

# Fichas Informativas

CENTRO DE DOCUMENTACION  
SECRETARIADO LATINOAMERICANO  
Apdo. postal 20-143 MEXICO 20, D.F.

2

ENRIQUE DUSSEL

## DE SUCRE A LA CRISIS RELATIVA DEL NEOFASCISMO (1972-1977)

" ¡Ah, basta de silencio  
critad con cien mil lenguas.  
Veo que a fuer de silencio  
el mundo está perdido"!

(Santa Catalina de Siena)

### 1. EL MODELO DEL CAPITALISMO DEPENDIENTE DE SEGURIDAD NACIONAL

Esta etapa (1972-1977) está marcada por un pronunciado -  
afianzamiento de lo que pudieramos llamar el "modelo bra-  
sileño" que, sin embargo, entra justamente en crisis al co-  
mienzo de esta misma etapa. De todas maneras el vuelco ha-  
cia gobiernos de violenta represión o la presencia de mili-  
tares en países tales como Ecuador (con la Junta Militar  
desde 1970, Bolivia (con el golpe y la toma del poder por  
parte de Hugo Banzer el 21 de agosto de 1971), el cambio  
de orientación y el paso a la franca represión y dictadura  
en Uruguay (con Juan Bordaberry desde 1972), en especial -  
en Chile (con Augusto Pinochet desde el 23 de septiembre  
de 1973. Perú que cambia de orientación al fin del gobier-  
no de Velasco Alvarado, y especialmente con Francisco Mo-  
rales Bermúdez desde el 28 de agosto de 1975, y en Argen-  
tina (donde la represión había comenzado antes, pero se -  
acentúa con J.R.Videla desde el 24 de marzo de 1976), di-  
cho vuelco cambia la fisonomía de América latina (véase el  
esquema 1). De esta manera el 62% de la población latino-  
americana queda sumida en la opresión de gobiernos de fuer-  
za, aunque al final de esta etapa entrarán en crisis, pero  
no definitiva.

P  
A  
X  
A  
M  
O  
R  
D  
I  
C  
I  
M  
I  
C

TIPOS DE ESTADOS EN AMERICA LATINA (1976)



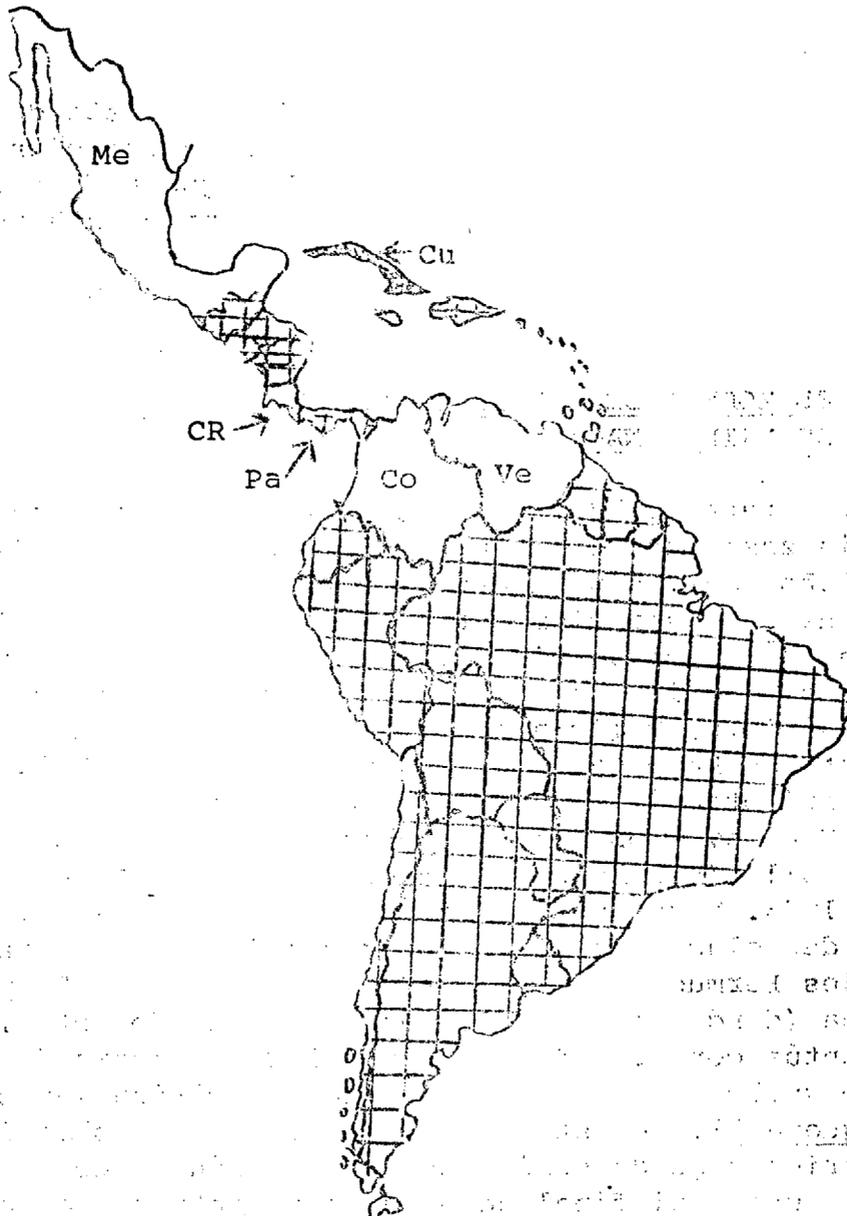
Estados fascistas dependientes o militaristas reformistas (sólo el caso de Panamá)



