterio, fluye como consecuencia, el de atar y desatar. Considerado en su totalidad, el ministerio jerárquico es una realidad de orden sacramental, vital y jurídico como Iglesia...El deber de obediencia del pueblo de Dios frente a los pastores que le conducen, se funda, antes que en consideraciones jurídicas, en el respeto creyente a la presencia sacramental del Señor en ellos. Esta es su realidad objetiva de fe, independientemente de toda consideración personal.

En lo que se refiere a las Comunidades Eclesiales de Base si bien la Iglesia las apoyaba las sometía a ciertas condiciones dado que las veía vinculadas a otros órdenes de problemas.

- a) El primero era el peligro de la desviación doctrinal. Esto queda implícito en el criterio de que la "comunidad particular concrete en si misma la fe de la Iglesia Universal y deje así de ser comunidad privada y aislada" para evitar "distorciones" y el peligro de "degenerar en sectas" , que tiende a crear "magisterios paralelos" y el autoabastecimiento tanto jurídico como doctrinal.
- b) El segundo peligro que veían era la desviación o manipulación ideológica y política de las Comunidades Eclesiales de Base ("no han faltado ...miembros de la comunidad o comunidades enteras que atraídos por instituciones laicas o radicales ideologicamente van perdiendo el sentido auténtico eclesial; Hay que evitar el riesgo de degenerar hacia la anarquía organizativa por un lado y hacia el elitismo sectario por otro.)
- c) Finalmente ambos problemas se resumían en la falta de guías o en guías insuficientemente preparados. ("No se ha prestado suficiente atención a la formación de líderes educadores en la fe.")

Las preocupaciones de Episcopado se resumen en el párrafo 263

donde dice:

En qué consistiría el error ? no por cierto, en la vocación de la Iglesia que busca encarnarse en los medios populares del continente. Si, en cambio, si se niega que la Iglesia nace siempre desde una primera instancia desde arriba; del espíritu que la suscita y del Señor que la convoca y más aún si al hablar de una iglesia que surgiera del pueblo, se la diferencia de otra la oficial o institucional; Esto implicaría una división en el seno de la Iglesia y una inaceptable negación de la función jerárquica. (20)

En una palabra, se debía disciplinar la Iglesia a las ordenes que vienen desde "arriba".

Otra de las limitaciones del CELAM de Puebla fué de que a pesar de la proliferación de los movimientos populares y de la importancia en la creación del proyecto constructivo de la sociedad latinoamericana, el documento final no los considera. Se dirige de modo diferenciado a los obreros y los campesinos, se refiere a la creación libre de organizaciones para promover y defender sus intereses y contribuir al bien comun, pero propiamente a los movimientos populares no se refiere, ni al rol pastoral de la Iglesia con respecto a ellos. Quizás esta cuestión de enorme gravedad aún no esta madura en la Iglesia para asumir una posición con respecto a ellos. En la conferencia se esperaba que sacaran luces a partir de los movimientos realizados en varios países, pero a fin de cuentas no se dijo nada.

Existe dice Libanio Baptista un horror ante la violencia popular, un miedo latente ante los movimientos populares, la concientización y la organización de las masas..."Es que se sabe que esas no podrian soportar calladas y tranquilas, una vez concientizadas y organizadas esa situación de extrema explotación y opresión y existe un horror innato ante la violencia popular, a pesar de que llevemos conviviendo cuatro siglos con una violencia institucionalizada de enorme virulencia, ya que mata de hambre, de enfermedad y de miseria a millones de personas cada año y reelega a una vida infrahumana a la mayoría del continente...-después agrega- "sin embargo se tiene miedo de tocar el problema de las clases populares, su organización y el papel de la Iglesia dentro de ella, por el recelo de tener que enfrentarse con la otra forma de violencia, la popular. Todo esto

traerá ciertamente molestias a las clases dominantes, ya que pondría en cuestión fundamentalmente a esa situación de privilegio a costa de las clases populares. En relación con este punto según los teólogos de la liberación hay un silencio significativo en el final del documento de consulta ya que no se consideró, como se había hecho, al socialismo como alternativa para la sociedad "capitalista inhumana". Allí se decía:

Si se propugna en América latina por tipos de socialismo que respeten la libertad, que tutelen los derechos humanos, que aseguren una convivencia fraternal y realmente democrática, con canales adecuados de participación, que promuevan la multiplicidad de empresas autónomas comunitarias, orientadas al bien común y reguladas según las necesidades de los más necesitados, no habría contradicción entre tales tipos de socialismo y el cristianismo. (21)

También hubieron otros documentos como "He oído los clamores de mi pueblo", de los obispos u superiores religiosos del nordeste de Brasil y "Marginación de un pueblo", de los obispos del centro oeste del citado país. Pero esas voces no se hicieron presentes en el documento de Puebla.

En el campo del dogma recogiendo una afirmación del papa Juan Pablo II, Puebla puso en guardia ante las "reelecturas del evangelio, resultado de especulaciones teóricas" y ante las "hipótesis, brillantes quizás, pero frágiles e inconsistentes que de ellas derivan." Los teólogos de la liberación vieron como un error esta cuestión y señalaron:

La teología latinoamericana desea situarse en la gran tradición de la Iglesia al hacer su reelectura de Jesús para y desde dentro de nuestro contexto social, eclesial, exactamente lo mismo que hicieron los evangelistas, Pablo, los demás escritores del nuevo testamento con sus respectivas comunidades. Los santos padres y concilios quisieron releer el ministerio de

Jesús para el contexto en que vivían. Nuestro contexto latinoamericano tiene su propia originalidad. A partir de él pueden realizarse ciertos aspectos de la vida de Jesús, que en otras ocasiones han podido quedar en el olvido. (22)

4.4. BALANCE DEL CELAM DE PUEBLA 1979.

En el CELAM celebrado en Puebla 1979 se manifestaron tres tendencias de la Iglesia católica que hasta ahora, han mantenido un equilibrio de poder en su interior. La Iglesia conservadora, tradicional nostálgica de su pasado y deseosa de repetirlo en las circunstancias actuales; la Iglesia modernizante que se empeña en una adaptación de la estructura eclesial a las formas de vivencia impuestas por las estructuras capitalistas emergentes conservando su papel ideológico tradicional y la Iglesia popular o la Iglesia que está naciendo del pueblo "bajo la inspiración del espíritu", identificada con las necesidades y aspiraciones populares, más preocupada por la vivencia concreta y eficaz del evangelio que por la sobrevivencia de las formas institucionalizadas.

Las esperanzas de las dos primeras posiciones en hacer una "contrareforma" contra la Iglesia popular en Puebla fueron inútiles, ya que lo alcanzado en Medellín 1968 fué una conquista irreversible del pueblo. No obstante la jerarquía trató de someter a su autoridad a la "Iglesia de los pobres". Esta lucha al final se dará al interior de la Iglesia, pero recibirá mucha influencia de las luchas populares de nuestras sociedades. Puebla fué un avance, pues muchos obispos que no habían considerado la "opción por los pobres" desde entonces lo hicieron. El CELAM III enriqueció la dimensión social y política de la fe que fué considerada en cada documento como si cada comisión hubiese tenido miedo de que tal insistencia fuese olvidada. Puebla fué la

confirmación de una necesidad asumida en Medellín 11 años atrás. Los obispos declararon:

- 1.- Que Dios esta presente en el corazón de quienes luchan por su liberación.
- 2.- Que las enseñanzas que dejó Jesucristo tienen el poder del amor y de la liberación.
- 3.- Que con la participación de todos se logrará más fácilmente nuevas formas de vida en las que todos podremos vivir mejor.
- 4.- Que aunque la tarea de construir un mundo mejor no es fácil, se tiene la certeza de que se puede lograr.

En Puebla se dijo poco y con poca fuerza porque se llegó a un texto de compromiso, a coincidencias mínimas y unánimes. El final fué a juicio de R. Vidales "un empate en cancha ajena". El discurso fué terriblemente ambiguo porque reveló la profunda lucha ideológica que ahí se dió.

Para México Puebla fué el pretexto para que emergiera la fuerza enorme viva y espontánea de la religiosidad popular; fuerza que ni la Iglesia ni el Estado son capaces de controlar totalmente.

Puebla fué afirma Concha Malo,

Un momento relativo -pero significativo- de un proceso que viene de atrás, que ya se había echado a andar y que se revela como irreversible...el proyecto de liberación de las mayorías de México y el continente. (23)

Para la conferencia de Medellín el punto de partida fué la situación que prevalecía en el continente. Un estado de "pecado institucionalizado", "injusticia generalizada y estructural"; el desafío de la Iglesia era la evangelización y atacar la miseria de las grandes masas, su estado de opresión y la incapacidad de luchar por su liberación. Era el grito de los pobres oprimidos. En Puebla el punto

de partida es similar:

La diferencia es que Puebla denuncia que, en diez años, la situación ha empeorado, la distancia ha aumentado entre ricos y pobres, los sistemas de opresión sean hechos más complicados y más fuertes. Además, en estos diez años ha habido varios sínodos mundiales y Pablo VI publicó su encíclica sobre la evangelización (Evangelii Nuntiandi). Pero el desafío de la miseria, expresado en Medellín, sigue siendo el desafío más grande a la evangelización de la Iglesia. (24)

1. CONFIRMACION DE MEDELLIN.

En sus discursos pronunciados en Santo Domingo y en México, el papa se refirió ocho veces a Medellín para subrayar la necesidad de una verdadera continuidad. Es cierto que también habló de "malas interpretaciones" de Medellín, es cierto que los obispos previnieron con claridad sobre los excesos de la interpretaciones "reduccionistas", sin embargo, el tema de las malas lecturas de Medellín no prevaleció. Los documentos no son una explicación del CELAM II Medellín sino son más bien una nueva lectura, una profundización de la realidad latinoamericana explicitada por el CELAM II. La coincidencia procede de que los redactores se ubicaron en la misma perspectiva de Medellín, lo que revela el hecho de que el CELAM II había penetrado en la conciencia de los obispos latinoamericanos.

El texto describía de manera dramática la situación latinoamericana. En un principio no fue aprobado, pero después de una revisión se cambió de opinión...Por estar más centrado en la realidad económica-social que en la pastoral el texto no encontró en la asamblea la mayoría de las dos terceras partes para aprobarlo. Fue revisado rápidamente por una pequeña comisión ad hoc significativamente, el texto fue retocado en cuanto al orden y fue

finalmente aprobado casi en la misma forma.

Para los obispos lo que estuvo en primer lugar fué el clamor de los pobres, el clamor de un pueblo oprimido, la injusticia institucionalizada. Los temas como la cultura secularizada de occidente, la industrialización y la migración de las masas rurales pasaron a un segundo término. El hecho de que Puebla tuviera una comisión que se encargara exclusivamente de describir la situación latinoamericana es significativo. La opción tomada en Medellín había llevado a un comienzo de la reestructuración de la pastoral y a una redistribución de las fuerzas de la Iglesia en función de la prioridad de los pobres. Sacerdotes, obispos, religiosos, abandonaron muchas de sus actividades que estaban al servicio de las clases altas y medias y se dedicaron a ayudar a los más necesitados. Puebla pidió una "conversión" a la Iglesia hacia la Evangelización liberadora.

2. LA IGLESIA DE LOS POBRES.

A los pobres de la Iglesia de Puebla no les habla el lenguaje de la resignación o de la paciencia, ni de la limosna o la asistencia. Les habla el lenguaje de la liberación. La Iglesia quiere estar al servicio de los movimientos y realizaciones concretas mediante las cuales los mismos pobres luchan por su liberación. Ella no pretende reemplazarlos, sino más bien despertarlos y formarlos para que sean ellos mismos artífices de su liberación. (25)

Estas ideas fueron un sinnúmero de veces repetidas. Juan Pablo II insistió en este punto en sus diversos discursos a los obreros, campesinos y los marginados de los barrios pobres. En eso años ese lenguaje había sido impugnado en América latina. Se sospechaba de quien utilizara cualquier expresión semejante a estas tachandoles de "marxistas". Las denuncias contra la "Teología de la Liberación" se

extendían a todo el lenguaje que utilizaban; algunos se preguntaban si en Puebla no iban los obispos sólo a dedicarse a censurar. Finalmente nada de eso ocurrió. El mismo papa utilizó el lenguaje de la "liberación". Para designar a la obra de Jesucristo utilizó 26 veces la palabra "liberación" y sólo 14 veces la palabra "salvación". Los temas de Medellín quedaron integrados dentro de la visión integral de la evangelización; pero una evangelización liberadora que engendró los compromisos asumidos en Medellín.

3. LAS COMUNIDADES DE BASE.

En Medellín 1968 se había aprobado a las nascentes Comunidades eclesiales de Base, que se han constituido en muchos países la traducción más práctica y visible de las opciones de CELAM II. Contra ellas se levantaron una serie de críticas y oposiciones. En Puebla no faltaron quienes esperaban ver su fin por "temporales" o "subversivas", pero la comisión lo confirmó y aprobó desalentando a sus opositores.

Se comprueba que las pequeñas comunidades, sobre todo las comunidades eclesiales de base crean mayor interrelación personal, aceptación de la palabra de Dios, revisión de vida y reflexión sobre la realidad, a la luz del evangelio; se acentúa el compromiso con la familia, con el trabajo, el barrio y la comunidad local. Señalamos con alegría como importante hecho eclesial particularmente nuestro y como esperanza de la Iglesia la multiplicación de pequeñas comunidades. (26)

Otro ejemplo lo tenemos en el verso 643 del documento que se imprimió sobre la conferencia:

Las comunidades eclesiales de base son expresión del amor preferente de la Iglesia por el pueblo sencillo; en ello se expresa, valora y purifica su religiosidad y se le da posibilidad concreta de participación en la

tarea eclesial y en la transformación del mundo. (27)

4. TEMAS NUEVOS.

A parte de los documentos en los que encontramos una doctrina más tradicional como la familia, la educación, los medios de comunicación, el diálogo para la comunicación y la participación con los hermanos separados y no creyentes, la juventud etc; Puebla enfatizó en algunos puntos específicos.

Se trató el tema de la dignidad humana, denunciando atropellos en los derechos humanos. La lucha por estos derechos apareció como una de las primeras exigencias de la opción preferencial por los pobres. Los pobres son las primeras víctimas de los sistemas de represión que han inundado al continente.

Junto con los derechos humanos están conectados los nuevos regímenes políticos de América latina. En diversas comisiones pero sobre todo en las comisiones 1, 4 y 8, los documentos de Puebla denuncian y condenan la doctrina, la ideología y la práctica de los regímenes de Seguridad Nacional.

