

LA IGLESIA LATINOAMERICANA DESDE VATICANO II

DIEZ AÑOS QUE HACEN HISTORIA

JOSEPH COMBLIN

Aun el más despreocupado por los problemas de la Iglesia percibe que en los últimos años algo fundamental ha cambiado en ella. La trayectoria misma de SIC lo testimonia. Ofrecemos a continuación un análisis de esta transformación en el ámbito latinoamericano. Lo realizó para la revista Mensaje (No. 253) un teólogo de reconocido prestigio por su trabajo y sus publicaciones. A pesar de las limitaciones experienciales del autor —casi todos los ejemplos se refieren a Brasil y Chile— sus observaciones resultan valiosas también para nuestra situación. (N. de la R.)

El impacto de Vaticano II

En América Latina, Vaticano II tuvo el efecto de un violento terremoto. De repente todos los esquemas y todas las estructuras de la Iglesia fueron cuestionadas. Las Iglesias latinoamericanas no habían participado en general de los movimientos (bíblico, teológico, ecuménico, social, político, etc.), que prepararon el Concilio. Para ellas el Concilio Vaticano II fue una sorpresa total que las colocó de repente ante el desafío de asimilar en pocos meses los resultados de casi ochenta años de evolución de las Iglesias de Europa occidental. Las Iglesias latinoamericanas -sus obispos y teólogos- tomaron una parte modesta en los trabajos conciliares: tuvieron que aceptar pasivamente el impacto y sufrir sus efectos. Vaticano II iba a imprimirles bruscamente una aceleración totalmente inaudita en su historia. Por otro lado, la realidad latinoamericana era casi totalmente ignorada por los obispos y teólogos europeos que hicieron el Concilio: era inevitable que el Concilio no pudiera dar respuestas a sus problemas específicos. El Concilio provocó no solamente una aceleración de la historia, sino también, hasta cierto punto, una distorsión al introducir en América Latina conceptos, problemas y respuestas que allí no existían, y al mantener el silencio sobre una realidad que, en gran parte, permanecía oculta a los ojos de los mismos pastores. Las problemáticas conciliares debían contribuir a ocultar en cierto modo algunas situaciones específicas que no cabían dentro de las perspectivas de las Iglesias "de vanguardia".



Vaticano II fue de tal modo determinante en la historia de las Iglesias latinoamericanas que un historiador como E. Dussel sitúa en 1962 año de la inauguración del Concilio, el comienzo de la nueva época de la Iglesia latinoamericana. Sin duda, para América Latina, el Concilio ha significado una ruptura histórica.

Sin embargo no hay en historia comienzo absoluto. Las raíces de los movimientos que iban a desarrollarse después del Concilio, ya existían antes. Pero el lugar que ocupaban en la Iglesia era bastante modesto. El Concilio iba a dar a ciertos movimientos, ciertas personas, ciertos temas una amplitud que nada permitía sospechar antes del acontecimiento. El Concilio iba a legitimar ciertas tendencias que estaban muy lejos de representar a las Iglesias latinoamericanas, y a rechazar las tendencias opuestas, que, hasta entonces, representaban más bien la legitimidad.

¿Qué había antes del Concilio que pudiera prepararle los caminos en América Latina? En realidad, ya había algunas huellas de influencias del catolicismo avanzado de Europa occidental. En primer lugar, la Acción Católica. En 1950 en Brasil se reorganizó la Acción Católica según el modelo francés o belga de la Acción Católica especializada. Otros países siguieron el mismo camino: Chile, por ejemplo. Sin duda, la JEC y la JUC (AUC en Chile), tuvieron un rol determinante de la difusión de temas conciliares. Al revés el Concilio tendió a darles más legitimidad. En general la JEC y la JUC prepararon a los católicos

que asumieron responsabilidades políticas en sus respectivos países. En gran parte las democracias cristianas reclutaron su mejor gente en la Acción Católica: ellas también recibieron del Concilio un buen impulso. Por otro lado, la Acción Católica preparó también los cuadros del sindicalismo cristiano, otro movimiento procedente de Europa occidental (sobre todo Bélgica y Francia). La CLASS también pudo invocar la autoridad y el espíritu conciliar. En cuanto a la espiritualidad, se puede decir que el "Movimiento por un Mundo Mejor" del P. Lombardi, s.j., que entró en América Latina pocos años antes del Concilio, preparaba sus caminos: para muchos fue como un pre-concilio, sobre todo en Brasil.

Por otro lado en varias regiones habían surgido por iniciativa de los mismos latinoamericanos movimientos de acción social originales. De las escuelas radiofónicas de Mons. Salcedo en Sutatenza (Colombia), el Movimiento llamado de Natal (Mons. Eugenio Salés, entonces administrador apostólico de Natal, Brasil), había en 1958 sacado el MEB, Movimiento de Educación de Base. El MEB debía en Brasil aplicar el método de educación liberadora de Paulo Freire. De 1961 a 1964 sobre todo, el MEB, gracias al apoyo decidido del Presidente Janio Quadros, pudo ampliarse en forma importante en todo el Brasil. Desde 1959, la Iglesia suscitaba en Brasil los sindicatos rurales y en 1960 el Frente Nacional del Trabajo inauguraba una nueva forma de sindicalismo inspirado por cristianos en el mundo obrero urbano. En Chile, las organizaciones de sindicalización rural, de educación popular y de promoción popular urbana iban a desarrollarse rápidamente en los años 60. Movimientos semejantes aparecían, aunque en forma menos amplia o menos agresiva en otros países. Todos estos movimientos preparaban a las personas que iban a asumir la divulgación del Concilio y su aplicación en el continente latinoamericano.

En cuanto a la teología, generalmente las escuelas latinoamericanas de teología se limitaban a comentar los cursos de las facultades romanas. En forma general los obispos y superiores religiosos enviaban a sus mejores alumnos a Roma, de tal modo que la teología nueva que se desarrollaba en Europa occidental e iba a orientar a la mayoría conciliar era para ellos algo bastante desconocido. Había algunas excepciones. Por ejemplo, en Santiago de Chile el decano de la Facultad de Teología, el entonces Padre Marcos Mc Grath trataba de renovar la enseñanza poniéndola en contacto con los movimientos europeos. Sin embargo en lo que se refiere a la sociología religiosa, hay que recordar la penetración de la ciencia nueva en los años 50 gracias a los estudios de FERES (dirigidos por E. Houtart) y las visitas del Padre Boulard. Por esos canales, los problemas pastorales europeos habían sido introducidos. Al mismo tiempo, varios jesuitas y algunos sacerdotes diocesanos estaban estudiando las ciencias sociales en Europa occidental o en los Estados Unidos: ellos iban a orientar los CIAS de la Compañía de Jesús o los centros de estudios y acción social católicos en general.