Estados posreformistas, social demócratas o liberales dependientes (México, Venezuela, Costa Rica y Colombia)



Estado socialista (Cuba)

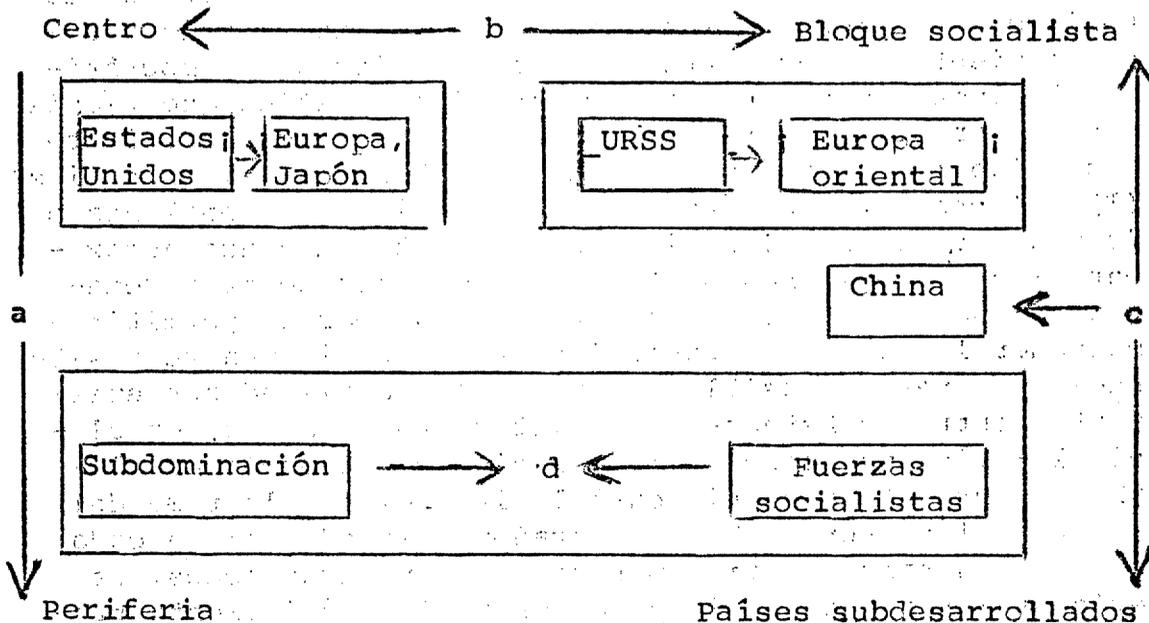


El comienzo de esta etapa lo fijaríamos en noviembre de 1972, porque en esta fecha se realiza en Sucre la XIV asamblea general del CELAM. Como contexto real se producirá, desde el punto de vista económico-político, en un primer momento, una recuperación económica de Estados Unidos y el "centro" (1972-1973), para después entrar en la peor crisis (de inflación, superproducción, desempleo que se denomina "estagflación") desde la acontecida en 1929-1933, entre los años 1974-1975, y de la cual en cierta manera no hemos salido. La recuperación del 72-73 dió ciertas seguridades al gobierno de Nixon, y por ello, aconsejado por Henry Kissinger, lanzó una "generalización del "modelo brasileño", en especial en el golpe de Estado chileno del 73. Cuando la gran depresión se hizo presente, la represión aumentará porque los efectos de la misma se hizo sentir de inmediato, en especial en los países más industrializados. Lo cierto es que dos áreas completas (la región andina y el Cono sur) pasan a la zona de los regímenes militarizados y regidos por una política económica que siguen los dictados de Friedman, es decir, una doctrina antiinflacionaria, monetarista, liberal ortodoxa, y que lleva a una depresión de la producción y el mercado. Se trata, entonces, de una generalización del neofascismo dependiente o periférico (10.2.2. del esquema 6, Ficha 0). Es decir, esta etapa tercera del décimo período de la historia de la Iglesia "está marcada por la decadencia o debilitamiento de las corrientes nacionalistas y democráticas burguesas y por una radicalización política que tiende a poner frente a frente regímenes de fuerza con creciente contenido fascista y movimientos populares revolucionarios" (1). El proyecto neopopulista, militarista nacionalista o francamente revolucionario, se mostrará demasiado audaz para las pretensiones norteamericanas, por aceptar demasiada ingerencia a las masas populares, por no permitir mantener las tasas de ganancias, por impedir una represión necesaria pero imposible dentro de la legalidad aún existente dentro de Estados reformistas. Veremos que, en el nivel latinoamericano de la Iglesia, por ejemplo en el CELAM, esta etapa significará la irrupción y la toma del poder de los grupos más conservadores (desde Roma a cada uno de los países latinoamericanos, con excepciones, es evidente) por intermedio