La visión que podríamos llamar estatista del hombre tiene su base en la teoría de la Seguridad Nacional. Pone al individuo al servicio ilimitado de la supuesta guerra total contra los conflictos culturales, sociales, políticos, y económicos y, mediante ellos, contra la amenaza de comunismo. Frente a este peligro permanente real o posible, se limitan como en toda situación de emergencia, las libertades individuales y la voluntad del Estado se confunde con la voluntad de la Nación. El desarrollo económico y el potencial bélico se superponen a las necesidades de las masas abandonadas. Aunque necesaria a toda la organización política, la Seguridad Nacional vista bajo este ángulo se presenta como un absoluto sobre las personas; en nombre de ella se institucionaliza la inseguridad de los individuos. (28)

La asamblea no creyó oportuno hacer alusiones a casos

determinados, sino que cada episcopado nacional debería examinar la situación a la luz de estos principios. No obstante sin esperar más tiempo muchos obispos enviaron y se manifestaron en cartas públicas manifestando su solidaridad a los obispos que luchaban por los derechos humanos en los regímenes opresores de El Salvador, Nicaragua y Guatemala.

Medellín no había extendido claramente su denuncia del colonialismo al colonialismo externo que ejercen las grandes potencias en América latina. En Puebla, la comisión 21 estudió las relaciones de dominación a nivel supranacional, a nivel político y económico (multinacionales). Pidió un compromiso serio de la Iglesia en la inspiración e impulso a un nuevo orden económico más al servicio del hombre. (29)

También faltó en Medellín un análisis de la estructura social y un mensaje específico para cada categoría social. Aspecto que Puebla analizó la comisión 20 dedicado a la acción de la Iglesia en medio de los "constructores de la sociedad". Mucho énfasis se dió al mundo obrero y su movimiento, el papa se refirió a ellos en su discurso en Monterrey.

5. Los debates teológicos.

Los debates estuvieron más bien centrados en temas teológicos (teóricos) y no en las opciones pastorales.

En su discurso inaugural el papa se refirió a las acusaciones que se hicieron frecuentemente en los últimos años a los grupos y movimientos calificados por la prensa de "progresistas" e hizo una advertencia a una concepción de Cristo como exclusivamente humano y no hijo de Dios y como persona política, incluso como revolucionario y no religioso. Indicó el peligro de una "Iglesia popular" distinta de la "Iglesia Institucional" y el peligro del "magisterio paralelo". Para

algunos no quedó claro si el papa deseaba que la asamblea hiciera una condenación clara y explícita de tales "desviaciones".

De hecho, los debates se manifestaron en tres comisiones. En la comisión de cristología la discusión fue permanente; hablaban dos lenguajes que no se entendían; en la comisión 3 "Sobre la Iglesia" se discutió incesantemente sobre la Iglesia popular y la institucional y en la 12 sobre "La vida consagrada" se discutió sobre una advertencia contra el "magisterio paralelo" creado por los religiosos.

Finalmente fue muy difícil ponerse de acuerdo y los debates teológicos no llegaron a conclusión alguna. Era muy difícil entenderse desde dos perspectivas teológicas tan diversas, sobre todo en ausencia de los mismos teólogos. Las comisiones 2 y 3 concluyeron en textos neutrales de compromiso, que no pusieron fin al debate teológico. (30)

La Teología de la Liberación.

Detrás de las controversias teológicas estaba naturalmente el problema de "la Teología de la Liberación". Esta no debía ser estudiada explícitamente por ninguna comisión y por eso no se le juzgó en los diversos temas teológicos.

Como ya hemos mencionado algunos esperaban un golpe de gracia contra la "Teología de la Liberación" sin embargo, éste no se realizó ya que fue defendida por un buen número de obispos que estaban a su favor y por otro tanto que en una actitud centrista deseaban abrir el diálogo. Finalmente no se tomó acción alguna, no se recibieron felicitaciones ni se le condenó (el papa sólo previno contra los excesos extremos a que algunos llegan por una interpretación "reduccionista" de la liberación).

Frente al marxismo en sí mismo, como ideología y como sistema social, Puebla renovó las denuncias de los documentos pontificios, pero fue notable que también condenó al individualismo capitalista

basado en el liberalismo económico.

NOTAS BIBLIOGRAFICAS CAPITULO IV.

- 1) Concha Malo Miguel, González Gari Oscar, Salas F. Lino, et al, La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México, México: Siglo XXI, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, 1986 p.166
- 2) Dussel Enrique, Hipótesis para una historia, p. 431
- 3) Betto Frei, 17 Días de la Iglesia Latinoamericana, diario de Puebla, México: Centro de Reflexión Teológica, 1979 p.19
- 4) Betto Frei, Tendencias políticas en Puebla, Marzo-Abril 1979 Año 44 # 520-521 p.57
- 5) Betto Frei, Ibid. p.57
- 6) Maccise Camilo, La Teología de la liberación, 20 años de una praxis y reflexión teológica pastoral, Centro de estudios de los valores humanos. p.63
- 7) Maccise Camilo, Ibid. p. 59-60
- 8) Ibid. p. 60
- 9) Churrucá Agustín, Castillo Alfonso, Espinoza Felipe, et al, Puebla la Iglesia y Ud., México: Populibros "La Prensa" 1979 188 pp.
- 10) Christus Marzo-Abril 1979 # 520-521 Año 44
- 11) Equipo Seladoc Panorama de la Teología Latinoamericana (5) Salamanca: Ediciones Sígueme 1981 p. 111, 112
- 12) Ibid. p. 112
- 13) Ramos Regidor, Entrevista con Jon Sobrino (1979) Jesus y el despertar de los oprimidos Salamanca: Edic. Sígueme 1984 358p.
- 14) Ramos Regidor, Op. Cit. p. 358-359
- 15) Ramos R, Ibid. p. 359
- 16) Ibid. p. 359
- 17) Ibid. p. 363
- 18) Miguez Bonino José, M. Dias Zwinglio, Boff, Clodovis et al. Puebla y Oaxtepec. Una crítica protestante y católica, Argentina: Tierra Nueva. 1980 11-12 pp.
- 19) Miguez Bonino, Ibid. p. 12-13
- 20) Ibid. p. 18
- 21) Seladoc, Op. cit., "Documento de consulta 772" p. 119.

- 22) Sedaloc, Op.Cit., p. 121
- 23) Concha Malo, Op.cit., p. 176
- 24) Sedaloc, Op. cit., p. 95
- 25) Sedaloc, Ibid. p. 96
- 26) III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. "Puebla la evangelización en el presente y en el futuro de América latina." México: Ediciones de la Conferencia del Episcopado Mexicano. 1979. p. 165
- 27) III Conferencia...Ibid. p. 167 vers. 6d.
- 28) Ibid.,p. 107 vers.314
- 29) Sedaloc, Op. Cit., p. 99
- 30) Ibid p. 100

LAS COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE. 5.1. ANTECEDENTES.

El objetivo particular de este capítulo es estudiar a las comunidades eclesiales de base, pues ellas son la forma en la que se cristaliza la acción de la teología de la liberación. Un estudio de este movimiento sin estudiar a las comunidades eclesiales de base sería incompleto, pues ellas son en donde la caridad y la teoría liberadora se materializan.

Se habla de que la primera comunidad de base que se estableció fueron los 12 apóstoles a quienes Jesús escogió que serían las células fundamentales de su Iglesia. La *Koinonía* -comunidad- era la nota distintiva de las primitivas comunidades cristianas "perseveraban en la enseñanza de los apóstoles, en la comunión, en la fracción del pan y en las oraciones". (Hech. 2:42-47). Los creyentes vendían sus posesiones y haciendas y los distribuían entre todos, según la necesidad de cada uno. Partían el pan en las casas y tomaban juntos los alimentos con alegría.

Después de Concilio Vaticano II, se intentó cambiar el concepto monolítico de la Iglesia como institución piramidal: "arriba el papa, luego los obispos, más abajo los sacerdotes y en la base los religiosos y los fieles. No se negó la institución jerárquica, sino que modificó la concepción de lo que la jerarquía es. Se volvió al evangelio: pretendiendo ser el pastor un servidor de la comunidad.

Por otra parte, se intentó insertar a la Iglesia en el mundo con plena conciencia de su existencia social e histórica.

De una institución monárquica centralizada se pretendió pasar en cierto sentido a una Iglesia "profética".

Las comunidades eclesiales de base surgen en el momento en que oficialmente (en los textos conciliares) se entierra la Iglesia de la

cristiandad y comienza la etapa de una Iglesia comunitaria y servidora del mundo. El proceso que se dió después del Vaticano II fué así:

- 1) De la Iglesia de la cristiandad a la "Iglesia como pueblo de Dios".
- 2) Del pueblo de Dios a la comunidad.
- 3) De la comunidad a las comunidades eclesiales de base.

El nacimiento de las comunidades eclesiales de base en la segunda mitad de los sesenta corresponde en el plano cultural, con la búsqueda de "nuevos espacios emancipados" en términos de Marcuse, a climas culturales alternativos en la sociedad. Los diferentes movimientos que "explosionaron" entonces tomaron conciencia de las contradicciones inherentes a las sociedades industriales liberales (y también comunistas, como el caso de la primavera de Praga). Descubrieron que en teoría eran liberales o socialistas pero que en realidad levantaban muros de represión de todo tipo: Estructural, personal, social, político, laboral, etc. Que las constituciones de los pueblos "libres" y las declaraciones de derechos humanos hablaban de igualdad de todos los ciudadanos, cuando la realidad era totalmente distinta. Se cuestionaba no una parte del sistema, sino todo en su conjunto. Se buscaba ahora no una reforma parcial, sino un cambio radical, una alternativa de sociedad liberada.

Frente a una Iglesia clerical surgieron las comunidades, como una respuesta a una serie de imperativos. Antonio Hortelano señaló los siguientes:

- 1) Como una forma de recuperar el fresco carismático y mesiánico del mensaje de la praxis de Jesús.
- 2) El anuncio de la "buena nueva" frente a una Iglesia de cristiandad en buena parte burocrática y sacramentalista.
- 3) descubrir las mediaciones socio-políticas de la fe, frente al

espiritualismo, asumiendo responsablemente la presencia activa en el mundo. Hacer operativa la caridad por medio de la praxis.

4) Optar por los sectores más marginados de la sociedad frente a las frecuentes opciones de la Iglesia oficial por la clase dominante.

En Europa también se dieron comunidades populares apoyadas en la teología política y promovidas por el movimiento revolucionario de mayo en París y el Vaticano II. Se vivió una tensión tan fuerte con la jerarquía hasta el punto de aparecer como una Iglesia subalterna. Esto ocurrió principalmente en Italia, Holanda, España e incluso en América en los Estados Unidos.

En Francia fue un movimiento radical de fuerte contenido utópico, que denunció la miseria escondida en la sociedad de consumo, al tiempo que presentó una alternativa global de la misma.

El shock producido por este acontecimiento [el movimiento revolucionario de mayo de 1968] hizo que salieran a la superficie de forma brutal sentimientos latentes desde hacía tiempo...se produce así una efervescencia comunitaria marcada por la utopía autoritaria de la rebelión estudiantil. El nuevo estilo de vida cristiana se caracterizaba por la contestación política y evangélica tanto del funcionamiento de la Iglesia como de las estructuras sociales. (1)

Hoy las comunidades eclesiales de base en Francia sufren un proceso de debilitamiento con relación a los años 60 y 70.

En España las comunidades eclesiales de base tuvieron su origen en la contestación de estudiantes e intelectuales al sistema autoritario de Franco, con el auge de las luchas obreras y con el resurgir de la oposición política a la dictadura. Se propusieron nuevas formas adultas y responsables de pertenencia a la comunidad cristiana a la vez que criticaban por "evangélicamente inviable al cristianismo convencional".

Las comunidades eclesiales de base pretenden ser una verdadera iglesia de los pobres. Los cristianos de estas comunidades poseen la clara conciencia de ser una clase oprimida, de que el pobre tiene que creer en el pobre; reconocen al sistema capitalista como su enemigo común que los explota, por lo que se declaran en favor de una práctica de liberación con la esperanza de construir una sociedad más igualitaria cuya materialidad haga concreto el Reino de Dios en este mundo.

La vida en las comunidades de base se caracteriza por la carencia de estructuras alienantes, por las relaciones directas, la reciprocidad, la profunda fraternidad, el mutuo auxilio, la comunidad de ideales evangélicos y la igualdad entre los miembros. Esta ausente todo aquello que caracteriza a las sociedades: reglamentos rígidos, jerarquías, relaciones prescritas dentro de un cuadro de distinción de funciones y atribuciones. (2)

Las comunidades eclesiales de base en América latina.

En América latina las comunidades eclesiales de base nacen de un compromiso fuerte con los pobres y marginados de las villas de miseria, pueblos jóvenes, barrios piratas, favelas etc. Se inspiran en la Teología de la liberación, el análisis marxista de la situación, la lucha de clases (binomio opresores-oprimidos) y en algunos casos por el cura y guerrillero Camilo Torres y practicada después por determinados cristianos injertados en los montoneros y ERP en Argentina, MIR en Chile, Sendero Luminoso en Perú, Ejército de Liberación en Colombia, sandinistas en Nicaragua y otros muchos en América central.

En el año de 1953 Renato Poblete, sacerdote chileno, habló de la necesidad de pequeñas comunidades frente a las pequeñas comunidades protestantes que surgían.

Los casos por los que nacieron son multiples pero las tres fundamentales son:

- 1) En el año de 1960 se da el movimiento por un mundo mejor, impulsado por el p. Lombardi y los obispos de Brasil.
- 2) La acción católica con el padre belga Cardijn, lanzó la idea de trabajar en equipo con el método de "Ver-pensar-actuar."
- 3) El método de Paulo Freire que va creando la educación en pequeños grupos y comunidades.

Otros motivos que dieron pauta al nacimiento de las comunidades eclesiales de base fueron:

- La preocupación de evangelizar a las pequeñas comunidades.
- El movimiento de educación comunitaria con su catéquisis radiofónica.
- Las experiencias de apostolado seglar.
- Los esfuerzos de renovarse la Iglesia a partir de la parroquia.
- La falta de sacerdotes en las comunidades.

En 1956 Angelo Rossi inició un movimiento de evangelización con catequistas populares a fin de llegar hasta aquellas regiones no alcanzadas por los párrocos. Todo comenzó por la narración de una viejecita: En Natal, las 3 Iglesias protestantes estaban iluminadas y concurridas. Escuchabamos sus cantos...Y mientras tanto nuestra Iglesia católica estaba cerrada en tinieblas...porque no conseguíamos un sacerdote. Fué entonces cuando Angelo Rossi en Barra do Pirai formó coordinadores de comunidades que hacían todo cuanto un seglar tiene permitido. El catequista reúne una vez por semana al pueblo y lee una lección. Normalmente realiza con ellos las oraciones diarias. Los domingos y días festivos reúne al pueblo que vive lejos de la Iglesia para celebrar el "domingo sin misa" o la misa sin sacerdote, o el

culto católico haciendo que el pueblo acompañe espiritualmente y colectivamente la misa que el párroco está celebrando en la lejanía. En lugar de capilla se construyeron salones de reunión que servían a su vez de escuela, lugar de catequesis, enseñanza de corte y confección y los encuentros en los que se resuelven problemas comunitarios y económicos.