Para los obispos latinoamericanos y sus teólogos, el Concilio fue una iniciación a la nueva teología, sobre todo al movimiento bíblico y a la eclesiología contemporánea: un "recyclage" de cuatro años. Al regresar a su país la primera preocupación fue la de divulgar esas enseñanzas a su clero y los laicos más activos de sus diócesis. El primer acto de divulgación fue la reunión pastoral latinoamericana de Viamao (Porto Alegre, Brasil) del 13 al 29 de julio de 1964 con participantes de todos los países del continente: los teólogos europeos, Daniélou, s.j., Reguet, O. P. y Mons. Carlos Colombo expusieron la teología conciliar y la primera concelebración celebrada en el continente americano se hizo bajo la presidencia de don Manuel Larraín, entonces presidente del CELAM. Esta fue la primera de innumerables reuniones, semanas de estudios, sesiones de actualización teológica y pastoral que se hicieron so-

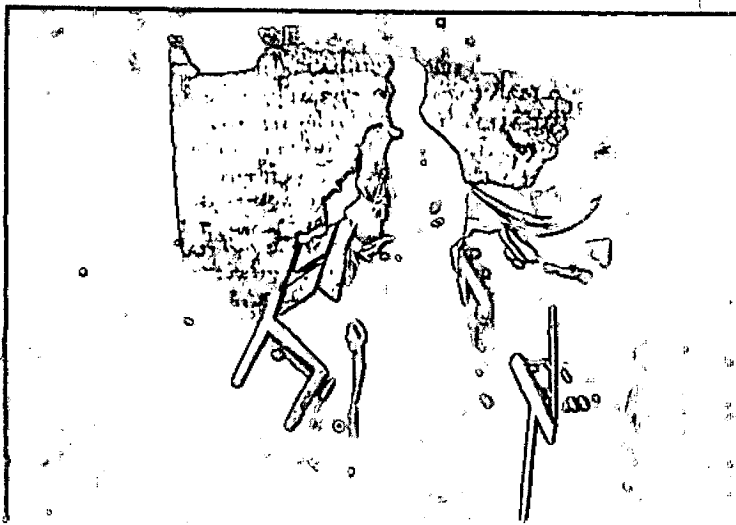
bre todo en los años 1966 y 1967. En algunos lugares el obispo convocó a su Iglesia en un sínodo pastoral que fue como una actualización del Concilio a nivel local: así en Santiago de Chile (1967-1968) y Talca (1969).

Al mismo tiempo, las reformas litúrgicas fueron aplicadas y las instituciones creadas o fortalecidas por el Concilio fueron instaladas o confirmadas: conferencias episcopales, consejos pastorales o presbiterales. Todo eso se hizo en medio de un gran entusiasmo, aunque rápidamente aparecieron los límites de tales instituciones. El Concilio se proclamó por medio de cartas pastorales colectivas de los episcopados reunidos en asambleas extraordinarias. En Brasil el episcopado publicó a fines de 1965 el Plan de Pastoral de Conjunto 1966-1970, destinado a aplicar las conclusiones del Concilio. Todo eso se hizo en medio del entusiasmo de la gran mayoría.

A nivel continental, los temas del Concilio fueron divulgados por los Institutos del CELAM. En 1965 apareció un Instituto Superior de Pastoral Latinoamericana itinerante que organizó diversas sesiones en varios países. En 1969 el Instituto de Pastoral fue llevado por el CELAM a Quito, transformándose en IPLA. El IPLA de Quito tuvo unos 500 alumnos en 9 cursos de cuatro meses.

Sin embargo más que ciertos temas o instituciones, el Concilio introdujo en América Latina un espíritu, el espíritu conciliar o el espíritu de Juan XXIII -asumido por Pablo VI. El "espíritu", conciliar era: diálogo, colegialidad, promoción de los seglares, apertura al mundo, respeto a la autonomía de lo temporal, sencillez en los ritos y las relaciones sociales. Todo eso contrastaba con el formalismo eclesiástico, la pompa litúrgica y el juridicismo de las curias que predominaban en muchos lugares, y también con la exuberancia devocional, las manifestaciones de culto al clero, en el pueblo, se mezclaban con la mayor indisciplina en materia de aplicación de las leyes canónicas.

Desafortunadamente, América Latina recibió al mismo tiempo el impacto del Concilio y la entrada de la teología de la secularización. No fue pura casualidad, puesto que el espíritu conciliar abrió las puertas a un diálogo con todas las formas de pensamiento, y justamente en esa época, una teología protestante de la secularización (cuyos temas están todos reunidos en las obras de Gogarten publicadas a partir de 1953), estaba pasando del mundo reformado al mundo católico. La secularización irrumpió con mayor fuerza en ciertos países como Chile, más preparados por una cultura liberal más desarrollada, con menor fuerza en otros países culturalmente menos adelantados. Con la eclesiología conciliar se mezcló una eclesiología de la secularización, muy diferente de ella. De allí el éxito-bajo la cobertura de la renovación conciliar- de ciertos temas co-



Tres obispos
brasileños:
Helder Camara,
Pedro Casaldáliga,
Avelar Brandao.



mo: Iglesia de minorías conscientes y auténticas, autenticidad de la fe, personalismo de la fe, rechazo de las instituciones, la fe pura sin estructuras, oposición entre lo vital y lo jurídico, superación de la distinción entre la Iglesia y el mundo, etc.

Estos dos hechos -la rápida transformación de la estructura eclesial y la invasión de la teología de la secularización- provocaron lo que se llamó "la crisis sacerdotal". Esta fue aguda entre 1966 y 1971. Era una crisis de identidad: los sacerdotes ya no sabían cuál era su rol; muchos perdieron confianza en la utilidad de su ministerio, sobre todo los que habían recibido rápidamente una formación teológica actualizada o una formación específica en las ciencias humanas. Muchos pidieron la reducción al estado laical o abandonaron el ministerio. La crisis de identidad llevó inmediatamente a un cuestionamiento de las leyes canónicas que el clero tradicionalmente aceptaba, justamente porque tenía una idea clara de su identidad. Entre todas esas leyes, la que pareció más inaceptable fue la del celibato. En los países latinoamericanos más que en los demás, el celibato entró en crisis y la proporción de sacerdotes que se casaron, supera de lejos la proporción observada en los demás continentes. Esa crisis afectó sobre todo a los sacerdotes con formación universitaria o dedicados a un apostolado ambiental: la mayoría de ellos se secularizó. Al mismo tiempo un clima de inseguridad y contestación alrededor del celibato se mantuvo hasta el Sínodo romano de 1971, cuando el Papa excluyó de la discusión sinodal ese problema. La misma crisis afectó por supuesto a los seminarios y las vocaciones sacerdotales. Centenares de seminarios cerraron sus puertas y fueron vendidos o reservados a otros usos. Ciertamente la contestación política de los últimos años de la década del 60 contribuyó, pero no se le puede atribuir la responsabilidad principal.