de minorías ideológicamente progresistas, reformistas, terceristas. El proceso interno de la Iglesia en su nivel institucional latinoamericano se explica por el acontecer histórico que vivía el continente. En esta etapa se observa una mayor y más generalizada penetración de las corporaciones transnacionales a América latina, lo que aumentará de manera desproporcionada la dependencia hacia los Estados Unidos. Por ello Celso Furtado in-

dicaba que "sería ingenuo desconocer ahora que se están creando a nivel planetario vínculos de dependencia económica de nuevo tipo" (2). Se tiene que tener en cuenta, por ejemplo, que las 187 trasnacionales norteamericanas vendieron en 1966 hasta 208.000 millones de dólares, es decir controlaban el 40% de las ventas y el 45% del patrimonio de las empresas manufactureras. En los países periféricos se instalaban primeramente, en los países con más posibilidades (por su extensión, población, grado de desarrollo), produciéndose un nuevo carácter de la dependencia, ya que, por una parte, vuelcan parte del potencial productivo para exportar hacia los países del "centro" (extrayendo de los países periféricos una plusvalía del trabajador del país subdesarrollado), y, por otra parte, produciendo una nueva dominación de ciertos países (como Brasil, México o Argentina) sobre los países con menos recursos. En un trabajo reciente Debuyss nos propone el siguiente organigrama:

Esquema 2

Relaciones del "centro" y la "periferia" (con subdominación) y en relación con el "bloque socialista" y los países "subdesarrollados" (3)



La política de Kissinger, de equilibrio antagónico plantea una clara bipolaridad militar entre la URSS y Estados Unidos (flecha b), y por lo tanto de enfrentamiento relativo al bloque socialista, al que se intenta dividir con contactos con la China. Por otra parte se potencia particularmente a Brasil en América latina (lo mismo que a Irán, etc.),

como polo subdominador (flecha que se dirige a d) de la periferia dependiente (flecha a). Las trasnacionales entonces tienden a situarse en las regiones más favorables (polos subdominadores) de la periferia para mantener su tasa de ganancia. Esto no evita una cierta lucha entre la empresa matriz en el "centro" y la subsidiaria en la periferia, la que puede complicarse con el surgimiento en el polo subdominador de una "burocracia tecnocrática y militar" (como en Brasil) o puramente "política" (como en México) de Estado. Lo que daría como resultado una especie de triángulo de poder económico-político.