Se crearon escuelas radiofónicas y el Movimiento de educación de base (MEB) en Natal, con el fin de hacer frente al analfabetismo o enfermedades endémicas. Con la ayuda de la radio se alfabetizaba y catequizaba. Los domingos la comunidad oía por radio el mensaje del obispo. En 1963 existían 1410 escuelas radiofónicas. Luego el movimiento se propagó por todo el noroeste y centro-oeste.

Las comunidades eclesiales de base en Iberoamérica iniciadas en Brasil, responden a la preocupación por evangelizar en un continente en el que no se tiene contacto directo de los creyentes entre sí.

Al lado de esta preocupación evangelizadora y asociativa (y partiendo de ella) se descubre la necesidad de que los creyentes asuman el compromiso de liberación con los más pobres y desfavorecidos. Así aparecieron comunidades eclesiales de base...de modo más intenso en las áreas más desafiantes, cuando el hombre estaba aplastado por las condiciones adversas.

(3)

Las comunidades Eclesiales de Base surgen entonces a partir de intereses religiosos de carácter práctico u organizativo y a partir de preocupaciones sociales. Por lo general no se da conflicto entre estas comunidades y la religiosidad popular, pues ésta es el caldo de cultivo de aquellas.

Un cualificado grupo de obispos y de sacerdotes impulsó en sus respectivas diócesis el nacimiento de estas comunidades, lo que explica que estas no tomaran el carácter antijerárquico y antiinstitucional que caracterizó a las comunidades europeas.

Posteriormente con el Vaticano II se fundamentó teológicamente a las comunidades eclesiales de base, primero como pueblo de Dios, luego la Iglesia como sacramento de unión profunda con el género humano y tercero el laico y su misión en el mundo.

En Medellín 1968 las comunidades eclesiales de base tomaron un nuevo impulso y adquirieron la carta de ciudadanía en el documento de Pastoral de conjunto(10, 11,12, 15). El texto 10 dice lo siguiente:

La comunidad cristiana de base es así el primero y fundamental núcleo eclesial que debe en su propio nivel, responsabilizarse de la riqueza y expansión de la fe, como también del culto que es su expresión. Ella es pues, célula inicial de estructuración eclesial y foco de evangelización; y actualmente factor primordial de promoción y desarrollo. (4)

Actualmente las comunidades eclesiales de base están esparcidas en Brasil, Chile, Paraguay, Ecuador, Bolivia, Guatemala, El Salvador, Nicaragua, Panamá, México, Haití, Jamaica, Honduras, Colombia, Argentina, Trinidad Tobago, y Guadalupe. Tan sólo en el Brasil hay 150,000 de estas comunidades.

Las Comunidades eclesiales de base tienen su raíz y fundamento en las primeras comunidades cristianas que vivieron de cerca la experiencia de Jesús; Comunidades como la de Jerusalén, Antioquia, Corinto y Roma. La base bíblica la constituyen las experiencias narradas principalmente en las cartas de San Pablo y en los Hechos de los Apóstoles (Hch. 2. 43-47; 4:32-37; 1 Cor 12:1-30).

5.2. LAS COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE EN MEXICO.

Las comunidades eclesiales de base en México nacieron en el año de 1967 en Cuernavaca Morelos, a partir de los trabajos realizados por los sacerdotes Rolland y Genoel. Posteriormente serían consolidadas por la promoción del sacerdote Rogelio Orozco.

Hacia 1970-71 se extienden a San Bartolo Guanajuato, gracias al impulso del padre Rogelio Segundo y a Santa Cecilia en Guadalajara, gracias a la animación de los jesuitas. Ya en el año de 1972 se tiene convivencia de estas comunidades.

En aquel entonces la organización era de "arriba a abajo". Las acciones que en ese tiempo se llevaron eran reuniones y cursos sobre todo entre sacerdotes y los primeros responsables de los grupos -los seglares-. Poco después se reunieron en Morelia a tomar conciencia del proceso que habían seguido. Se tenían diversas formas de ver la realidad pero con un mismo objetivo:

Queremos ser la fuerza para lograr una Iglesia que sea fermento de un hombre y una sociedad nuevos, que anuncian ya el reino en un proceso dinámico de cambio liberador, por la toma de conciencia de la realidad, la reflexión de fe y la acción organizada en el compromiso con el pueblo. (5)

En 1977 las Comunidades Eclesiales de Base se reunían en el Progreso, Hidalgo (Valle del Mezquital) para profundizar la eclesiología de las Comunidades de base. Ahí se calificó la relación Iglesia-Pueblo dentro del proyecto concreto de los oprimidos. En el encuentro se pusieron las bases teológicas comunes para la configuración de una Iglesia de los pobres, a partir de las comunidades eclesiales de base y de una práctica cristiana unida al movimiento de los pobres en la historia.

Tres años después en otro encuentro nacional llevado a cabo en Nogales Veracruz, se reflexionó sobre el caminar de las Comunidades eclesiales de base en América latina. En aquel tiempo sobresalieron la relación y participación activa de numerosos cristianos en movimientos populares, acciones de solidaridad con indígenas, campesinos y colonos que sufren despojos y opresión de autoridades y caciques, la formación

de comités de solidaridad con los pueblos centroamericanos que luchan por su liberación.

Las comunidades eclesiales de base en México han tenido diversas etapas a lo largo de su desarrollo, (etapas que en este trabajo no pretendemos analizar; si el lector desea más información al respecto puede consultar el libro de M. Concha Malo: la participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México).

A continuación haremos una reseña de su participación en el estado de la República en donde surgieron y en donde se les dió un impulso significativo.

Las comunidades eclesiales de base en Morelos.

Esta es una de las regiones que ha tenido una gran tradición de lucha, y donde han surgido un buen número de movimientos populares. Méndez Arceo fué uno de sus impulsores apoyando a los maestros, colonos, campesinos y obreros. Uno de sus medios de difusión es su boletín El Mosquito mediante el cual hacen denuncias y criticas sobre el conflicto magisterial. Desde el principio de la lucha las comunidades eclesiales de base apoyaron al magisterio, asistieron con ellos a sus marchas, se les acompañó de Chiapas hasta Tres marías y se les proporcionaron víveres.

El 31 de octubre de 1980 se publicó en diversos diarios locales y nacionales un desplegado firmado por la Confederación Nacional de Organizaciones Liberales (masones) y dirigido a la Secretaría de Gobernación en donde se señalaba que al Mosquito pasquín del clero político, "habría que aplicarle todo el rigor de la Constitución por su intromisión en el conflicto magisterial". A lo que las comunidades eclesiales de base contestaron en el unomásuno:

La parroquia está formada no solamente por sacerdotes, sino mayoritariamente por

cristianos con todos sus derechos constitucionales vigentes. Entre los derechos mínimos está el de tener o profesar la religión que uno quiera, y de expresar sus ideas, sus opiniones sobre cualquier tema o problema. (6)

Se apoyaron en los artículos 1, 6, 7 y 24 de la Constitución, aduciendo que tenían todo el derecho de proceder y tomar la posición que ellos quisieran en problemas concretos como en el caso de la huelga de los maestros en Morelos. La huelga fue señalada como el movimiento popular más importante del estado, después del movimiento campesino jaramillista. Concluyeron que la huelga tocó la llaga principal del sistema: la pobreza económica del pueblo trabajador y la vida antidemocrática.

Las comunidades eclesiales de base en el movimiento de los colonos en Morelos.

Los Colonos Independientes de Morelos (CIM) son el resultado de organización de colonias, barrios y comunidades populares que luchan por sus intereses y derechos. Gradualmente se fueron dando cuenta de que era necesario que los colonos se unieran y organizaran independientemente así como los estudiantes campesinos, u obreros se organizan. Se organizaron para luchar por sus demandas concretas e inmediatas como agua, drenaje, transporte, vivienda etc.

Se realizaron cinco encuentros, Jiutepec, Temixco, Cuautla, Yautepec y Cuernavaca. La organización nació formalmente el 7 de febrero de 1982, mediante un congreso de fundación en el que participaron 70 delegados, 25 colonias y 6 municipios: Cuernavaca, Temixco, Yautepec, Jojutla, Yecapixtla y Cuautla. Los miembros de las pequeñas comunidades religiosas vieron la necesidad de organizarse y participar en las organizaciones políticas y populares como una alternativa para la solución de sus necesidades colectivas.

La participación de las comunidades eclesiales de base en el movimiento campesino.

El zapatismo en el estado de Morelos, aún es la expresión de la lucha contra los ricos y contra el gobierno y es que los problemas de los campesinos después de la revolución no se solucionaron. Los ricos todavía tratan de quitarles sus tierras para transformarlas en fraccionamientos y lugares turísticos. En 1978 en la zona cañera se inició un pequeño movimiento con el fin de consolidarse como una alternativa para la organización campesina como respuesta a la política antiagraria del gobierno.

Ya en 1980 se consolida lo que hoy llamamos Organización Campesina Independiente de Morelos (OCIM), y sus acciones más importantes son las siguientes: la defensa del ejido de Xoxotla, contra la expropiación de 500 hectáreas para la construcción de un aeropuerto; apoyo a los comuneros de la colonia Bonifacio García para la restitución de sus tierras comunales; defensa del ejido Cuentepec contra la expropiación de 200 ha para la construcción de un autódromo, y la relación y participación con el movimiento campesino independiente del país, agrupado en la CNPA. (7)

La participación de las comunidades eclesiales de base en el movimiento obrero de Morelos.

A partir de 1969 se inició una etapa de insurgencia obrera y sindical en la que se pretendían mejores salarios, mejores condiciones de vida, y democracia sindical. Durante la década de los setentas el gobierno estatal junto con empresarios extranjeros, realizan el proyecto Civac (Ciudad Industrial del Valle de Cuernavaca) con el fin de combatir la desocupación y favorecer al campesinado, industrializando a los productos del agro. Pero los resultados no fueron los esperados para los campesinos y obreros ya que el problema de la desocupación no se solucionó debido a que las industrias están

altamente tecnificadas y ocupan poco personal. Lo que si llevaron fue contaminación.

Los mismos empresarios de las fabricas del CIVAC organizaron a sus obreros en sindicatos blancos, pero desde 1968 en que los obreros reaccionaron y formaron una escuela sindical para capacitar en la conquista de la democracia sindical, sus salarios y prestaciones mejoraron. Los patronos reaccionaron y despidieron a más de 1000 obreros por motivos sindicales y politicos. Lo que es importante señalar es el hecho de que durante toda la lucha obrera, especialmente durante la huelga, monseñor Méndez Arceo, sacerdotes religiosos y comunidades cristianas como las de base, se solidarizaron con los obreros. Sin embargo aún se adolece de un análisis serio de la situación de los trabajadores.

En 1987 según Juan Manuel Hurtado (8) Unas 36 diócesis contaban con comunidades eclesiales de base, organizadas en 9 zonas regionales, con un obispo animador y animadores diocesanos y regionales en cada parte donde se encontraba una comunidad de base. Tenían varias comisiones que facilitaban el trabajo de animación, de análisis, de Biblia, de teología, de finanzas, de secretaria, de boletín, y de solidaridad. Realizaban dos asambleas anualmente, una de animadores regionales y otra de animadores diocesanos.

5.3. DEFINICIÓN DE COMUNIDAD ECLESIAL DE BASE.

Según Fray Betto y Carlos A. Libanio las comunidades eclesiales de base son pequeños grupos organizados en torno a la parroquia (urbana) a la capilla (rural), por iniciativa de laicos, sacerdotes u obispos (9). Son comunidades afirma Fray Betto y C Libanio, porque reúnen personas que son de una misma Iglesia y moran en la misma región. Son eclesiales porque están congregadas en la Iglesia como

núcleo básico de unidad de fe y son de base, porque están integradas de personas de la clase popular: amas de casa, obreros, subempleados, inquilinos jóvenes, empleados, en la zona rural asalariados agrícolas, pequeños propietarios, peones y sus familiares. Motivados por la fe estas personas viven una común unión en torno a sus problemas de supervivencia, de vivienda, de lucha por mejores condiciones de vida y de anhelos y esperanzas liberadoras.

Helder Cámara nos da una definición estrictamente religiosa de lo que él considera que son las comunidades de base:

Las comunidades de base son el instrumento humilde de los planes del Señor: servirán al mismo tiempo para que se renueve y renazca hoy y aquí la Iglesia una y eterna de Cristo y para que se opere la promoción humana y cristiana de las masas en situación infrahumana de nuestro continente. (10)

Finalmente Antonio Alonso nos da tres definiciones de lo que son las comunidades eclesiales de base. La visión personalista, la institucional y la funcional y finalmente la pastoral y ejecutiva.

La visión personalista es la que apareció en las conclusiones de un encuentro regional de actualización catequística de sacerdotes. El encuentro fue celebrado en Sao Paulo y las conclusiones partían de los conceptos que ofreció el sacerdote José Marins en su libro: *Comunidade eclesial de base*. Aquí la comunidad eclesial de base es entendida como...

... un grupo de personas con intereses y objetivos comunes, reunidos en Cristo a través de una relación humana primaria entre sí, en un esfuerzo de vivencia de la fe, la esperanza, y el amor, en un proceso de conversión continua y siendo señal y testimonio de la Iglesia en la comunidad mayor donde se encarna. (11)

Los elementos de la definición son los siguientes:

1) Previa relación humana de tipo primario y natural.

- 2) Esfuerzo natural por una plena vivencia de las virtudes teologales.
- 3) Continuo proceso de conversión.
- 4) Carácter de signo para la comunidad mayor donde se realiza.

A lo que se podría añadir: Compromiso con la realidad y exigencia del grupo con el que vive.

La visión institucional y efectiva es la que Alonso Antonio deduce de los diversos documentos de la I asamblea del Episcopado latinoamericano reunida en Medellín. Los documentos evidencian que no se pretendió elaborar una definición y a pesar de que ya se les aplaudió se da la impresión de que no se comprendió realmente lo que implicaba. A. Alonso cita el siguiente ejemplo: Las comunidades eclesiales de base son célula inicial de estructuración eclesial y foco de evangelización y, actualmente, factor primordial de promoción humana y desarrollo. Esta definición dice Alonso no toma en cuenta lo fundamental de las comunidades eclesiales de base. Asimismo, considera que en los documentos de esa índole debería existir la preocupación por no restringir hasta ese punto la visión de la Iglesia. Al menos para no ser luego acusados, con algún fundamento, de visión parcializada y recelosa que se preocupa excesivamente de la institución. (12)

La visión pastoral y ejecutiva es la que expone Caramurú. Definición preocupada por las opciones y objetivos de la misma. Busca la fórmula ideal para una nueva pedagogía de la fe y la encuadra en los fines concretos:

La manera concreta de realizar, al nivel de las relaciones humanas de base, las líneas de acción de la Iglesia. (13).

Según esta definición lo esencial y la razón de ser de las comunidades eclesiales de base lo constituye el modo de concretar y explicitar los

objetivos generales. Alonso ve en esta definición el peligro de someter la vida y el progreso de las comunidades eclesiales de base a unos planes previamente establecidos para la promoción de todo un país. Lo cual no dejará de suscitar suspicacias y temores en quienes defienden, creemos que con sobrada razón, el máximo campo libre de experimentación para las nascentes comunidades eclesiales de base.