De Vaticano II a Medellín

Vaticano II no llevó a las Iglesias latinoamericanas a una evolución específica en lo que se refiere a las reformas intraclesiales. La evolución específica, la encontramos en la relación de la Iglesia al mundo. El concilio definió enfáticamente que la Iglesia estaba al servicio del mundo. Ahora bien, en América Latina el mundo se percibía de modo muy específico: se trataba de un mundo subdesarrollado, un mundo de oprimidos, un mundo de pobres. Precisamente cuando se reunía el Concilio, la conciencia de los problemas del desarrollo crecía en el mundo entero. América Latina nacía a la conciencia de pertenecer al "Tercer Mundo". Para los obispos de América Latina, estar al servicio del mundo significaba estar al servicio del desarrollo del Tercer Mundo.

Durante el Concilio, esta conciencia fue elaborada en un grupo internacional reducido pero de gran repercusión. En ese grupo se elaboró el concepto de la Iglesia "sierva y pobre" al

servicio de los pobres, y, más aún, el concepto de la "Iglesia de los pobres". Influyó mucho el mensaje del P. Gauthier que en aquel entonces vivía en una fraternidad en Nazaret. De ese grupo nació finalmente en 1966 el mensaje de un grupo de obispos del Tercer Mundo (15 primero, después 18), que tuvo amplia repercusión en América Latina. Ese mensaje iba más lejos que *Gaudium et Spes*, precisaba las exigencias de un verdadero desarrollo y sobre todo expresaba con mucha fuerza el compromiso de los obispos firmantes con los pobres del Tercer Mundo. Ese mensaje fue una referencia en la preparación inmediata de Medellín. La mayoría de sus firmantes eran brasileños y "nordestinos". Ya aparecía claro que el líder y el portavoz de la Iglesia comprometida con el Tercer Mundo sería don Helder Camara. Hasta entonces, don Helder era poco conocido fuera de América Latina. El Concilio le preparó una tribuna internacional y un rol mundial. El obispo de Recife, inauguró su nuevo rol de representante a nivel mundial de la Iglesia del Tercer Mundo en 1968 (25 de abril) con la famosa conferencia de la "Mutualité" en París. Era la consecuencia natural de la toma de conciencia al margen del Concilio de una situación nueva de la Iglesia Latinoamericana.

Al final del Concilio el mismo Papa invitó a los obispos latinoamericanos a asumir los problemas del subdesarrollo y a levantar la voz, así como a aceptar cambios radicales en su pastoral para servir al mundo subdesarrollado. El Papa ya estaba preparando la encíclica *Populorum Progressio* (1967) que se dirigía de manera muy especial a América Latina, la parte católica del mundo subdesarrollado. Las Iglesias tomaron *Populorum Progressio* como una carta dirigida específicamente a ellas. Además, el Papa había insistido para que el CELAM organizase una Asamblea extraordinaria en vista a aplicar a los problemas sociales de América Latina, las conclusiones y el espíritu del Concilio.

El espíritu nacido del Concilio se refleja de modo muy vivo en la famosa Carta del P. Arrupe a los Provinciales de la Compañía de Jesús de América Latina (12 de diciembre de 1966), y en la Carta de los PP. Provinciales de América Latina (mayo de 1968). Esta última decía: "El problema social de América Latina es el problema del hombre mismo. La época que vivimos en América Latina es un momento de la historia de la salvación. Por eso nos proponemos dar a este problema una prioridad absoluta en nuestra estrategia apostólica. Más aún, queremos concebir la totalidad de nuestro apostolado en función de este problema. . . Somos conscientes de la profunda renovación que esto supone. . . Nuestro apostolado, inspirado en este espíritu realmente universal y evangélico, suscitará reacciones inevitables; no las provocaremos nosotros con actitudes partidistas, pero continuaremos en la predicación del

evangelio de los pobres, cualesquiera que fueran estas reacciones”.

Ese mismo espíritu suscitó una mística nueva de compromiso con los pobres: obispos dejaron sus palacios o residencias burguesas para vivir de modo sencillo y a veces realmente pobre, sacerdotes salieron de sus despachos para participar de la condición de los obreros y campesinos, religiosas y religiosos abandonaron, cerraron o vendieron sus colegios para niños de la burguesía y se fueron a vivir en las poblaciones callampas o en el campo. El movimiento creado por el Concilio continúa desarrollándose. Cada año nuevos institutos religiosos, nuevos grupos adhieren al movimiento hacia la pobreza. Es una renovación del evangelio que invade el continente.

Medellín vino a dar a ese movimiento su Carta Magna. La Conferencia Episcopal de Medellín, reconocida por la Santa Sede, constituye el punto culminante de la historia post-conciliar. Es el signo decisivo, la referencia obligatoria. Nada se puede comprender sin Medellín. Desde entonces, ni el CELAM, ni las Conferencias episcopales, ni los Institutos religiosos, nadie está dispuesto a abandonar el programa dado por Medellín. La experiencia histórica mostró que se trataba de un hito fundamental.

Ahora bien, Medellín fue en primer lugar una interpretación de los signos de los tiempos: los obispos mostraron un continente oprimido y víctima de un verdadero colonialismo interno, de una “violencia institucionalizada”. En medio de esa situación, los obispos asumieron el compromiso de buscar la liberación de los pobres. Propusieron como medio adecuado a su condición una “educación liberadora”. Se comprometieron con un cambio en su modo de pensar y vivir para adecuarse a las urgencias del desarrollo. Dieron cobertura al movimiento de las comunidades de base que, en América Latina, son la forma como los pobres están presentes en la Iglesia: las comunidades de base son el pueblo de los pobres transformado en pueblo de Dios.

Iglesia y Estado: cuatro fases

Los diez años que nos separan del Concilio no han sido homogéneos: en diez años hubo muchos cambios en la Iglesia latinoamericana y no solamente una evolución continua de los fermentos conciliares. ¿Cuál es el aspecto que más varió y nos permite establecer una cierta periodización? Como siempre, la Iglesia ha variado no en función de factores internos, sino como consecuencia de la evolución política del continente. En estos diez años, la Iglesia ha sido muy sensible a la evolución política, probablemente más de lo que se podría normalmente esperar. Sucedió que la Iglesia latinoamericana no estaba preparada para enfrentar los cambios políticos que ocurrieron.