**Esquema 3**

Sectores de poder económico-político en los polos subdominadores de la periferia (Brasil, México, etc.)



*la nación no existe para las transnacionales*

Para las trasnacionales la "nación" es una cuestión irritante, es una parcelación doméstico provinciana, tanto en el caso de su propia nación-soporte (Estados Unidos) como, y principalmente, las naciones periféricas.

Por ello entonces, cuando se produce la mejora del año 1972-1973, el imperio se siente más seguro y el Fondo Monetario Internacional toma una política más dura, y políticamente Estados Unidos pasa a una posición más agresiva. Las burguesías locales pierden el poco poder que les quedaba y las trasnacionales se adueñan de las economías nacionales, apoyadas por los gobiernos militares que apoyan sus fines en un creciente proceso de concentración de capitales. Sin embargo, "la bestialidad de esta ofensiva realizada en los estertores del auge económico de 1973 ha costado y costará aún un enorme precio político al imperialismo norteamericano" (4).

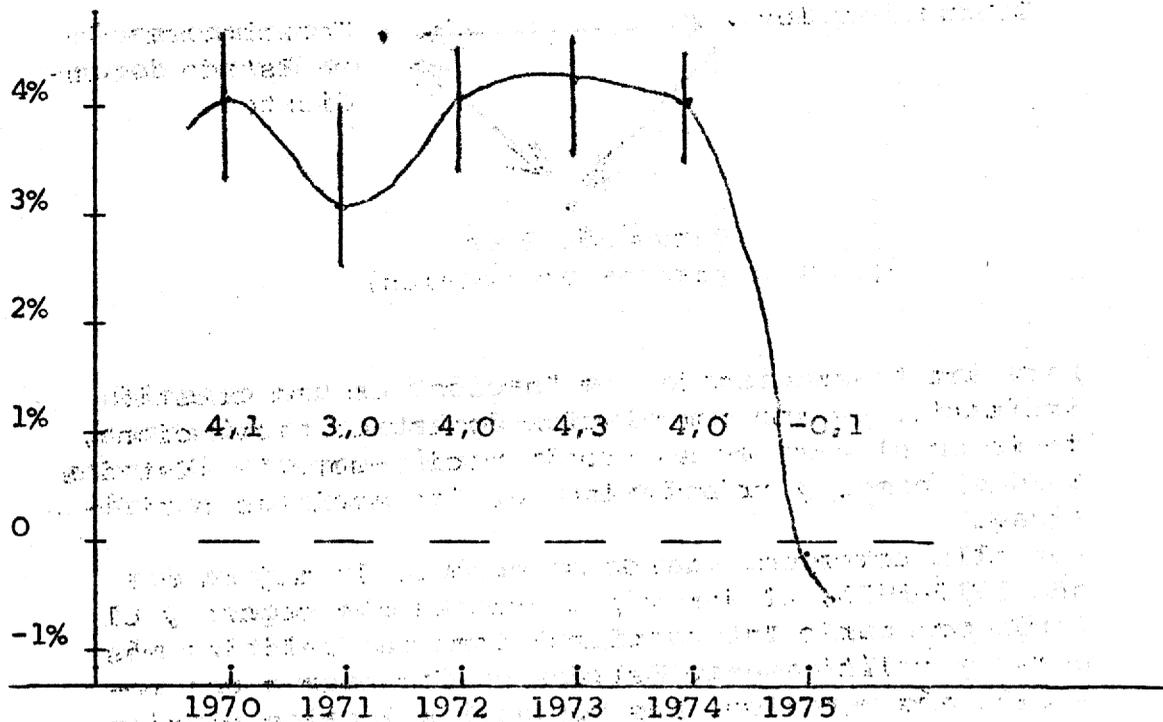
Por otra parte, la depresión 74-75, que comienza con evidencia por la política petrolera de la OPEP -pero en realidad sus causas profundas fueron anteriores y de otro tipo-, producen en América latina una inme-

descapitaliza-  
ción del →  
A/Lat.