(14)

Considero que la primera de estas tres definiciones es la más completa, aunque desde luego podría ser mejorada con elementos de las dos restantes.

En las comunidades eclesiales de base se predica al evangelio desde los pobres y su hambre y sed de justicia. En ellos se toma conciencia del "pecado social" en el que vivimos, y se busca un orden justo. Las comunidades de base en América latina vienen dando realidad al deseo de rehacer la vida comunitaria desde los pobres. Algunas de sus características son :

- De pocos recursos económicos, sin poder, prestigio y/o títulos académicos de la gran mayoría.
- No buscan ser servidos sino servir.
- Conciencia de la historia y de su misión en ella.
- Conciencia de realaizar la misión en el interior del pueblo y hacia todos los hombres y mujeres.
- La evangelización en las comunidades eclesiales de base conduce a un cambio en uno mismo, en la comunidad, el ambiente, el mundo y las estructuras sociales. La evangelización conduce a la responsabilidad política.

5.4. COMPOSICION DE LAS COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE.

Las comunidades eclesiales de base en México como en toda América

latina, nacieron en zonas rurales pobres y en los barrios de las ciudades. Sus integrantes son el pueblo oprimido en lo político, económico e ideológico. En ellas participan indígenas, campesinos, obreros, subempleados, desempleados, así como agentes de pastoral eclesial, religiosos y seculares que han asumido la opción por los pobres. Las comunidades eclesiales de base parten de un grupo natural que se convierte en comunidad. En esos grupos no se rechaza a nadie, siempre que tengan buena voluntad y apertura hacia los demás. Frei Betto menciona que en Brasil son personas que en general tienen una remuneración inferior a 3 o 4 salarios mínimos mensuales, moran en barracas construidas en la periferia urbana o en áreas invadidas (favelas). En la zona rural habitan en pequeños lugares, o alrededor de ciudades que proporcionan mano de obra para el trabajo agrícola. Son semialfabetizados: firman y descifran literalmente el código alfabético, pero no siempre entienden lo que leen.

El responsable es un presbítero, diácono, un religioso, o un laico, según sean las circunstancias. Esos líderes son ampliamente utilizados, pero la atención no se centra en ellos sino en el grupo. Las comunidades eclesiales de base pueden comenzar con cinco o siete miembros, pero su número de integrantes varía según la comunidad y las circunstancias.

Dos factores correlativos marcan a los miembros de las comunidades rurales y urbanas: La expropiación de la tierra y la explotación del trabajo.

5.3. OBJETIVOS, DEMANDAS Y FORMAS DE LUCHA DE LAS COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE.

Objetivos.

Las comunidades eclesiales de base pretenden, desde el punto de vista religioso, llevar al hombre a realizar " el designio de salvación

sobre ellos", pero lo trascendente desde el punto de vista político social es que esto no lo desligan a su situación temporal sino que hacen a cada persona conciente de que su designio se concreta en las circunstancias de su existencia. Parte de que todos los puntos de apoyo humano que intervienen en su vida, incluye todo tipo de dificultades ambientales a las que debe enfrentarse.

Es decir, un designio de salvación que se cumple en el tiempo, el lugar y las circunstancias en que se vive; pero, además, que se cumple en comunión total con los demás, aunque con íntegra responsabilidad personal.

(15)

Las comunidades eclesiales de base buscan la promoción humana, pero ellas sólo se promoverán -afirma Alonso- en la medida en que tomen conciencia de su dignidad y transformen todo el mundo que les rodea personalizándolo. En la medida en que se hacen capaces de vivir más solidariamente participando en el destino de la comunidad.

Según Juan Manuel Hurtado el objetivo de las comunidades eclesiales de base es transformar a la Iglesia y a la sociedad:

...sobre todo, porque vivimos en una sociedad injusta que queremos cambiar y que se opone al plan de Dios y produce la muerte; y segundo, porque somos parte de una Iglesia que en su totalidad no es misionera, profética y servidora del Reino de Dios como la quiso Jesús. (16).

Entre los objetivos de las comunidades eclesiales de base esta la revaloración de la caridad, la promoción de la instrucción familiar, la conducción de sus miembros al cumplimiento de participar en la política de barrio, provincia o Nación. Emigrantes y oprimidos si en otro tiempo buscaban en la religión un sedativo para los sufrimientos, encuentran ahora un espacio para el discernimiento crítico frente a la ideología dominante y para la organización popular capaz de resistir a la opresión.

En la revista Christus se señaló lo siguiente:

Es posible que la reevaluación del ministerio de la comunidad impulse también los ministerios ordenados aun ministerio más integral. De modo que éste encuentre su lugar en promover el bien común en defensa de la dignidad del hombre y de sus derechos inalienables, en la protección de los más débiles y necesitados, en la construcción de la paz, de la libertad, de la justicia, en una palabra, en la creación de estructuras más justas y más fraternas, que es el ministerio propio del laico. (17)

Demandas.

Un grupo de comunidades eclesiales de base urbana sintetizó en ciudad Netzahualcóyotl sus demandas de la siguiente manera:

- De verdades, y no de mentiras,
- De trabajos bien remunerados.
- De agua para los pueblos.
- De luz y servicios.
- De que los tribunales le hagan justicia al pobre.
- De vivir más como hermanos.

En las comunidades eclesiales campesinas demandan agua para las comunidades ejidales, verse liberados de los caciques que les oprimen y de las autoridades municipales impuestas por los caciques, de los intermediarios de la comercialización de sus productos, de los sacerdotes u autoridades religiosas que están en complicidad con autoridades corruptas, de la manipulación de los partidos u otra organizaciones políticas.

En el fondo demandan una transformación de la organización sociopolítica de México, participación en las decisiones que efectivamente les conciernen, y una nueva manera de ser Iglesia en el país. (18)

Las comunidades eclesiales de base no se cierran en si mismas.

Las cuestiones que surgen en las reuniones rara vez dejan de ser cuestiones sociales, ligadas a las supervivencia de las clases populares. El problema de la escasez del agua en el barrio v.g. no es de interés exclusivo de los cristianos, es una cuestión general. La lucha contra los aparceros moviliza a todos los que no se identifican con los intereses de los acaparadores de tierras. De esta manera, las comunidades eclesiales de base se abren al movimiento del pueblo creando o fortaleciendo formas de organización popular desvinculadas del Estado y de la Iglesia. Es en esta lucha donde los miembros de las comunidades eclesiales de base adquieren confianza en las organizaciones y movimientos populares.

Formas de lucha.

Las formas de lucha que se dan en las comunidades de base las analizaremos desde el plano económico, social, político y cultural.

- 1) En el plano económico, las comunidades eclesiales de base no promueven el enriquecimiento individual, sino el compartir de los bienes con los más necesitados. Las comunidades eclesiales de base devuelven a los bienes su dignidad: no son simple mercancía, sino medios creadores de comunidad y de crecimiento de las personas.
- 2) En el plano social, promueven la solidaridad como muestra de que los necesitados no son extraños. Se ve a sus miembros como hermanos con una causa y un destino común.
- 3) En el plano político, educan para la toma de decisiones que promuevan el bien común. En algunas ocasiones se auxilian en los partidos políticos de izquierda en sus luchas, pero según afirma M. Concha Malo y con quien coincidimos plenamente, con frecuencia los partidos están más interesados en la afiliación de nuevos miembros y en la lucha electoral, que en lograr un trabajo popular en la región.

(19). Las comunidades eclesiales de base descubren que el poder no está en los partidos políticos sino en el pueblo organizado, por eso buscan más bien alianzas con organizaciones populares similares a la suya.

4) En el plano cultural, pretenden devolver "la palabra al pueblo". Las comunidades de base se constituyen en espacios donde expresan su mundo, su visión de las cosas, su percepción de la vida, de las instituciones y de la sociedad.

Las comunidades eclesiales de base con las organizaciones populares independientes, pretenden ser la semilla de un nuevo hombre y de una nueva sociedad. Para eso es imprescindible un cambio de actitudes, de mentalidad, de forma de organizarse, de estructurar la sociedad con toda su complejidad con todos los aspectos que la integran: económico, técnico, político, cultural, social y religioso.

NOTAS BIBLIOGRAFICAS CAPITULO V.

- 1) Hortelano, Antonio, Comunidades Cristianas. Edic. Sigueme: Salamanca 1987. p.37 335 pp.
- 2) Boff, Leonardo, Las comunidades de base reinventan La Iglesia. España: Sal Terrae. p. 15
- 3) Hortelano, Op. cit. p. 36
- 4) Citado en Christus. junio 1987 p. 36
- 5) Mendoza Zaragoza, Ramón, Christus "Iglesia de los pobres." abril 1986 p. 21
- 6) Concha Malo, Miguel, González Gari Oscar, Salas F. Lino, et al. La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México. México: Siglo XXI, 1986 p. 250
- 7) Concha, ibid. p.254
- 8) Christus junio de 1987 p. 34
- 9) Betto Fray, Lo que son las Comunidades Eclesiales de Base. Colombia: Indo American Press Service. 1981 colec. Iglesia Nueva p. 12
- 10) Cámara Helder. Situación actual y perspectivas de una visión pastoral
- 11) Alonso, Antonio, Comunidades eclesiales de base. España: Edic. Sigueme. 1970 p. 28
- 12) Ibid. p. 29
- 13) Ibid. p. 30
- 14) Ibid. p. 30
- 15) Ibid. p. 50
- 16) Christus junio de 1987 p. 33
- 17) Ibid.
- 18) Concha Malo, Op. Cit. 247- 248
- 19) Ibid. p. 258

CONCLUSIONES.

A lo largo de esta investigación hemos visto que como resultado de una lucha interna de la Iglesia por su control hegemónico y actuando acorde a las necesidades históricas, surge la teología de la liberación en un intento de rescatar la visión profética de denuncia contra las clases poderosas. Esta interpretación teológica no coincidió plenamente con la interpretación oficial, que por lo general esta al lado de las facciones dominantes y quien esta más interesada en seguir sobreviviendo como institución. Fue por esta causa que la jerarquía católica relegó a los teólogos de la liberación, partidarios de la causa de la clase popular. Esta lucha por el discurso ideológico eclesial tiene sus orígenes desde tiempos antiguos y de una manera u otra se ha manifestado a lo largo de su historia. Su importancia estriba en que a la postre los valores dominantes de la sociedad están vinculados con la fuente de poder espiritual, por lo que quien posea el poder del dominio ideológico imprimirá fuertemente su influencia en el ámbito social.

La Iglesia Católica se ha querido modernizar con el Concilio Vaticano II, el Celam de Medellín 1968, de Puebla 1979 y otras medidas insuficientes que han sido rebasadas por otras corrientes como los teólogos de la liberación que han ido más allá en su interpretación. El catolicismo ha sobrevivido al tiempo por muy diversos factores; Entre ellos, porque se ha modernizado acorde a la realidad en la que vive. A pesar de su unidad no es homogéneo, sino que existe una diversidad de catolicismos, según las clases sociales. Uno de las clases dominantes, otro de las clases oprimidas y entre ellos variantes según las diversas capas sociales. Es por esta razón que su actuación en cada momento histórico es muy

distinta aún dentro de la Iglesia. Esta unidad en la diversidad ha buscado su supervivencia como institución aliándose -aunque esto no se da de una manera mecánica y esquemática- con las facciones dominantes. Rescatando la antigua lucha eclesial se pretendió una vez más otra manera de "hacer Iglesia". Esto ocasionó el malestar de la jerarquía. Estos teólogos "revoltosos" no pretendían ser otra Iglesia sino que pretendían ser la misma Iglesia Católica pero con una nueva metodología. De esta manera se entró en conflicto la mayor parte de las veces con la ortodoxia que busca la alianza con el poder para sobrevivir. Esta alianza en el caso de México se concretiza en la relación de los sacerdotes o de los obispos de cada diócesis con los representantes locales de la burguesía quienes ejercen presión, ofrecen alianza y se vinculan de muy diversas formas con los obispos. En la década de los sesenta una gran parte de los conflictos se plantearon como conflictos de línea, mientras que para la siguiente década estos fueron desplazados por la jerarquía hacia conflictos de autoridad para conservar su unidad, pero desechando el diálogo por completo que a fin de cuentas no lograba hacer renunciar a la disidencia. La jerarquía utilizó diversos métodos regaños, castigos (cambios de parroquias), represión económica y desprestigio por medio de la opinión pública. Otro recurso que utilizó para eludir los conflictos fué el silencio ante situaciones que afectan a miembros de la Iglesia (aún tratándose de sus líderes como en los casos de los asesinatos del padre Rodolfo Aguilar y Rodolfo Escamilla).

Aunque parezca que la jerarquía es neutral, en el fondo por lo general se comportó durante el periodo estudiado en este trabajo, como colaboradora de la clase dominante.

En el otro lado del escenario, los grupos cristianos herederos

de la antigua visión sacerdotal irrumpieron en México en favor de un cambio de estructuras luego de periodos en los que la política gubernamental estuvo en beneficio de unos pocos, finalmente fueron reelegados por parte de la jerarquía y frente a la represión respondieron de una manera débil, e inorgánica en muchos casos. Les hace falta tener un proyecto histórico más bien definido y vincularse más con el pueblo, quien en primera instancia determinará el grado de avance de la Teología de la Liberación. Hasta hoy su integración en el pueblo sólo se dió en un número reducido,--esto no favoreció a éste movimiento-- a través de los grupos a los que apoyaron las comunidades eclesiales de base; por otra parte la indefinición en cuanto al tipo de sociedad que proponen nos lleva a concluir que si Teología de la Liberación entiende como la liberación de un pueblo el socialismo real, esto ha sido muy rebasado ya por la realidad en la que una gran mayoría de las naciones socialistas estan cambiando su sistema de producción. Pero sus propuestas utópicas de sociedad podrán ser consideradas como directrices para establecer una sociedad en la que exista la igualdad, la libertad plena y la garantía de los derechos humanos, entonces la Teología de la Liberación será valida siempre y cuando definan con exactitud el tipo de sociedad que desean, cómo alcanzar su derrotero e interpreten plenamente el fenomeno del subdesarrollo sin dejar de ser suficientemente criticos de sus presupuestos ideológicos. El proyecto de la Teología de la Liberación se podría constituir en una realidad en la medida en que ganara fuerza en la lucha hegemónica interna de la Iglesia, aunque no necesariamente implicaría la inserción de su proyecto en la estructura de la sociedad.

BIBLIOGRAFIA.