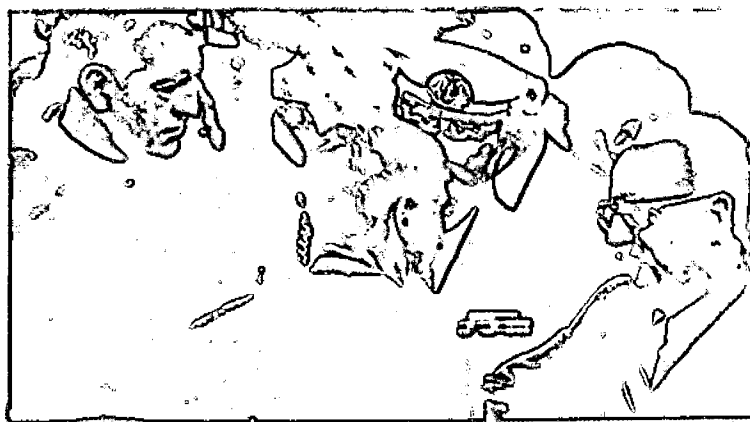
Ni el Concilio (*Gaudium et Spes*), ni *Populorum Progressio*, ni Medellín hablan de las condiciones políticas del desarrollo. Sencillamente la Iglesia conciliar ignora los problemas políticos o supone que ya no existen tales problemas. Tal silencio se explica probablemente por la estabilidad política de los países de Europa occidental, que fueron los que orientaron el Concilio. Para los teólogos de Europa occidental, no había problema político: la democracia liberal matizada por la socialdemocracia estaba implícita en todos sus planteamientos. Suponían que ese modelo político era aplicable a todas las naciones y podía proporcionar los instrumentos necesarios a los cambios sociales que la Iglesia exigía. Sin embargo, desde los años conciliares, estos problemas políticos iban a aparecer en forma aguda en casi todas las naciones latinoamericanas y dejar a las Iglesias desconcertadas y sin instrumento para juzgar la situación. De allí cuatro fases en la evolución de las relaciones entre Iglesia y Estado, cuatro fases en la interpretación del rol de la Iglesia en este mundo subdesarrollado que es América Latina. Sin embargo, después de estas cuatro fases, el problema

fundamental no está solucionado todavía. ¿Cuál es la tarea de la Iglesia y del Estado en el desarrollo?

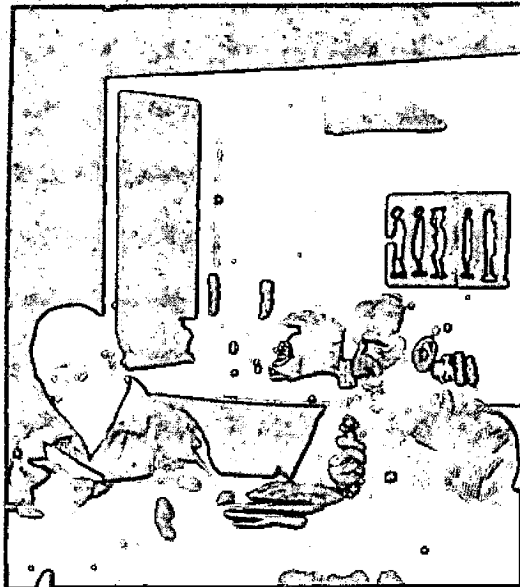
Por supuesto, la historia no es exactamente paralela ni simultánea en todas las naciones latinoamericanas. Sin embargo, hay muchos elementos comunes y, con algunos años de distancia, todas pasan más o menos por fases similares. Las fechas que damos se refieren a la aparición de los fenómenos en su fase culminante. Por ejemplo, hubo agitación universitaria mucho antes de 1967, pero fue en 1967 que esa agitación alcanzó su punto culminante y sobre todo que, para la opinión pública continental, ella se transformó en fenómeno dominante ocupando el primer plano de la atención. Del mismo modo hubo regímenes militares antes de 1973, pero fue en 1973 que la opinión pública se dió cuenta de que se trataba del fenómeno dominante de la actualidad. Desde 1973, ese fenómeno se puso en el centro de la atención de todos, y, especialmente de la Iglesia.

Primera fase: el desarrollismo (1956 -1966)

En un primer tiempo el Concilio no vino a interrumpir, sino a reforzar una labor social de la Iglesia marcada por una circunstancia muy determinada. El Concilio no tenía programa específico de desarrollo: su llamado a servir al mundo y los pobres vino a legitimar lo que las Iglesias estaban haciendo en ese sentido. Esto recibió el nombre de “desarrollismo”. Había comenzado antes del Concilio. Proponemos como fecha simbólica 1956 porque fue la fecha de la reunión de los obispos del Nordeste del Brasil en Campina Grande de la que salió la fundación de la SUDENE por el presidente Kubitschek. La SUDENE es una de las más importantes obras de desarrollo concebidas por un gobierno en esa época. Ella expresaba simbólicamente la estrecha colaboración entre la Iglesia y un gobierno. Tal alianza era posible en virtud de la naturaleza populista de ese gobierno, apoyado en una larga mayoría nacional y un consentimiento popular expresado por medio de elecciones democráticas según la fórmula tradicional de los Estados occidentales. Gracias a ese populismo, las Iglesias latinoamericanas podían pensar que el sistema político europeo y norteamericano podía dar los instrumentos políticos del desarrollo. En esas condiciones, la Iglesia se contentaba con exhortar al gobierno y estimular a los católicos a colaborar con sus iniciativas desarrollistas. Tales son las características del momento: colaboración estrecha entre Iglesia y Estado en las obras del Estado y las de la Iglesia, colaboración estrecha con las potencias occidentales y su llamada política de “ayuda al desarrollo”. Dentro de ese cuadro, la Iglesia creó muchas obras de “desarrollo”. Esas obras no desaparecieron totalmente después de 1966: sin embargo después de esta fecha ya no aparecieron como “novedad”, como respuesta adecuada a la situación, como “vanguardia” de la Iglesia al servicio del mundo. Poco a poco, los cam-



Cuatro teólogos latinoamericanos: Hugo Assman, Gonzalo Arroyo, Gustavo Gutiérrez, Rolando Ames.



bios en las situaciones políticas limitaron a su acción o la hicieron imposible. En la actualidad, tales obras de desarrollo han perdido gran parte de su amplitud y de su significado de representación de la Iglesia al servicio de los pobres.