- 1) Alonso, Antonio, Comunidades eclesiales de base. España: Edic. Sigweme. 1970 266 pp.
- 2) Alvarez, Alejandro, La crisis global del capitalismo en México. México: ERA 1987 84 pp.
- 3) Arias Patricia, Castillo Alfonso, López Cecilia, Radiografía de la Iglesia en México. México: Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Sociales. Cuad. de Inv. Social # 5, 1988 311 pp
- 4) Bandera, Armando, La Iglesia ante el proceso de Liberación. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 1975 102 pp.
- 5) Basañez Miguel, La lucha por la hegemonía en México. México: Siglo XXI. 2 Edic. 1982 203 pp.
- 6) Betto Frei, 17 Días de la Iglesia Latinoamericana. diario de Puebla. México: Centro de Reflexión Teológica. 1979 191 pp.
- 7) Betto Fray, Lo que son las Comunidades Eclesiales de Base. Colombia: Indo American Press Service. 1981 colec. Iglesia Nueva 71 pp.
- 8) Betto Frei, Tendencias políticas en Puebla. Marzo-Abril 1979 Año 44 # 520-521 p.57
- 9) Boff Clodovis, Pixley Jorge, Opción por los pobres. Madrid: Edic. Paulinas. Colec. Cristianismo y Sociedad. 1986 38 pp
- 10) Boff, Leonardo, Las comunidades de base reinventan la Iglesia. España: Sal Terrae. 136 pp.
- 11) Cámara Helder. Situación actual y perspectivas de una visión pastoral.
- 12) Centro de Estudios Internacionales del Colegio de México, Centroamérica en Crisis. México: El Colegio de México. 226 pp. 1980
- 13) Centro de Estudios y Publicaciones: La Iglesia en América Latina. Testimonios y Documentos, 1969-1973 Navarra: Edit. Verbo Divino 1975 p. 454
- 14) Concilio Vaticano II. Documentos Completos. México: Librería Parroquial, 2 Edic. 1972 p. 455
- 15) III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. "Puebla la evangelización en el presente y en el futuro de América latina." México: Ediciones de la Conferencia del Episcopado Mexicano. 1979. 165 pp.

- 16) Consejo Episcopal Latinoamericano, CELAM. Iglesias y América Latina: Cifras 51 pp.
- 17) Cordera Rolando, Tello Macías Carlos, La disputa por la Nación. México: Siglo XXI Edit. 2 Edic. p. 59
- 18) Churruga Agustín, Castillo Alfonso, Espinoza Felipe, et al, Puebla la Iglesia y Ud. México: Populibros "La Prensa" 1979 188 pp.
- 19) Dussel, Enrique, De Medellín a Puebla, una década de sangre y esperanza. (1968-1979) Sacerdotes para el Pueblo Documentos del Primer Congreso, México 8 de diciembre de 1982. México: Centro de Estudios Ecueménicos. 1979 .
- 20) Dussel, Enrique, Teología de la Liberación e Historia. Buenos Aires: Latinoamérica libros srl. 3 Edic. 117 pp.
- 21) Encuentro Latinoamericano de Teología. Liberación y Cautiverio. México: Comité Organizador. 1975 112 pp.
- 22) Equipo Salado Panorama de la Teología Latinoamericana (5) Salamanca: Ediciones Sigueme 1981 543 pp.
- 23) Gutierrez, Gustavo, Teología de la Liberación. Perspectivas. Salamanca: Ediciones Sigueme. 1974 356 pp.
- 24) Hortelano, Antonio, Comunidades Cristianas. Edic. Sigueme: Salamanca 1987. 335 pp.
- 25) Latorre, Cabal Hugo, La Revolución de la Iglesia Latinoamericana. México: Joaquín Mortiz, 1969 70 pp.
- 26) López Díaz Pedro (coordinador) La crisis del capitalismo, Teoría y práctica México: Siglo XXI, División de Estudios de Posgrado de la facultad de Economía de la UNAM. 1984 698 pp.
- 27) Maccise, Camilo, "La Teología de la Liberación, 20 años de una praxis y reflexión teológica pastoral. Centro de Estudios de los valores humanos.
- 28) Malo Concha Miguel, Gari González Oscar, Salas Lino F, et al. La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México. México: Siglo XXI 1986 311 pp.
- 29) Manzanera, Miguel, Teología Salvación y Liberación en la obra de Gustavo Gutierrez. Bilbao: Edic. Mensajero 1978
- 30) Míguez Bonino José, M. Dias Zwinglio, Boff, Clodovis et al. Puebla y Quitopec. Una crítica protestante y católica. Argentina: Tierra Nueva. 1980 133 pp.
- 31) Muro, G. Victor Gabriel, El reelegamiento de los Grupos Eclesiales de izquierda por el episcopado mexicano 1968-1972. Tesis para optar por el grado de maestría en ciencias sociales. FLACSO

- 32) Nuñez Emilio A Teología de la liberación i Una perspectiva evangélica EEUU :Caribe 1987. 2 edición.
- 33) Primer Encuentro Latinoamericano "Los cristianos y el socialismo". México: Siglo XXI. 1973
- 34) Ramos, Regidor José, Jesús y el despertar de los oprimidos. Salamanca: Edic. Sigueme 1984
- 35) Richard, Pablo, Cristianos por el Socialismo. Salamanca: Edic. Sigueme 1976 p. 103
- 36) Rosa, de la, Martín, Cuadernos Políticos. México: ERA. Enero-marzo 1979. # 19 102 pp.
- 37) Rosa de la Martín, Reilly Chareles et al, Religión y Política. México: Siglo XXI Editores 1985 371 pp.
- 38) Vidales, Raúl, Desde la tradición de los pobres. México:Centro de Reflexión Teológica. 1978 268pp

PERIODICOS Y REVISTAS CONSULTADOS

"Christus."

"Proceso"

"Excelsior"

"Uno mas uno"

"La Prensa"

ANEXO

extendido y con grandes juicios." (Exodo 6:2,6)

Así pues con el nombre de Yahvé afirman los teólogos de la liberación la singularidad de Dios como liberador.

El éxodo constituye el pueblo de Yahvé. "Yo soy Yahvé, tu Dios." Por haber sacado a Israel de tierra de Egipto de casa de servidumbre. La unidad de Israel se constituyó en base al éxodo. Las normas para la pascua revelan como se fué definiendo la nación: No coma de ella ningún extranjero...Si un extranjero habita contigo y quiere celebrar la Pascua en honor de Yahvé, sean circuncidados todos sus varones, y entonces podrá acercarse para celebrarla; y será como el indígena, porque ningún incircunciso comerá de ella. (Ex.12:43, 48) En otras palabras, para que Yahvé se constituyera en su Dios tenían que unirse a quienes celebraban la liberación de la esclavitud. Nadie que se solidarizara con el pueblo liberado, señalándolo con la circuncisión del prepucio sería excluido de la comunidad que celebraba su liberación de Egipto.

El Dios del relato del éxodo es un Dios que oye los gemidos que los capataces les arrancaban a los esclavos y que por eso descendió para liberarles. Moisés el hombre escogido por Yahvé para conducir este proyecto, tenía como credenciales haber arriesgado su alto puesto social para matar al egipcio que maltrataba a un hebreo. En aquellos días cuando Moisés ya era grande, visitó a su hermanos, y vió sus trabajos penosos; vió también como un egipcio daba golpes a un hebreo, a uno de sus hermanos. Miró a un lado y a otro, y viendo que no había nadie, mató al egipcio y escondiólo en la arena. Salio también al día siguiente y vió a dos hebreos que reñían. Dijo al culpable: Porqué El respondió: pegas a tu hermano? ¿Quién te ha constituido jefe y juez sobre nosotros? ¿Piensas acaso matarme como mataste al egipcio? Por

esto Moisés tuvo miedo y dijo: Seguramente ha trascendido este asunto. Supo el Faraón y procuraba matar a Moisés; por lo cual Moisés huyó de la presencia del Faraón y fuése a morar en la tierra de Madián donde se sentó junto a un pozo (Ex. 2:11-15). Este relato deja bien claro que la justicia exige tomar posición al lado del oprimido. Clodovis Boff Y Jorge Pixley afirman:

Curiosa, pero consecuentemente, no hacer acepción de personas significa en una situación de opresión hacer una opción preferencial por los oprimidos. (1)

El libro del Exodo como el Pentateuco, del cual es parte no terminó de redactarse sino hasta el siglo V, ocho siglos después del evento que relata. El texto final del éxodo contiene elementos de cada una de las diversas interpretaciones de los sucesos en Egipto en el siglo XIII A.C. Es un texto de capas superpuestas, que contiene elementos de cada uno de los periodos en que se escribió. Durante estos 8 siglos se sucedieron en la vida de Israel cosas importantes de las que se nutrió el relato.

- a) Por dos siglos, Israel existió como un grupo organizado de clanes y tribus de puros campesinos, rodeados de ciudades monárquicas que en su mayoría les eran hostiles.
- b) Alrededor del año 1000 A.C. los ataques de las ciudades obligaron a Israel a crear su propio Estado monárquico que duró 4 siglos.
- c) Después de la destrucción de la capital (587 A.C.) el pueblo judío se organizó como una nación religiosa conducida por una casta sacerdotal bajo la tolerancia del imperio persa.

Lo central del relato para las tribus de Israel -comenta Clodovis Boff y Jorge Pixley- era el papel de Yahve en la liberación.

No lejan el éxodo como un movimiento revolucionario secular. Yahvé estuvo de su parte y orientó el movimiento a través de su profeta Moisés. El hecho de que logran salir de su situación de servicio forzado a pesar del poderoso ejército de Egipto demostraba que Yahvé, que optó por los pobres de Egipto, era el verdadero. (2)

Con el establecimiento del Estado monárquico de Israel, el relato del éxodo fue tomado por los escribas oficiales y convertido en una épica nacional. El Estado buscaba crear una conciencia de identidad en torno a la dinastía davidica, por lo que hubo que releer el texto como una lucha de liberación nacional. Los israelitas según esta relectura después de asentarse en Egipto para escapar del hambre que asoló a su tierra Canaán, son sometidos por un rey que abuso de su presencia como huéspedes. El relato dejó de describir un movimiento social dentro de la sociedad egipcia, para describir la lucha entre dos pueblos, lucha en la cual Yahvé tomó parte con Israel, el pueblo explotado. Aún más importante que este hecho es que antes de su explotación en Egipto, los israelitas ya eran el pueblo escogido según la tradición yahvista. Ve, pues, y reñe a los ancianos de Israel, y díles: Yahvé, el Dios de vuestros padres, el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob se me apareció y me dijo: Yo os he visitado (para ver) lo que os hacen en Egipto. (Exo. 3:16)

Los hijos de Israel tienen una relación con Yahvé que se remonta hasta el tiempo en que vivieron en Canaan. No por ser vosotros más numerosos que los otros pueblos, se ha prendado de vosotros Yahvé y os ha escogido - pues sois el más pequeño de todos los pueblos- sino por el amor que Yahvé tenía hacia vosotros, y para guardar el juramento que había hecho a vuestros padres, os ha sacado con mano fuerte, rescatándoos de la casa de servidumbre, de la mano del Faraón, rey de

Egipto.(Deut. 7: 7-8).

De ser la opción de Yahvé por los oprimidos pasa el éxodo a ser una gracia de Yahvé en cumplimiento de las promesas a los patriarcas. El éxodo se volvió en un elemento útil al proyecto monárquico, al crear una conciencia nacional.

No significaba esto que se perdiera el recuerdo del privilegio del pobre a los ojos de Yahvé, pero se le asumió dentro de una reflexión que privilegiaba la relación especial de Yahvé con su pueblo a partir de compromisos contraídos con los patriarcas.(3)

La última reelectura del éxodo recubre aún más la revelación de Yahvé como el Dios liberador que optó con preferencia por los oprimidos. Se trata de la lectura hecha por los sacerdotes en los siglos VI y V cuando Judá existía como grupo nacional dentro de imperio persa con una conducción por la casta sacerdotal. La reelectura no borró el privilegio por los pobres, pero el énfasis ahora viene a ser la grandeza de Jehová: Dijo Yahvé a Moisés: He aquí que te he constituido Dios para el Faraón, y Aarón, tu hermano, será tu profeta, al cual dirás todo lo que yo te mandaré; Y Aarón, tu hermano, se lo dirá al Faraón, a fin de que deje salir de su país a los hijos de Israel. Yo entretanto, endureceré el corazón del Faraón, y multiplicaré mis señales y mis prodigios en el país de Egipto. El Faraón no os escuchará, pero Yo pondré mi mano sobre Egipto, y sacaré de la tierra de Egipto a mi ejército, mi pueblo, los hijos de Israel, a fuerza de severos Juicios.. (Exo. 7:1-5)

En la lectura sacerdotal los prodigios tienen el propósito de demostrar la grandeza de Yahvé. Por eso Yahvé mismo endurece el corazón del faraón para tener nuevas oportunidades de mostrar su poder.

En la lectura sacerdotal del éxodo, el

proposito de manifestar la grandeza de Yahvé ha crecido tanto que oscurece, aunque no logra borrar, la predilección de Yahvé por los pobre y oprimidos. De manera que la opción de Yahvé por los esclavos y su liberación, que fué la inspiración de Israel premonárquico, se fué oscureciendo con las relecturas posteriores.

(4)

La monarquía Davidica se declara instrumento de Yahvé, para atender a los pobres.

Dentro de las filas del ejército creado por Saúl, para defender a las tribus contra las presiones militares de los pueblos del entorno, surgió un extraordinario político y militar: David de Judá, que después de la muerte de Saúl unificó a las tribus para defenderse mejor de los filisteos y posteriormente para realizar guerras de conquista.

Una monarquía absoluta de tipo asiático necesitaba legitimación religiosa; para David y sus sucesores no fué fácil alcanzarla dado que tuvieron fuertes presiones internas. En Israel Yahvé era el Dios de los campesinos que habían huido de la dominación de los reyes; Samuel el profeta -afirman los teólogos de la liberación- inmediatamente se opuso, sus razones eran por una parte, escoger a un rey significaba rechazar a Yahvé como rey (1 Sam. 8,7) y por otra, que los reyes terminan esclavizando a los pueblos (1 Sam. 8,17). En esta misma línea de resistencia se opuso Natán al proyecto de construir un templo a Yahvé en la nueva capital (2 Sam. 7 1-7). Con todo, a mediados del siglo X, el rey Salomón pudo construir un templo en Jerusalén que se convirtió en el principal santuario de Yahvé.

En los textos proféticos y en la historia deuteronomística se da generalmente el distanciamiento de los reyes. Se les denuncia a veces y en algunas ocasiones se cuestiona la misma institución monárquica. Por el contrario los Salmos es la forma como la oficialidad

interpretaba la función del rey, es su propaganda y por lo tanto siempre describen al rey en tonos positivos. Los reyes son los defensores de los pobres puestos por Yahvé para ese propósito. Veamos el siguiente ejemplo con el Salmo 72:

Oh Dios, entrega al Rey tu juicio,
y tu justicia al Hijo del Rey;
para que El gobierne a tu pueblo
con justicia,
y a los humildes tuyos
con equidad.

Los montes traerán al pueblo la paz;
y los collados, la justicia.
El defenderá a los humildes del pueblo,
El salvará a los hijos de los pobres,
y aplastará al opresor.
Permanecerá como el sol,
y como la luna de generación en generación.
Descenderá como lluvia,
sobre el prado segado,
como las aguas que riegan la tierra.

En sus días florecerá la justicia,
y abundará la paz
mientras dure la luna.
Y El dominará de mar a mar.
Y desde el río hasta los confines de la
tierra.