Estas obras fueron de tipo cultural, económico o social. De tipo cultural: alfabetización, educación de base (MEB en Brasil), educación popular, educación de líderes sociales (IER en Chile), promoción comunitaria (programa de la Democracia Cristiana en Chile y otras naciones), escuelas radiofónicas, etc. De tipo económico: cooperativas, reforma agraria en tierras de Iglesia (Santiago, Talca, Riobamba, etc., progresivamente todas las diócesis que tenían tierras). De tipo social: ligas agrarias y sindicatos rurales, vivienda popular, sindicatos urbanos, movimientos profesionales, centros de estudios y acción social (CIAS de los Jesuitas). Todas estas obras se integraban muy bien dentro de los programas de los gobiernos populistas: todos eran señales de la colaboración entre Iglesia y Estado.

Segunda fase: los años calientes (1967-1970)

La crisis de los populismos manifestó sus primeras consecuencias antes de 1967: Caída de Goulart en 1964, de Illia en 1966, etc. Sus fermentos de disolución estaban actuando desde 1961 (programa de Kennedy para la lucha antisubversiva en el continente como respuesta al desafío de Cuba y la difusión del "foquismo"). Pero entre 1967 y 1970 esa crisis alcanza su punto culminante en la conciencia continental.

La crisis de los populismos (Kubitschek-Goulart en Brasil, Frondizi-Illia en Argentina, DC en Chile y otras naciones, Belaúnde-Apra en Perú, etc.), incluye la crisis de la integración de todas las clases "nacionales" en un programa común, la crisis del régimen democrático y la explosión de los extremismos de derecha e izquierda. La crisis terminó en el establecimiento del Imperio americano y de los gobiernos militares. Sin embargo, antes de la solución final hubo algunos años de incertidumbre, los años calientes (inclusive en Brasil entre 1964 y el Acta Institucional No. 5 el 13 de diciembre de 1968).

Fueron los años de la agitación estudiantil en las Universidades, de los movimientos para la reforma de las Universidades, de la penetración del "foquismo" en el mundo de los estudiantes. Fueron los años en que las guerrillas llamaron más la atención ya sea para defenderlas y justificarlas, ya sea para denunciar en ellas un peligro inminente para la seguridad de los Estados. En realidad desde los sucesos de Venezuela en 1962 y del Perú en 1963 (Hugo Blanco), la guerrilla latinoamericana estaba militarmente vencida y condenada al fracaso. Pero

muchos estudiantes no acababan de convencerse y la propaganda de derecha necesitaba mantener la idea de su peligrosidad para justificar los cambios políticos que preparaba. Esa fase coincidió con la agitación universitaria en los Estados Unidos y Europa (197-1968), lo que le dio mucho énfasis. Coincidió con la fase de independencia de Cuba (Tricontinental, 1966; OLAS, 1967), prontamente reducida por la prudencia geopolítica de la Unión Soviética.

En medio de los años calientes, la Iglesia sintió cruelmente la falta de una doctrina política clara. Toda la habilidad diplomática de don Helder Camara fue necesaria en Medellín para mantener la unidad de la Iglesia alrededor de los documentos que fueron finalmente aprobados por todos los episcopados (salvo el de Colombia). En realidad, la unidad ya estaba rota. El desarrollismo ya era una de las alternativas, y una alternativa rechazada por los intelectuales y la juventud universitaria.

Solicitados por el medio ambiente e inconscientes de lo que se estaba preparando, los movimientos universitarios católicos entraron en la espiral de la radicalización -espiral que los llevó finalmente al suicidio político y la separación de la Iglesia institucional. Ejemplo: la evolución de la Acao Popular en Brasil entre 1963 y 1969, evolución ejemplar para los movimientos similares en otras naciones. Camilo Torres, que murió el 15 de febrero de 1966, se transformó en símbolo legitimador de los movimientos de los años calientes. Fueron los años de los debates interminables y absurdos en la Iglesia sobre el problema de la "violencia". El tema estaba subyacente alrededor de Medellín en todas las reuniones eclesásticas (ver el No. especial de Mensaje, No. 174, noviembre de 1968). Los debates sobre la violencia acabaron con la desintegración de casi todos los movimientos católicos de estudiantes e intelectuales (por lo menos los movimientos comprometidos con el desarrollo y el problema social).

Una vez desaparecidos los movimientos universitarios (en la lucha política directa como en Chile o en la clandestinidad como en Brasil, Uruguay, Bolivia, Argentina, Paraguay, etc.), fueron los movimientos sacerdotales quienes expresaron la contestación en la Iglesia. Sus causas fueron ciertamente la liberación conciliar, sin la cual jamás los sacerdotes hubieran tomado iniciativas no cubiertas por los obispos, el movimiento de secularización, el tema del servicio a los pobres, la crisis de las obras de desarrollo, el cambio de las ciencias sociales que reemplazan el tema del desarrollo por el de la revolución, la

efervescencia del mundo universitario, puesto que la mayoría de los sacerdotes que entraron en esos movimientos estaban en contacto con el mundo universitario. La ocasión fue dada por el anuncio del Congreso eucarístico de Bogotá y la reunión episcopal de Medellín. Los llamados de *Populorum Progressio* a una acción rápida, la insistencia del Papa en la urgencia de la acción exasperaron las conciencias.

En Brasil no hubo movimiento sacerdotal institucionalizado porque los sacerdotes se sintieron interpretados por un sector del episcopado y se juntaron alrededor de los obispos en los que se reconocían. Pero en otras naciones, se manifestó más bien un desentendimiento entre el episcopado y estos grupos de sacerdotes. Así se fundaron los grupos del Tercer Mundo en Argentina (principios de 1968; hasta 400 miembros), Golconda en Colombia con Mons. Valencia, obispo de Buenaventura, ONIS en Perú, la Iglesia Joven en Chile (toma de la catedral de Santiago el 11 de agosto de 1968). En los años siguientes aparecieron grupos semejantes en el Ecuador, México. Salvo ONIS del Perú, estos grupos han desaparecido actualmente (en Colombia surgió SAL, sacerdotes para América Latina, actualmente clandestino). Su acción fue muy limitada en virtud de la misma ausencia de doctrina política clara. Las aspiraciones revolucionarias fueron condenadas a permanecer al nivel de los discursos y suscitaban más bien la resistencia del pueblo católico que su adhesión.

Por otro lado a la radicalización de izquierda correspondió una radicalización de derecha. Varios sectores de la burguesía católica, sectores del clero y del episcopado quedaron muy impresionados por las denuncias de infiltración marxista en el clero y en los movimientos católicos. Las campañas orquestadas por los medios de comunicación crearon un sentimiento de gran inseguridad, lo que llevó a los sectores más timoratos de la Iglesia a legitimar las medidas de represión y a aceptar regímenes de salvación pública. La Iglesia se presentó dividida entre una izquierda radicalizada, una derecha dispuesta a la represión y un centro desconcertado y vacilante. Fue un milagro que en medio de esa situación, la Iglesia latinoamericana haya podido desprenderse suficientemente de la presión de lo inmediato para canalizar en los documentos de Medellín el flujo central de la tradición cristiana. Medellín representa el resurgimiento de la tradición de la Iglesia iberoamericana por encima de las fluctuaciones de lo presente.

Tercera fase: experiencias de cambio social (1970-1973)

De la crisis de los populismos resultaron en ciertos países algunas tentativas de transformación social. Estas tentativas permanecieron muy fragmentarias y fueron inevitablemente efímeras: el Imperio no las podía tolerar en su seno. Ellas fueron barridas por la historia. Afectaron algunas naciones según modelos diferentes aunque los temas fundamentales hayan sido paralelos: nacionalismo, anti-imperialismo, anti-capitalismo, socialización parcial, unidad de las clases "nacionales". Fueron la revolución nacional en el Perú (1968), la revolución del general J.J. Torres en Bolivia (1970), la Unidad Popular en Chile (1970), el retorno de Perón y el gobierno de H. Cámpora en la Argentina (1971). En otros países esas experiencias suscitaban ciertas aspiraciones y la ilusión de una alternativa posible (Frente Amplio en el Uruguay, gobierno militar en Panamá y Honduras). Tales experiencias parecían capaces de canalizar las aspiraciones hacia un cambio. En realidad ellas tenían poca consistencia política y llegaban en mala hora, fuera de la historia real de las Américas.

Las Iglesias hicieron más o menos reservas a tales experiencias, aceptándolas más bien aunque con una mirada crítica. En Argentina, el movimiento del Tercer Mundo adhirió al peronismo con un entusiasmo a veces bien poco crítico. En el Perú fue donde la jerarquía acogió la experiencia con más sim-

patía: el documento del episcopado peruano enviado al Sínodo romano de 1971 es el reflejo de esa actitud. Chile era el único país latinoamericano en el que el marxismo tenía importancia política. La experiencia de la UP se representaba bajo una bandera marxista, lo que llevó a los grupos cristianos de izquierda a aceptar muchas ambigüedades. Dejemos de lado su ausencia de concepción política sería: esa falla era y es todavía la situación común. Al defender sin crítica al gobierno de la UP, los Ochenta y los Cristianos por el Socialismo debían necesariamente entrar en conflicto con la inmensa mayoría de los católicos y con el episcopado. Los obispos no podían aceptar que no se tomaran en cuenta las enseñanzas del Pablo VI en *Octogesima Adveniens* en lo que se refiere al diálogo entre marxismo y cristianismo. La condenación vino y sólo no produjo efectos visibles porque los Cristianos por el Socialismo desaparecieron de Chile con los últimos cambios políticos.

Cuarta fase: los nuevos Estados autoritarios (197. . .)

En la nueva fase, la Iglesia se encontró de repente ante un nuevo desafío. La primera que experimentó la nueva situación fue la Iglesia del Brasil. Del Brasil vienen también las respuestas. El drama de la Iglesia brasileña desde 1964 ha sido objeto de un libro histórico de gran valor de un autor norteamericano Thomas Brunzau, actualmente profesor en la Universidad Mc Gill de Montreal, Canadá, *The Political Transformation of the Brazilian Catholic Church*, Cambridge University Press, Londres, New York, 1974.

El autor muestra la toma de conciencia progresiva por la Iglesia brasileña de su rol profético. La Iglesia ha sido llamada a asumir el rol de defensora de los derechos humanos y de portavoz de los sin voz. La Iglesia refugiada en las comunidades de los pobres aceptó ese rol. Desde 1971 la Conferencia episcopal lo hizo suyo oficialmente. Los obispos que orientan esa respuesta profética son conocidos de todos y no es necesario recordar sus nombres. La acción profética de la Iglesia brasileña ha tenido repercusiones mundiales a tal punto que los Sínodos romanos de 1971 y 1974 están inspirados en ella en buena parte. Los documentos "Eu ouvi os clamores do meu povo" del episcopado del Nordeste (1973), y "Marginalizavao de un povo" del episcopado del Centro-Oeste, representan esa voz profética de modo paradigmático: son gritos de denuncia y esperanza que expresan la voz de las masas reducidas al silencio y objeto de proyectos que los manipulan sin que ellos puedan defender sus derechos de modo alguno.

Otro testimonio de la misma Iglesia profética es la carta del episcopado paraguayo publicada en el número de agosto de *Mensaje*. Hay un modelo que está penetrando progresivamente en muchas naciones.

Sectores de la Iglesia

Para completar esta rápida visión histórica, puede ser útil añadir algunos datos relativos a ciertos sectores específicos de la Iglesia.

Sin duda el episcopado ha podido merecer por la práctica el lugar central que le reserva la constitución de la Iglesia. Las conferencias episcopales juegan un rol transcendental y ocupan el centro de la vida eclesial en sus respectivas naciones, con más lustre en ciertas naciones, como Paraguay, Brasil, Chile; un poco menos en otras. Dentro del episcopado se ha manifestado una serie incomparable de hombres que renuevan la continuidad con los grandes obispos del tiempo de la Conquista, los obispos que se titulaban a sí mismos defensores de los Indios. Por un lado, tenemos a los obispos "evangélicos", los "obispos de los pobres", de los que no queremos dar una lista completa: p.e. Valencia (Buenaventura, Colombia), Angelelli (La Rioja, Argentina), Esquivel (La Paz, Bolivia), Proaño (Riobamba, Ecuador), Helder Camara, Fragozo, Pires, Waldir

Calheiros, Marcos Noronha, Pedro Casaldáliga, Helio Campos y otros en Brasil y preferimos no citar a nadie de Chile. Al lado de ellos están los "ambrosianos", los intelectuales que asumen el papel de defensores de la fe frente a los poderes de este mundo con el vigor de su pensamiento y la orientación intelectual que dan al episcopado: el cardenal Paulo Evaristo Arns (Sao Paulo, Brasil), Candido Padín (Bauru, Brasil), Ramón Bogarín (S. Juan de las Misiones, Paraguay), etc. Llevados por el mismo movimiento fundamental están los cardenales que en los últimos diez años actuaron un poco como los "moderadores" del episcopado latinoamericano en la línea asumida en otros tiempos por don Manuel Larraín: los cardenales Avelar Brandao (Salvador, Brasil), Aloisio Lorscheider (Fortaleza, Brasil), Landazzuri (Lima, Perú), Silva (Santiago, Chile).