Ante El se prosternarán sus enemigos,
y sus adversarios lamerán el polvo.
Los reyes de Tarsis y de las islas
le ofrecerán tributos;
los reyes de Arabia y de Sabá le traerán
presentes.
Y lo adorarán los reyes todos de la tierra;
todas las naciones le servirán.

Pues El librará al que clama desvalido,
y al misero que no tiene amparo.
Se compadecerá del necesitado y del pobre,
y a los indigentes salvará la vida,
los libertará del daño y la opresión,
y la sangre de ellos
será preciosa a sus ojos.
Por eso vivirá; y le darán del oro de Arabia,
orarán siempre a causa de El;
sin cesar le bendecirán
Habrá abundancia de trigo en la tierra;
en las cumbres de los montes
ondeará su fruto como el Líbano;
y florecerán los habitantes de las ciudades

como la grama del campo.

Su nombre será para siempre bendito,
mientras dure el sol
permanecera el nombre suyo;
y serán benditas en él

todas las tribus de la tierra;
todas las naciones
lo proclamarán bienaventurado.

Bendito sea Yahvé, Dios de Israel,
único que hace maravillas;
y bendito sea por siempre
su glorioso nombre;
llénese de su nombre toda la tierra.
¡Así sea; así sea!

El rey aquí pide victoria sobre sus enemigos abundancia en los campos pero sobre todo augura que defenderá a los indigentes frente a sus apresores. Clodovis Boff y Jorge Pixley comentan que este no es un lenguaje interesado que no describía lo que era el rey sino lo que debería ser y lo que que quería hacer creer que era. (5)

En cualquier caso, la serenidad de su dominio social requería que el pueblo lo considerara como su benefactor y defensor.

Según la enseñanza oficial Yahvé eligió a David y a sus descendientes a perpetuidad para que gobernaran a Israel (2 Sam. 7,16; Salm. 89, 4-5; 132, 11). Esto contradice la convicción de que Yahvé era rey de Israel y que por ello Israel no podía tener reyes humanos (Jue. 8, 22-23; 1 Sam. 8, 4-15). Por esto David tuvo que superar durante todo su reinado una serie de levantamientos. Entre los relatos que proclamaban para superar la oposición religiosa de la monarquía esta la parábola de Natán:

Yahvé envió entonces a Natán, el cual llegó a David y le dijo:

Había en una ciudad dos hombres, el uno rico y el otro pobre. El rico tenía ovejas y ganado mayor en grandísimo número, el pobre, en cambio, no tenía más que una ovejita, que había comprado y criado, y

la cual había crecido juntamente con él y con sus hijos, comiendo de su bocado y bebiendo de su copa y durmiendo en su seno; y era para él como una hija. Más llegó un viajero al hombre rico, y éste, no queriendo tocar a sus ovejas ni a sus bueyes para aderezarlos para el viajero que le había llegado, tomó la ovejita del hombre pobre y aderezóla para el hombre que había venido a su casa.

Irritóse David fuertemente contra aquel hombre y dijo a Natán:

!Vive Yahvé que el hombre que ha hecho esto es digno de muerte! Restituirá la oveja cuatro veces, por haber hecho esto y no haber tenido piedad. (2 Sam. 12 1-6)

Absalón hijo de David forma una base popular para derrocar a su padre con las promesas de cumplir mejor la causa de los necesitados. (2 Sam. 15:1-6). Salomón pidió a Yahvé antes de comenzar su reinado habilidad para juzgar sabiamente a su pueblo. (1 Rey. 3,9). El profeta Isaias por su parte, compartía la religión oficial y creía que el rey era el benefactor de los pobres asignado por Yahvé. Por eso mismo dirige ataques fuertes contra los reyes de su tiempo, en cuanto no cumplen la función que Yahvé espera de ellos. Condena a los reyes y sus oficiales por atropellar a los huérfanos y las viudas, llega a anunciar la purificación de Jerusalén por el fuego y de los jueces que aceptan soborno de modo que la causas de la viuda no llega a sus manos (Isa. 1, 21-26). Isaias no puede concebir la destrucción de la monarquía, sino sólo su renovación para cumplir con la justicia.

Saldrá un retoño del tronco de Isai,
y de sus raíces brotará un renuevo.
Descansará sobre él el espíritu de Yahvé;
espíritu de sabiduría e inteligencia,
espíritu de consejo y fortaleza,
espíritu de conocimiento y temor de Yahvé;
no juzgará según lo que ven los ojos,
ni fallará según lo que oyen los oídos;
sino que juzgará a los pobres con justicia,

y fallará con rectitud
en favor de los humildes de la tierra;
herirá a la tierra con la vara de su boca,
y con el aliento de sus labios
matará al impío
(Isa. 11:1-4)

Isaías no superó, dicen los teólogos de la liberación, la visión de una sociedad donde los reyes tiene la última palabra. Dentro de este límite lo más que se esperaba era un rey bueno inspirado por Yahvé para juzgar con fuerza y con rectitud la causa del pobre.

La historia deuteronomística (contenida en los libros de Deuteronomio, 1 y 2 de Samuel y 1 y 2 de Reyes) que se escribieron bajo la sombra de la destrucción de Samaría, contrario a lo que dice la historia oficial, revalda las promesas incondicionales y hace de la alianza un vínculo condicionado a la obediencia de los reyes a las normas y a los estatutos dados por Yahvé a Moisés en el Sinaí y que Moisés proclamó al pueblo en las estepas de Moab.

Así dice Yahvé: Baja a la casa del rey de Judá, y allí esta palabra Dirás: Escucha la palabra de Yahvé, oh rey de Judá, que te sientas en el trono de David, tú, y tus servidores, y tu pueblo, los que entráis por estas puertas.

Así dice Yahvé: Haced lo recto y lo justo, y librad al oprimido de mano del opresor; no maltrateis al extranjero, al huérfano y a la viuda, ni les hagais violencia; y no derrameis sangre inocente en este lugar.

Si de veras cumplieres esta palabra, entrarán por las puertas de esta Casa reyes que se sientan en el trono de David, montados en carrozas y caballos; ellos y sus servidores y su pueblo. (Jer.22:1-5)

El Juicio se hará sobre los reyes según hayan hecho justicia para los oprimidos y el linaje real puede ser extirpado. Lo que contradice la ideología oficial proclamada en textos como Salm.89: 31-38

y fallará con rectitud
en favor de los humildes de la tierra;
herirá a la tierra con la vara de su boca,
y con el aliento de sus labios
matará al impío
(Isa. 11:1-4)

Isaías no superó, dicen los teólogos de la liberación, la visión de una sociedad donde los reyes tienen la última palabra. Dentro de este límite lo más que se esperaba era un rey bueno inspirado por Yahvé para juzgar con fuerza y con rectitud la causa del pobre.

La historia deuteronomística (contenida en los libros de Deuteronomio, 1 y 2 de Samuel y 1 y 2 de Reyes) que se escribieron bajo la sombra de la destrucción de Samaria, contrario a lo que dice la historia oficial, revalda las promesas incondicionales y hace de la alianza un vínculo condicionado a la obediencia de los reyes a las normas y a los estatutos dados por Yahvé a Moisés en el Sinaí y que Moisés proclamó al pueblo en las estepas de Moab.

Así dice Yahvé: Baja a la casa del rey de Judá, y di allí esta palabra: Dirás: Escucha la palabra de Yahvé, oh rey de Judá, que te sientas en el trono de David, tú, y tus servidores, y tu pueblo, los que entráis por estas puertas.

Así dice Yahvé: Haced lo recto y lo justo, y librad al oprimido de mano del opresor; no maltrateis al extranjero, al huérfano y a la viuda, ni les hagáis violencia; y no derrameis sangre inocente en este lugar.

Si de veras cumplieres esta palabra, entrarán por las puertas de esta Casa reyes que se sientan en el trono de David, montados en carrozas y caballos; ellos y sus servidores y su pueblo. (Jer. 22:1-5)

El juicio se hará sobre los reyes según hayan hecho justicia para los oprimidos y el linaje real puede ser extirpado. Lo que contradice la ideología oficial proclamada en textos como Salm. 89: 31-38

Si sus hijos abandonaren mi ley
y no caminaren en mis preceptos,
si violaren mis disposiciones
y no guardaren mis mandamientos,
castigare con la vara de su delito,
y con azotes su culpa;
pero no retirare de él mi gracia,
ni desmentiré mi fidelidad.
No violaré mi pacto,
ni mudaré cuanto han dicho mis labios.
Juré una vez por mi santidad;
¿acaso quebrantaré mi palabra a David?
Su descendencia durará eternamente,
y su trono como el sol delante de Mí,
y como la luna, firme para siempre,
testigo fiel en el cielo. (Jer. 22 1-5)

El privilegio de los pobres en la tradición legal según la Teología de la Liberación.

Aproximadamente la mitad del Pentateuco está consagrado a transmitir leyes. Primero en el Sinaí después de haberles sacado de Egipto, Yahvé les revela las normas para su vida futura. Luego antes de entrar a Canaán, sobre las estepas del Moab, Moisés les da otras leyes que Yahvé le había dado en el Sinaí, finalmente los edictos que emitió el Estado que posteriormente se creó, tuvieron como límites las leyes del Sinaí.

Se formaron tres códigos legales: El código de la Alianza (Ex. 20: 22-23, 19), el código Deuterocanónico (Deut. 12-26) y el código de Santidad (Lev. 17-26).

El código de la alianza ilustra el privilegio de los pobres en estas leyes.

Quien ofreciere sacrificios a dioses, y no a Yahvé solo, será exterminado. No maltratarás al extranjero, ni lo oprimirás, pues extranjeros fuitéis vosotros en el país de Egipto. No afligireis ni a la viuda ni al huérfano. Si los afligireis, clamarán a mí, y yo no dejaré de oír su clamor; y se encenderá mi ira, y os mataré a espada; y vuestras mujeres quedarán viudas, y vuestros hijos huérfanos. (Exo. 22:20-24)

En estas leyes Dios le habla al Israelita liberado de Egipto.

Esta es la ley popular. La pena por el homicidio era la muerte impuesta a manos del pueblo por lapidación. El robo cargaba con la pena de restitución (Exo. 21,37). Esta y otras leyes nos indican como se privilegiaba la vida sobre la propiedad. Al pobre se le presta por que necesita y no para sacar provecho de su miseria. Al que roba se le exigirá restitución, pero no se le exigirá a cambio su vida por la propiedad robada. La vida del ladrón se protegía de otro modo.

Si uno roba un buey o una oveja, y los vende, restituirá cinco reses mayores por el buey, y cuatro ovejas por la oveja. Si el ladrón sorprendido al forzar (una casa) es herido de modo que muera, no hay delito de sangre. (Exo.22:1,2)

Quien mataba a un ladrón en su casa de noche no era culpable de homicidio. Pero si lo hacía de día era homicida y acarreaba la pena correspondiente

El código deuterocanónico es el resultado de la revisión de la antigua tradición legal, cuando Israel llevaba tres siglos de vida monárquica. Buscó recuperar lo mejor de la antigua tradición para evitar que la corrupción y el olvido de Yahvé llevara a la desaparición de la Ciudad. Entre los innumerables leyes destinadas a proteger a la economía de los pobres citamos estas:

Habitara contigo, en medio de ti, en cualquier lugar que eligiere, en algunas de tus ciudades que le gustare; no le oprimirás. No haya prostituta entre las hijas de Israel; tampoco haya prostituto entre los hijos de Israel. (Deut.23:16-17)

No oprimas al jornalero pobre y menesteroso de entre tus hermanos, ni de entre los extranjeros que habitan en tu país dentro de tus ciudades. El mismo día le darás su salario, y no se ponga el sol sobre esta deuda, porque es un pobre y lo necesita; no sea que clame contra ti a Yahvé y tú cargues con culpa. (Deut. 24:14-15).

El código de santidad por su parte, también presenta la preocupación por los pobres.

Se manifiesta en las leyes de la tenencia de la tierra en Levítico 25. Se prohíbe la venta de tierras cultivables que se consideran un patrimonio que Yahvé ha dado a perpetuidad a los campesinos y sus familias. Si por alguna circunstancia el campesino se viera obligado a entregar sus tierras para sobrevivir, esta entrega se considerará condicional, y podrá en cualquier momento rescatar su tierra. Si no pudiera conseguir con qué rescatarla, le será devuelta sin costo alguno en el año jubilar, que se declaraba cada 50 años.

Los Profetas.

Todos los profetas denunciaron la explotación y el maltrato que se ejercía contra los pobres. Pero no será sino hasta con Aías -nos dice C. Boff y J. Pixley- cuando los profetas en nombre de Yahvé se enfrentaron a los reyes. Aías en nombre de Yahvé dió su apoyo a Jeroboam para levantarse contra Salomón (1 Rey. 11:26-40). Posteriormente, en el siglo XIII Amós, Miqueas, Oseas e Isaias también denunciaron los atropellos. Este fué un tiempo de prosperidad en Israel y en Judá, hasta que comenzaron los Asirios a invadir el territorio en el año 734 A.C. En Samaria gobernaba la dinastía Jehú, el rey que restauró el culto de Yahvé después de las desviaciones de los omridas. Para Amós los grandes pecadores de su tiempo eran los comerciantes que "achican las medidas y aumentan el peso, falsificando balanzas de fraude, para comprar a los débiles por dinero y al pobre por un par de sandalias (Am. 8:5-6)." Los grandes de Israel se acuestan en lechos de Marfil, comen abundantemente, cantan canciones, beben vino en tazones, y se ungen con los mejores perfumes, pero no les aflige la ruina de José (Am. 6, 4-6)

Miqueas profeta campesino, también defiende a los pobres en nombre de Yahvé. El ve la raíz del problema en la clase dominante de Jerusalén: Sus reyes, sus jueces, sus sacerdotes y sus profetas (Miq. 3: 9-12). Por su maldad la ciudad vendrá a ser un campo arado y el norte del templo un bosque. Los campesinos heredarán las tierras que estaban en manos de los terratenientes. (Miq. 2:1-5)

Oseas más que Amós y Miqueas, denuncia como la religión se usa como cobertura engañosa para acumular riquezas. El pretendido Yavismo de las clases dominantes no era en el fondo más que culto a Baal, dios de la lluvia y de la abundancia material. La religión se había prostituido por el afán de lucro. Oseas veía que venía el día en que llamaría a Dios "marido mío" y no más "Baal mío" (Oseas 2:18). Mientras tanto el denunció que la falta de su conocimiento se manifestaba en mentira, el asesinato y el robo (Os.4:11-3). Los culpables del estado del pueblos son los reyes, por lo que la monarquía debe desaparecer (Os. 5:1; 13:9-11).

El único de los grandes profetas de Israel y Judá que vivió en la capital fué Isafas. Tal vez por eso su análisis, no logra la radicalidad de los profetas anteriores quienes miraron la realidad de Israel desde el campo.