En cuanto a los sacerdotes, el fenómeno más significativo fue sin duda la amplitud de las persecuciones de que fueron víctimas. Algunos de ellos tuvieron conexiones con hechos políticos (pero, ¿cuántos mártires del pasado estarían totalmente inmunes de todo contacto con hechos políticos?) y otros, la mayoría, sin vinculación política ninguna como Henrique Pereira Neto, asesinado en Recife el 26 de mayo de 1969. Decenas de sacerdotes fueron encarcelados o expulsados; muchos fueron torturados y psicológicamente destruidos, como Frei Tito de Alencar a quien la obsesión llevó al suicidio en Francia.

Desde el punto de vista intelectual conviene mencionar la aparición de la llamada "teología de la liberación". Intención y proyecto, más que sistema elaborado, la teología de la liberación (1) era y es un desafío. Fue atacada y lo es todavía fuera de la Iglesia -es normal- y dentro de ella -es menos comprensible-. El cardenal Pironio la defendió siempre y participó de ella. Una campaña bien montada muestra en ella la penetración intelectual del marxismo en la Iglesia.

Sin embargo, importa notar que el radicalismo teológico en América Latina procede no de la Iglesia católica, sino de grupos protestantes, reunidos sobre todo alrededor de ISAL (a esta institución pertenece, por ejemplo, Hugo Assmann). Algunos teólogos de la liberación han destacado el diálogo con el marxismo como elemento indispensable. En esto no difieren de las corrientes de la teología europea. Además la teología europea ha adoptado rápidamente el lenguaje de la liberación, reaccionando así al estímulo que venía desde América Latina.

Si hubiera que dar un patrono a ese movimiento intelectual, convendría evocar a Paulo Freire, cuyos temas han influenciado casi todo lo que sucedió en la Iglesia latinoamericana

na en los últimos quince años.

Si hubiera que citar a un filósofo cuyo pensamiento actuó de modo determinante en la teología de la liberación, sería Emmanuel Levinas, el filósofo judío-francés (ver E. Dussel, J. C. Scannone).

Al lado de la teología, el pensamiento laico católico no se desarrolló en la misma medida. El pensamiento de la Democracia Cristiana, predominante como elemento activo en los años 50 y los primeros años de los 60, no se renovó, y se queda un poco empantanado en la repetición de Maritain. *Vispera* (Montevideo, hasta 1975) representa un diálogo entre seculares cristianos y el pensamiento nacionalista latinoamericano, pero limitado a la cuenca del río de la Plata.

Frente a estos movimientos, existen corrientes tradicionalistas, poco numerosas, pero que supieron sacar provecho de la coyuntura y adquirir un influjo político sin proporción con su importancia real en la Iglesia. También están apareciendo en el cuadro de la nueva burguesía urbana de las regiones industrializadas un neo-catolicismo, espiritualista, indiferente a los compromisos sociales, basado principalmente en las necesidades religiosas de la nueva clase media. Ese neo-catolicismo está hecho de movimientos introducidos sobre todo desde España o los Estados Unidos: cursillos de cristiandad, movimiento carismático, pero también los Focolari (Italia) y otros grupos menos internacionales. Se trata de un nuevo sector en ascensión y destinado sin duda a ampliarse en el porvenir y dentro del nuevo rumbo de nuestros Estados.

Por supuesto hubo muchos más acontecimientos en la Iglesia latinoamericana en los últimos diez años. Pero creemos que hemos evocado algunos de los hechos que más determinaron la evolución. Resulta de todo esto que el Concilio influyó de modo considerable, pero que la Iglesia latinoamericana tuvo que adaptarlo a los desafíos que se plantearon a ella sin que los haya buscado. Dios conduce a su Iglesia por caminos imprevisibles. ○

- (1) Al hablar de teología de la liberación nos referimos a un grupo de teólogos, en sentido estricto -por ejemplo, los que aparecen en el No. 96 de la revista *Concilium* o en las Actas de los Congresos de El Escorial (julio de 1972) o México (agosto de 1975)-, no a autores pertenecientes a ciertos movimientos sociales como Cristianos por el Socialismo -como Pablo Richards- y otros cuyas finalidades son específicamente distintas.

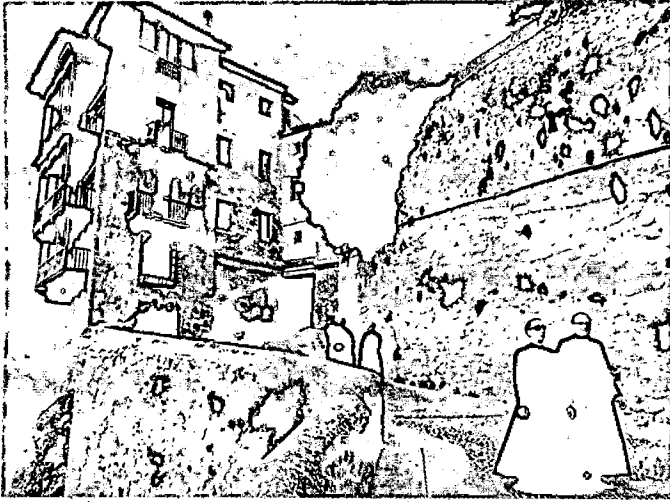


Es extremadamente curiosa y significativa la manera en que está siendo presentado el asunto Lefebvre, a nivel de comunicación de masas por lo menos. Creo que el lector no muy avisado podría extraer la conclusión de que la Iglesia Católica y, en concreto el Papado, han entrado en conflicto con esa especie de antipapa en que ya se está constituyendo Mons.

EL "CASO LEFEBVRE"

Dentro de las tensiones que actualmente vive la Iglesia resulta sintomático el orquestado caso de Mons. Lefebvre. Reproducimos aquí un comentario sobre este asunto, publicado hace unos días por el diario español "El País" (N. de la R.).

Lefebvre y que en ese conflicto la Iglesia Católica ni siquiera está segura de si tiene razón o realmente la tiene monseñor Lefebvre. Las agencias de prensa nos señalan a la Curia Romana envuelta en una profunda reflexión y apelando a sus canonistas y teólogos como si la doctrina del obispo francés o su rebelión pudieran ser discutidas y como si se pudiera llegar a



un arrégllo con ellas, que, en el fondo, serían la verdad.