El también denuncia que quienes gobiernan son asesinos y dados al soborno (Isa 1:21-26), que no que no atienden los casos de las viudas y de los huérfanos (Isa. 10:1-4). Reconoce también el problema denunciado por Miqueas de que los terratenientes se están quedando con toda la tierra, por lo cual Yahvé hará que las tierras no produzcan aunque las trabajen (Isa. 5:8-10). (6)

Finalmente, Isafas ve que el país quedará por efecto de Yahvé como un bosque talado; pero con todo espera el surgimiento de un rey justo que defienda la causa de los pobres. (Isa. 11, 1-9)

Un siglo más tarde Jeremías atacaba al rey Yeyaquim por su afán de construir palacios, acción que realizaría con trabajo mal pagado (Jer. 22:13-19). Denunció la reforma conducida por Josías como falaz. El templo pasó a ser parte de la explotación del pueblo. La clase en el poder lo había convertido en una "cueva de ladrones". Los poderosos escudándose en la religión cometían los delitos a expensas del forastero, del huérfano, de la viuda. Por eso cuando los babilónicos atacaron Jerusalén, según los teólogos de la liberación en su interpretación del profeta Jeremías, Dios estuvo de parte de estos últimos; para defender a su pueblo, a través de la construcción de la monarquía y el templo.

La teología sapiencial, contenida en los Proverbios y en la Sabiduría de Jesús Ben Sirá, tiene una visión totalmente diferente a la de los profetas. En esta visión de Dios y el mundo no se ve aquella pasión por la justicia que movía a los profetas a anunciar la destrucción de los que vivían de la explotación de los pobres. No se puede esperar tampoco el anuncio de una sociedad más justa para los desprotegidos. En los sapienciales hay valores que superan a la pobreza (Prov. 15:16) y a la riqueza (Prov. 16,8), pero con todo una de las funciones de Dios, según los sapienciales es defender la causa de los pobres (Prov. 14,31, 15, 25). No obstante el privilegio de Dios por los pobres no aparece como amenaza para las clases dominantes de la sociedad. El límite de estos libros- afirma la Teología de la Liberación- es la ausencia de un Dios que luche en bien de los pobres para acabar con la justicia mundana.

EL NUEVO TESTAMENTO

El mensaje de Jesús constituyó en sí mismo una protesta radical religiosa y política en el contexto del ideal teocrático del pueblo israelita.

El reino tenía una significación objetiva e histórica para sus contemporáneos. Jesús hablaba de un reino de Dios en la tierra y para su pueblo bajo un concepto teocrático de naturaleza política y religiosa que se cumpliría plenamente mediante la "alianza" que hizo Dios con el pueblo de Israel.

La historia de Israel dice Raúl Vidales, esta atravesada por el horizonte mesiánico de la liberación.

Ya desde antiguo el profetismo pre-exílico se manifestaba vehementemente como una especie de contraideología de matriz popular, pre-mesiánica, que proyecta los intereses de la gran masa hebrea desposeída, enraizada ahí dentro de una visión fundamentalmente rural, frente a los círculos cortesanos y clericales cuya ideología corresponde a una posición urbana y mercantil. Frente a esta ideología de carácter sincrético, indiferente y aún hostil a los postulados de la Alianza, el mensaje profético se apoya en el horizonte utópico de la primigenia popular de Israel. Era una clara reminiscencia del ideal yahvístico de la época seminómada del desierto para promover los intereses político-religiosos de las capas oprimidas del pueblo. (7)

La experiencia en el exilio fue sin duda la coyuntura decisiva para la toma de conciencia nacional. El mesianismo de carácter nacionalista político, ético y espiritual funcionaba en contra de la conservación del "Status Quo". Era algo que se oponía totalmente a la dominación tanto nacional, como extranjera y al mismo tiempo representaba los intereses de las clases populares, de algunos sectores medios, e incluso minorías de la clase alta (Saqueo, Nicodemo, José de Arimatea, etc) que coincidían con trastocar

radicalmente la situación de dominio y opresión.

A pesar de todo nunca se dió un frente de lucha común, porque mientras los sectores de las clases altas abandonaron la esperanza mesiánica, las clases pobres polarizaron su resentimiento contra los dominadores no sólo extranjeros sino también nacionales.

La Teología de la Liberación hace una lectura de los evangelios, pero basados en el Jesús histórico y en sus destinatarios a los que los teólogos de la liberación reconocen como los pobres. Las bienaventuranzas para ellos están dirigidas para los pobres por lo que la Iglesia debe conformarse como una Iglesia de los pobres.

En el caso del apóstol Juan el Hijo de Dios vino por igual para todo el mundo, pero cuando los suyos no le recibieron, resultaron ser los marginados de la periferia de Palestina, quienes recibieron y quienes finalmente fueron hechos hijos de Dios.

Si en San Pablo y en San Juan la reflexión sobre Jesús se hace a nivel discurso en los evangelios sinópticos, Mateo, Marcos y Lucas, esta reflexión se hace de manera narrativa. Como consecuencia el foco de narración es Jesús presentado como hombre-Dios. Jesús se da a conocer en estos textos como un pobre que se solidariza con otros pobres. Estudiaremos el caso de Lucas que es el evangelio que más énfasis pone en este asunto.

En el relato del nacimiento de Jesús es significativo que Lucas señale que aquél nació en un establo porque sus padres no pudieron proveer otro lugar y entre quienes celebraban el evento se encontraban humildes pastores. También es significativo la manera en que anuncia Jesús su misión en la sinagoga de Nazaret.

El espíritu del Señor está sobre Mí, porque el me ungió; El me envió a dar la buena nueva a los pobres, a anunciar a los cautivos la liberación, y a los ciegos vista, a poner en

libertad a los oprimidos. (Luc. 4:18)

A partir de este momento Cristo irfa de pueblo en pueblo buscando a los más necesitados para proclamarles en palabras y hechos la buena nueva de la venida del reino de Dios a los pobres.

El reino de Dios según Jesús lo anunció en San Lucas, establece una división de la sociedad en clases, entre pobres y ricos.

Entonces, alzando los ojos dijo, dirigiéndose a sus discípulos: Dichosos los que sois pobres, porque es vuestro el reino de Dios [...] Más, ¡Hay de vosotros, ricos!, porque ya recibisteis vuestro consuelo. (Luc. 6:20,24)

Según la parábola del rico y de Lázaro, éste mendigo fué recibido a su muerte en el seno de Abrahán, mientras aquél fué encomendado a un lugar de tormentos, sin que se mencione más diferencia entre los dos que la pobreza de uno y la carencia del otro. Había un hombre rico, que se vestía de púrpura y de lino fino, y banqueteaba cada día esplendidamente; Y un mendigo, llamado Lázaro, se estaba tendido a su puerta, cubierto de úlceras, y deseando saciarse con lo que caía de la mesa del rico, en tanto que hasta los perros se llegaban y le lamían las llagas. Y sucedió que el pobre murió, y fué llevado por los ángeles al seno de Abrahán. También el rico murió, y fué sepultado. Y en el abismo, levantó los ojos, mientras estaba en los tormentos, y vió de lejos a Abrahán con Lázaro en su seno. Y exclamó: Padre Abrahán, apiádate de mí, y envía a Lázaro para que, mojando en el agua la punta de su dedo, refresque mi lengua, porque soy atormentado en esta llama. Abrahán le respondió:

Acuerdate hijo, que tu recibiste tus bienes durante tu vida, y así también Lázaro los males. Ahora él es consolado aquí, y tú sufres. Por lo demás, entre nosotros y vosotros un gran abismo ha sido establecido, de suerte que los que quisiesen pasarse aquí a vosotros, no lo podrían y de allí tampoco se puede

Respondió:Entonces, te ruego, padre, que lo pasar hacia nosotros. envíes a la casa de mi padre, porque tengo cinco hermanos, para que les de testimonio, a fin de que no vengan, también ellos a este lugar de tormentos. Abrahán respondió:

Tienen a Moisés y a los profetas; que Replicó: No, padre Abrahán; pero si alguno de entre los muertos va junto a ellos se arrepentirán. El empero le dijo: Si no escuchan a Moisés y a los profetas, no se dejarán persuadir, ni aún cuando alguno resucite de entre los muertos. (Luc. 16:19-31)

En esta misma línea Jesús exigió de un principe que para heredar la vida eterna diera a los pobres su riqueza y que siguiera a Jesús como un pobre más. (Luc. 18:18-23). El Jesús de Lucas era un líder de pobres:

Jesús les dijo: Las raposas tienen guaridas, y las aves de cielo, nidos; más el Hijo del hombre no tiene donde reclinar la cabeza.(Luc.9:58)

No se permitía la privatización de la familia:

Dijo a otro: Sígueme.Este le dijo: Señor,

permite primero ir a enterrar a mi padre. Respondióle: Deja a los muertos enterrar a sus muertos; tú, ve a anunciar el Reino de Dios. Otro más le dijo: Te seguire, Señor, pero permite primero decir adiós a los de mi casa. Jesús le dijo: Ninguno que pone mano al arado y mira hacia atrás, es apto para el Reino de Dios. (Luc. 9:59).

El que más mérito tenía era el que más se dispusiera al servicio.

Y entró en ellos la idea: ¿Quién entre nosotros será el mayor? Viendo Jesús el pensamiento de sus corazones, tomó a un niño, púsolo junto a Él, y les dijo: Quien recibe a este niño en mi nombre, a Mí me recibe; y quien me recibe recibe al que me envió; porque el que es más pequeño entre vosotros, éste es grande. (Luc. 9:46-48)

Con su respuesta a la pregunta que le hace Juan desde la cárcel, da a entender que la práctica que realiza él, evidencia suficiente de que él es el que todos esperaban.

Los discípulos de Juan le informaron de todas estas cosas. Entonces, Juan llamando a dos de sus discípulos, enviólos a decir al Señor: ¿Eres Tú el que ha de venir, o debemos esperar a otro? Y llegados a El estos hombres, le dijeron: Juan Bautista nos envió a preguntarte: ¿Eres Tú el que ha de venir, o debemos esperar a otro? En aquella hora sanó Jesús a muchos de enfermedades y plagas y de malos espíritus, y concedió la vista a muchos ciegos. Les respondió, entonces y dijo: Volved y anunciad a Juan lo que acabais de ver y oír: ciegos que ven, cojos andan, leprosos son limpiados, sordos oyen, muertos resucitan, a pobres se les anuncia la Buena Nueva. Y ¡bienaventurado el que no se escandalizare de Mí ! (Luc. 7:18-23)

Por estas razones sus acusaciones contra los fariseos hipócritas, su práctica religiosa extendida como el Reino de Dios preferencialmente por los pobres, entraban en conflicto con las autoridades de su pueblo y por eso fué llevado directamente a la cruz.

Jesús asumió los riesgos que corrían todos los que enfrentaban a los señores de ese mundo, exponiéndose a la suerte de los profetas que murieron a manos de los padres de los fariseos. (8)

Posterior a la muerte de Jesús según el mismo Lucas un grupo de discípulos se quedó en Jerusalén; entre ellos hubo carencias y persecución. Pero entre su comunidad compartían sus alimentos y propiedades en común. (Hech. 2: 42-47; 4: 32-37). Quienes habían huido a Antioquía les socorrieron mandándoles víveres. Más tarde Pablo se ocupó de promover entre las Iglesias de Asia y de Grecia colectas para los pobres de Jerusalén (2 Cor. 8-9; Rom. 15,26). El mismo apóstol nos dice que en su primera visita a la comunidad cristiana de Jerusalén expuso su mensaje a Santiago, Cleofas y a Juan, quienes le impusieron como condición para seguir predicando a Cristo que no se olvidara de los pobres, lo que afirma que cumplió con presteza. (Gal. 2:9-10).

En la primera carta que les escribe a los Corintios (26-31),

Pablo hizo una reflexión sobre el hecho de que los cristianos eran en su mayoría humildes. " Se trata de la lógica del poder de los pobres que es el poder del Dios bíblico". A pesar de que éste es el Dios de los Corintios, Pablo les reprendió por traer cada quien sus alimentos y no compartirlos con sus hermanos (1 Cor. 11:17-21). De este ejemplo notamos que no siempre se siguieron prácticas que privilegiaran a los pobres.

En la epístola de Santiago se denunció como dentro de las mismas congregaciones cristianas se hacía acepción de personas, dando el mismo tipo de preferencias para los ricos que las que se les daban fuera de la Iglesia. (Sant 2: 5-7)

En síntesis la imagen de las comunidades cristianas primitivas señala C. Boff y J. Pixley es similar a la de los grupos cristianos de hoy. "Reconocían en su teología el privilegio de los pobres, pero no siempre lograban en la práctica hacer de ese privilegio una realidad cotidiana.

A continuación presentaremos una lectura de las bienaventuranzas de Mateo y Lucas-los únicos evangelistas que las refieren- según interpretación de la Teología de la Liberación.

Lucas y Mateo presentan las bienaventuranzas de forma diferente. Veamos el siguiente cuadro sinóptico.

| Mt 5, 3-12 | Lc 6, 20-26 |
|--|---|
| Dichosos los pobres de espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos | Dichosos los pobres, porque suyo es el Reino de Dios. |
| Dichosos los que tienen hambre y sed de justicia, porque serán saciados. | Dichosos vosotros, los que tenéis hambre ahora, porque seréis saciados. |
| Dichosos los afligidos, porque serán consolados. | Dichosos vosotros, los que lloráis ahora, porque reiréis. |

Dichosos seréis vosotros cuando os insulten y os persigan y digan todo mal contra vosotros, mintiendo a causa de mí.

Dichosos seréis cuando los hombres los odien y os excluyan e insulten, y rechacen vuestro nombre como malo a causa del Hijo del hombre.

Regocijados y exultad, porque vuestra recompensa es grande en los cielos, porque así han perseguido ellos a los profetas que os precedieron.

Regocijaos ese día, saltad de gozo, porque he aquí que vuestra es grande en el cielo, porque de la misma manera actuaron contra los profetas.

Dichosos los mansos, porque ellos poseerán la tierra.

Dichosos los misericordiosos porque alcanzaran misericordia.

Dichosos los limpios de corazón, porque verán a Dios

Dichosos los que hacen la paz, porque serán llamados hijos de Dios.

Pero, ay de vosotros, los ricos porque ya tenéis vuestro consuelo.

Ay de vosotros, los que ahora estáis saciados, porque vais a pasar hambre.

Ay de los que reís, porque vais a lamantaros y a llorar.

Ay si todo el mundo habla bien de vosotros, porque así es como los padres de ellos trataban a los falsos profetas. (9)

La comparación de los textos en la versión literaria.

Lucas presenta algunas maldiciones que Mateo desconoce, y Mateo presenta algunas bendiciones que Lucas no tomó en cuenta.

Lucas habla simplemente de los pobres mientras que Mateo habla de los pobres de espíritu; donde Lucas dice "hambre Mateo dice hambre (y sed) de justicia.

b) Lucas subraya la actualización de las bendiciones y su historicidad

cuando dice que en el llanto y el hambre se dan "ahora", mientras que Mateo suprime el adverbio.

c) Las tres primeras bendiciones de Mateo son abstracciones, son impersonales, las de Lucas se refieren a los oyentes presentes

d) En la cuarta bendición de Lucas (la octava de Mateo) ambos coinciden.

Es claro el fondo común de las dos versiones, así como son claras también las diferencias que fueron determinadas según las propias necesidades históricas de las comunidades

Interpretaciones de las particularidades de Mateo.

El texto de Mateo afirman los teólogos de la liberación, parece muy espiritual, no tanto por lo que dice de sí mismo, sino por las interpretaciones que de él se han hecho. Lo que lo ha convertido en "un evangelio para ricos". Comparado con el texto lucano hay cierta idealización y espiritualización, pero los propios textos de Mateo no recogidos por Lucas, cuanto más los consignados por ambos, apuntan una actitud más activa y personal.

Los mansos, los misericordiosos, los limpios de corazón, no son ya gentes que sufren lo que les viene encima, sino gentes que adoptan una actitud y una forma de hacer que se contraponen a las que son usuales en este mundo.

Es cierto que en Mateo faltan las maldiciones como su contrapartida dialéctica. No obstante hay que tomar en cuenta que en el evangelio de Mateo "abunda en maldiciones y en ataques directos, de modo que las bendiciones deben leerse en todo el conjunto procesual de la narración mateana". Tenemos por ejemplo, la afirmación de Jesús: No penseis que he venido a sembrar la paz en la tierra; no he venido a sembrar la paz sino espadas (10,34). El mismo llamó a los fariseos y

saduceos generación perversa y adúltera (16,4) y dijo que es más fácil que entre un camello por el ojo de una aguja, que un rico en el reino de Dios (19,24). Mateo también narra la expulsión violenta de los vendedores del templo y están las violentas inventivas del capítulo 23 contra los escribas y fariseos quienes son entendidos como los jefes del pueblo que los vejan y oprimen.

Tal y como aparece en el texto de Mateo las bienaventuranzas, no son tan idealistas como se les quiere hacer ver. Además, no están limitadas a los pobres.

No es que con eso se cierre el campo de la bienaventuranza a los que son material y económicamente pobres y oprimidos; por un lado, la pobreza material, aunque es lugar privilegiado de salvación, no realiza todas sus virtualidades si no es concientizada y espiritualizada adecuadamente; por otro lado, la riqueza no es siempre y en absoluto negación de la salvación, aunque, siguiendo la antigua terminología, habría que decir que el princeps analogatum de la salvación, aquel a que se refiere primariamente y por sí mismo, es el pobre con espíritu, mientras que los ricos espiritualmente pobres son sujetos de salvación derivadamente y en relación con los primeros. (10)

En lo que respecta al texto de los que "tienen hambre y sed de justicia" sería erróneo pensar, afirma la teología de la liberación, que se trata de justicia en el sentido paulino, a la santidad ética o al perdón de los pecados. Se trata más bien de un Dios que hace justicia; que el hambre y sed de justicia serán plenamente satisfechos. De esta manera estas bienaventuranzas deben animar a los pobres.

Los materialmente pobres, los socialmente empobrecidos, deben recuperar activa y libremente su condición, sin lo que no tendrán conciencia de lo que son ni podrán actuar como son. Así se habla de conciencia de clase, habría que hablar de conciencia de la propia

condición de pobreza, pero de una conciencia activa que, apoyada en la realidad de la pobreza, la dinamice y la oriente. Esto habrá de hacerse según sean las causas y las condiciones de la pobreza en cuestión, pero también lo que es el espíritu cristiano, que promueve ciertas actitudes fundamentales que pueden ser muy distintas de las propuestas por otras orientaciones frente a la misma realidad de la pobreza. (11)

La primera de esta característica es la mansedumbre en el sentido de la no violencia. El propio Mateo presenta a Jesús como manso y humilde, pero a la vez a un Jesús violento a quienes ponían cargas intolerables en los más débiles.

De esta bienaventuranza, por tanto, no se puede concluir en favor de un pacifismo a ultranza o de una resignación pasiva cuando la situación histórica exige decisión y firmeza. (12)

De esta manera, dicen los teólogos de la liberación, se es más libre y más humano en los enfrentamientos necesarios, que no nacerán a reacciones psicológicas sino de exigencias dolorosas de la realidad.

La segunda característica es la misericordia. Los misericordiosos son los que se compadecen de los afligidos y ejercen con ellos misericordia. Junto con la mansedumbre se debe de sentir el dolor ajeno y hay que contribuir a curarlo. Esto es contrario a la indiferencia o la pasividad. Esto implica intolerancia ante lo que aflige a los más pequeños.

La tercera característica es la limpieza de corazón.

La cuarta característica es la del trabajo por la paz:

La paz es ciertamente una promesa del Reino, algo que los hombres deben buscar, pero es la respuesta de Dios puesta en relación con los que luchan por ella. Según sean las circunstancias históricas por las que se da esa falta de paz, así el hacer la paz tomará unas características u otras. (138)

Por estas razones concluyen, no se justifica el uso que se quiere

hacer ver del evangelio según esta versión. Mateo no olvido "la base real de lo que escribio".

Interpretacion de las peculiaridades de Lucas.

A Lucas se le ha llamado "El evangelista social" por su preocupación por la desigualdad entre ricos y pobres. En lo que toca a las bienaventuranzas le son propios y diferenciativos dos aspectos fundamentales: El realismo de las bendiciones y la presencia de las maldiciones. El realismo de las bendiciones estriba en que Lucas habla de los pobres sin más. De los que tienen hambre material y de los que sufren hasta las lagrimas; esto no espiritualiza la pobreza, el hambre o las lagrimas.

Este realismo indica quienes son los verdadera y plenamente bienaventurados, quienes son, en consecuencia, los primeros en el Reino y quienes son los destinatarios privilegiados del mensaje y de la acción de Jesús. Son los pobres sin más, los pobres que rodearon a Jesús en su vida histórica. (14)

Es más difícil precisar cuáles son los caminos para dejar la pobreza. Pero resulta claro que son los pobres los que tienen un término preferencial en la "bendición de Dios".

Aquí es un error el querer situar a todos los que sufren y lloran. Los pobres que aquí se nombran son pobres materiales, que se definen por sus contrarios los ricos y más en general los pobres que estan en esa condición por injusticia, por causa de los ricos.

Ciertamente los pobres son un término de gran riqueza en la escritura, pero no por ello debe hacerse de la pobreza una categoría meramente espiritual que perdiera su radicación primaria en lo que es una determinada y precisa situación social e histórica. (15)

La presencia de las maldiciones ratifica el carácter realista de las bienaventuranzas de Lucas. En ellas se arremete contra los ricos,

los que estan saciados, los que rien, los que son alabados por este mundo. No se trata aqui de disputas espirituales sino de situaciones reales.

Basta con ser rico, afirman los teologos de la liberación, para merecer la imprecación de Jesús, aunque no necesariamente cualquier riqueza merece condena.

...aunque si significa que cualquier riqueza, para no ser condenada, debe de buscar una justificación, ya que el hecho mismo de ser rico es, en determinadas situaciones históricas, indicio (que habrá de aclararse) de algo que marcha mal. Más aún, la maldición no se formula abstractamente (riqueza, saciedad), sino concreta y grupalmente (ricos, saciados); no es que la riqueza tenga peligros, sino que es algo más; es que el grupo de los ricos es el que, como grupo, nada tiene que esperar de el Reino de Dios sino entran en camino de conversión a través de la pobreza. (141)

Estas afirmaciones por duras fueron disimuladas por la predicación cristiana, aunque algunos de los padres de la Iglesia, no dudaron en denunciar la riqueza en forma general. San Jerónimo por eso, afirman los liberacionistas, anunció que "Todas las riquezas descienden de la injusticia y sin que uno haya perdido el otro no puede hallar. Dios en esta lucha esta a favor de los pobres y contra los ricos...La historia no puede dar la espalda a este hecho." Los liberacionistas afirman que el jalón utópico del Reino lleva a la transformación de la historia, en especial de la historia de la opresión, con lo que el Reino de ser una meta transhistórico pasa a convertirse en un principio histórico real.

El anuncio de las bienaventuranzas se centra en el reino y pone en conexión a Dios y al hombre como ser creador de la historia.

La cuarta de las bienaventuranzas representa una lectura de la persecución que sufrirán los discipulos de Jesús. Les persiguen como

persiguieron a los profetas, la causa: Poner en conexión las exigencias del reino con la realización de la historia. Esta bienaventuranza se debe entender en su sentido histórico: "los pobres van a ser perseguidos porque su pobreza molesta a los intereses contrarios al Reino." La comunidad primitiva supo donde colocar las bienaventuranzas teológicamente; quedaba en el conjunto de las otras, pero servía de concretización histórica de las otras tres. Por esa razón la Teología de la Liberación afirma que sólo cuando hay persecusión puede hablarse de fidelidad a la causa de Jesús.

Ellos mismos también afirman que cuando Jesús dijo: "bienaventurados los pobres" estaba inmerso en esta declaración un mandato: Ser pobres. Hacerse pobres mientras haya pobreza en el mundo y estar de su lado. Afirman no se debe olvidar, que Mateo propone el caso del joven rico que no se atrevió a seguir a Jesús por el peso de las riquezas, a las que dió más fe que al hijo del hombre. Son - declaran- afirmaciones dialécticas- "Dichosos los pobres porque suyo es el reino de Dios. Dichosos los hambrientos porque serán saciados."

Mientras que al hambriento se le promete saciedad y al que llora alegría al pobre no se le promete riqueza, sino el Reino.

El ser pobres, el sufrir activamente, es, por tanto, una condición elegida históricamente por Dios para realizar a través de ella la plenitud del hombre. Precisamente por su carácter histórico y material dan al Reino todo su valor histórico. (17)

En resumen en las bienaventuranzas Jesús aparece anunciando el reino para los hambrientos y los que lloran desde su lado, el de los oprimidos. Su evangélio ante todo es plenamente histórico. No se trata sólo de ponerse de su lado y que se les tenga simpatía y misericordia, sino que les sitúa en el lugar central de la salvación y la posición

principal del Reino. Son pobres contrapuestos a los ricos, hasta el punto de que para algunos son las bendiciones y para otros las maldiciones. Jesús, afirman los teólogos de la liberación, exige llevar la pobreza a un estadio conciente y activo. De ahí que según ellos la traducción adecuada no es pobres de espíritu sino pobres con espíritu, lo que significa asumir su pobreza real desde la perspectiva del reino. No basta -afirman- el hecho material de la pobreza, como no basta con la sustitución de la pobreza material por una intencionalidad espiritual.

Hay que encarnar e historizar el espíritu de pobreza y hay que espiritualizar y concientizar la carne real de la pobreza. La Iglesia, una Iglesia de los pobres, tiene como misión singular esta espiritualización de la pobreza, esta elevación a conciencia de lo que es en sí misma la pobreza como opresión y como principio de liberación. Esta es una tarea suya indispensable e insustituible. Los evangelios no nos muestran que Jesús tomara acciones organizativo-políticas para resolver históricamente el problema de la pobreza; sin embargo, su predicación del Reino a los pobres se presenta como un elemento esencial para que no sean manipulados, sino que alcancen todas sus potenciales virtualidades. (19)

De esta manera la conciencia cristiana de la pobreza es uno de los aportes fundamentales de las Bienaventuranzas, al problema histórico de los desamparados.

La posición del apóstol Pablo con relación a los pobres.

El apóstol Pablo quedó tan profundamente impactado por el sometimiento de Jesucristo a la cruz, que todo lo demás palideció para él. Ni aún la vida de Jesús la consideró tan importante como su crucifixión. A los Corintios por eso les escribió: Porque juzgue no saber entre vosotros nada sino a Jesucristo, y Este crucificado (I Cor. 2,2).

La concentración de Pablo sobre la acción de Dios en Jesucristo

significa en sus cartas, y seguramente en su ministerio, que habla una cierta ceguera para la pobreza como hecho social. La verdadera pobreza era para él antropológica, inherente a la condición humana. La solidaridad que le interesa teológicamente es la solidaridad de Dios con la humanidad tal como se manifiesta en Cristo:

Tened en vuestros corazones los mismos sentimientos que tuvo Cristo Jesús; el cual, siendo su naturaleza la de Dios, no miró como botín el ser igual a Dios, sino que se despojó a sí mismo, tomando la forma de siervo, hecho semejante a los hombres. y hallándose en la condición de hombre se humilló a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de Cruz. Por eso Dios le sobreensalzó y le dió el nombre que es sobre todo nombre, para que toda rodilla en el cielo, en la tierra y debajo de la tierra se doble en el nombre de Jesús, y toda lengua confiese que Jesucristo es Señor, para gloria de Dios padre. (Fil. 2, 5-11)

El apóstol muestra la solidaridad de Dios con la humanidad pobre y débil, pero a la vez muestra una limitación de su visión, en cuanto a la pobreza como problema social. Esta no es una total carencia ya que San Pablo veía en el predominio de los pobres entre los creyentes no de manera casual, sino como una forma que permitía obrar el ser de Dios a través de la debilidad humana.

...Sino que Dios ha escogido lo insensato del mundo para confundir a los sabios; y lo débil del mundo ha elegido Dios para confundir a los fuertes; y lo vil del mundo y lo despreciado ha escogido Dios, y aún lo que no es para destruir lo que es (I Cor. 1 26-27).

El apóstol sacó implicaciones de la lógica de la solidaridad "divino-humana" y la aplicó a la conducta interhumana. "La forma auténtica de optar por los pobres es hacerse con ellos pobres para negar la inhumana pobreza y juntos enriquecerse"

En síntesis Boff y Pixley señalan así la posición de Pablo:

Pablo vió en Cristo Jesús la solidaridad de Dios con la humanidad pobre. estaba tan impactado por la pobreza inherente a la condición humana y por la grandeza de la gracia divina, que el problema de las diferencias humanas entre ricos y pobres pasó a un segundo plano. No elaboró teológicamente el tema de la opción por los pobres, aunque no dejó de abordarlo en algunos casos de conflictos intraeclesiales. (19)

NOTAS BIBLIOGRAFICAS CAPITULO VI.

- 1) Boff Clodovis, Pixley Jorge, Opción por los pobres. Madrid: Edic. Paulinas. Colec. Cristianismo y Sociedad. 1986 p.38
- 2) Boff, Clodovis, Op. Cit., p. 45
- 3) Ibid. p. 44
- 4) Ibid. p. 46
- 5) Ibid. p. 51
- 6) Ibid. p. 61
- 7) Vidales, Radl, Desde la tradición de los pobres. México: Centro de Reflexión Teológica. 1978 p.112
- 8) Boff Clodovis, Op. Cit. p. 78
- 9) Vidales, Radl Op.cit. p. 130-131
- 10) Ibid. p. 135
- 11) Ibid. p. 136-137
- 12) Ibid.p. 137
- 13) Ibid.p. 138
- 14) Ibid.p. 139
- 15) Ibid.p. 140
- 16) Ibid.p. 141
- 17) Ibid.p. 150
- 18) Ibid.p. 151
- 19) Boff Clodovis, Op. Cit. p. 72