Pero es cierto indudablemente que Roma ha venido mostrando desde hace mucho tiempo una gran tolerancia y comprensión con el movimiento de monseñor Lefebvre y que quizás no creyó que pudieran llegar las cosas hasta el punto en que se encuentran. Y es cierto igualmente que, cuando han llegado a este punto, se está mostrando con monseñor Lefebvre una actitud que, por ejemplo, no se ha mostrado con el abad Franzoni. En el caso de monseñor Lefebvre, se dice que se trata de un caso complejo y doloroso, pero no parece que sean menos dolorosas las hemorragias que esa Iglesia ha sufrido digamos por la izquierda y no parece que se hayan lamentado tanto. ¿Qué es lo que ocurre, entonces, en este caso Lefebvre?

Monseñor Lefebvre encarna y acaudilla el integrismo católico que se vio completamente sorprendido con el Vaticano II. El Vaticano II no ha tenido todavía la recepción de que hablan los teólogos refiriéndose a la aceptación por parte del pueblo cristiano. No ha habido una catequesis del Vaticano II y los fieles —aunque como vemos no sólo los fieles— han encontrado flagrantes contradicciones entre lo que la víspera del Vaticano II se decía que era doctrina de la Iglesia y lo que se presentaba como doctrina al final del Concilio: sentido de la libertad religiosa, por ejemplo, o diálogo abierto y de búsqueda conjunta con otras Iglesias cristianas, otras religiones o incluso el ateísmo y el agnosticismo. Y dígame lo mismo en torno a los cambios litúrgicos y a una apresurada e indiscriminada desbarroquización del catolicismo popular, que ha tenido la impresión de que nos cambian o nos arruinan la religión.

Evidentemente, hay entre los seguidores de monseñor Lefebvre muchos de estos católicos a los que nada se ha explicado sobre la gran metanoia del Vaticano II y que, después de este Concilio, se han sentido mal-amados, abandonados, ridiculizados quizás o, de todos modos, escandalizados ante una cierta jacquerie post-conciliar, ciertas demasías y todo ese ruido prácticamente inevitable en una Iglesia que, habiendo permanecido cerrada desde Trento y habiendo negado el pan y la sal al mundo moderno, se abre de repente a él, trata de dialogar con él, descubre valores positivos e incluso siente su fascinación. A los ojos de monseñor Lefebvre y, durante el mismo Concilio, de otros muchos obispos, toda esa nueva situación e incluso la simple aparición de un espíritu de tolerancia y libertad en la Iglesia son signos positivos de desviacionismo doctrinal de la Iglesia contra lo que se alzan. Les parece el renacimiento dentro de la Iglesia del espíritu luterano y modernista y hay que tener en cuenta que la generación sacerdotal a que monseñor Lefebvre pertenece ha sido educada en un talante anti-luterano y antimodernista, anti-intelectual y anti-modernista,

no, en una escolástica rígida y omnisapiente, en un pesimismo radical acerca del hombre y del mundo, sólo carne de condenación ante sus ojos. Monseñor Lefebvre funda, en el tiempo mismo del Vaticano II, un organismo llamado *Caetus Internationalis Patrum*, una especie de policía de la ortodoxia al que se adhieren 450 obispos y que forman una oposición al espíritu y a la letra del Vaticano II. El organismo está copiado sobre otro similar existente en tiempo del modernismo teológico fundado por monseñor Benigni y apellidado *Sodalitium Pianum*, que fue protegido por el propio Pío X, un papa bajo cuya advocación, convertida en paradigma de ortodoxia, actúan por cierto monseñor Lefebvre y sus amigos. Ahora, sin embargo, el papa actual no patrocina la agencia de denuncias y la particular inquisición de monseñor Lefebvre y lo más lógico a los ojos de este último es pensar que el actual pontífice es también un hereje y está tocado del mal absoluto. La cosa no es nueva: cuando León XIII aconseja a los católicos franceses el *reliement* o acercamiento a las instituciones republicanas, los señores super-católicos de la *Actión Française* afirman que es Satán mismo el que se sienta en la Sede de Pedro, y, en España, cuando el mismo papa denuncia la explotación obrera, se intenta organizar una comunión general de desagravio al cielo por el hecho de que el papa se ha convertido al socialismo pues acaba de escribir tantos horrores en la "*Rerum novarum*".

En realidad, es toda la derecha política la que mira con el mismo horror al Vaticano II. Por una razón muy sencilla: el concilio ha roto la ecuación entre derecha política y catolicismo y ha presentado toda la demagogia del *Magnificat* sin la bellísima envoltura del gregoriano que como decía Maurras disimulaba y hacía tolerable e inofensiva esa demagogia de aquel judío que trastornó la estabilidad de los poderosos. Para esa derecha el Vaticano II es, pues, el Mal: La Iglesia ya no condena la democracia, ni proyecta maniqueamente responsabilidades sobre judíos o masones ni permite la otra ecuación de Occidente-cristiano. La Iglesia ha caído en manos de Satán. Toda esa derecha apoyará a monseñor Lefebvre, instrumentalizándolo, si es que en realidad la rebelión de monseñor Lefebvre tiene que ver algo con la teología y no es más bien una postura política con añadidos metafísicos y teológicos que la embellecen y justifican. Exactamente como por el otro lado, por la izquierda, el marxismo se diría que quiere recuperar la privilegiada situación de patronato o de verdadero fiel que en la Iglesia antes tuvo el hombre de derecha. Lo verdaderamente triste en este asunto Lefebvre es que, en el fondo sólo es un asunto político: el dinero afluye abundantemente, se dispone de buenas aldabas y notables influencias desde los *mass media* a una Curia que en absoluto ha aceptado el espíritu del Concilio más que de labios para afuera o lo ha tergiversado, se juega al cisma como en otro plano se juega a la estrategia de la catástrofe. Y sin embargo...

Sin embargo ¿qué podría significar en realidad un cisma a estas alturas? Si monseñor Lefebvre lo consuma, sólo cuando lo consume se percatará a qué modestas proporciones queda reducido y en qué absoluta inoperancia se encierra. Con otra vitola, el famoso cisma con que se amenaza no va a ir más allá del otro cisma de El Palmar de Troya al que le une una total forma de pensar y actuar. Monseñor Lefebvre necesitará de todas sus influencias y de su buena acogida en ciertos ambientes "de tono y de poder" y de muchos espectáculos político-litúrgicos de luz y color como el de la sala Wagram o el de Lille para lograr que se siga hablando de su Iglesia verdadera. Y quizás logre una cosa así. Pero eso será todo: en el fondo, una dolorosa hemorragia, una tragedia personal, un elemento más de confusión político-religioso, un apego casi idolátrico a la tradición que desde luego no es Cristo ni el Evangelio, sino solo eso: la tradición. ○