diata repercusión. América latina se descapitalizó en 3.590 millones de dólares solamente en el primer semestre de 1975 (5). El ministro de economía de México decía que "hasta ahora la historia demuestra que la prosperidad de los poderosos se ha fundado en la explotación y la miseria de los débiles" (6). Es decir, "el Tercer Mundo se embobreció en 1975-1976 a causa de la recesión económica del mundo capitalista desarrollado. Entre 1973-1974 el déficit comercial del Tercer Mundo se había triplicado, llegando a la cifra de 34.000 millones de dólares. Pero en 1975 llegó a 45.000 millones" (7). Todo esto, por supuesto, impide poder desarrollarse a nuestros países, y, por ello, la crisis capitalista del centro de 1974-1975 se puede ver (con un año de retraso como es lógico) en el siguiente esquema:

Esquema 4

Ritmo de crecimiento del producto interno bruto por habitante de toda América latina.



Fuente: CELAM, Iglesia y América latina, Cifras.

p. 79

No es entonces una sorpresa que la IV UNCTAD, que se realizó en mayo de 1976 en Nairobi, fuera nuevamente un fracaso. Con el cinismo que lo caracteriza, Henry Kissinger dijo el 5 de mayo que "los Estados Unidos, mejor que cualquier otro país puede sobrevivir a un período de guerra económica, estamos en condiciones de dejar pasar inadvertidas las propuestas - irreales", un buen lenguaje popperiano (8). Negó "un código

obligatorio sobre transferencia de tecnología; desmintió la demanda del Tercer Mundo para renegociar globalmente la deuda externa y rechazó el programa integrado de productos básicos, y se abstuvo de siquiera mencionar la indización (fijación del precio de las materias primas y las manufacturadas)" (9). Monseñor Gantín, delegado de la Comisión Pontificia de Justicia y Paz, dijo ante los 4.000 delegados que "algunos países tienden a atrincherarse en sistemas rígidos para imponer precios, apertura o cierre de mercados y flujos financieros; la Iglesia católica desea que haya negociaciones sinceras que creen condiciones de igualdad" (10).

Kissinger  
apoya a  
multinacionales



La política norteamericana fué bien expresada por Kissinger: "Los imperativos de la interdependencia -momento ideológico central del imperialismo norteamericano- exigen que Occidente adopte un sistema de comercio internacional y monetario abierto y el estímulo a las grandes corporaciones transnacionales para que realicen inversiones" (11), declaró ante la Organización para la Cooperación y el Desarrollo económico,

La instancia económica determinaba entonces una cierta estructura política. La que más le convenía, en los países donde las masas populares se habían movilizadopor el populismo o movimientos aún más radicales, era un Estado neofascista de "Seguridad nacional".

El Estado de "Seguridad Nacional" es controlado absolutamente por militares. No se piense que la concepción de un Estado militarizado sea invento latinoamericano. Por el contrario, la concepción geopolítica estratégica y las tácticas han sido cuidadosamente impartidas a nuestros militares por miembros del Pentágono. En efecto, el Programa de Asistencia Militar (MAP) cobró importancia desde la segunda guerra mundial -donde, por ejemplo, participó activamente Brasil-. Desde 1952 Estados Unidos viene vendiendo armamentos a América latina, con asistencia financiera y con formación de personal (12). De conformidad con el "Mutual Security Act" de 1951 todo se hace para la defensa y seguridad del Hemisferio. Ya desde 1950 Estados Unidos concebía al ejército latinoamericano como valla para la subversión. Pero solo en 1961, con Kennedy -dos años después de la revolución cubana- se hace efectivo el plan.

El Pentágono entró en acción. Considérese que el enemigo "militar" del ejército norteamericano es el enemigo "económico-político" de las transnacionales. La "seguridad" de las inversiones exige una "seguridad" militar. La subversión (que en la realidad es la expresión del descontento y del hambre del pueblo latinoamericano) será reprimida por los propios ejércitos latinoamericanos, para crear las condiciones favorables de las

inversiones capitalistas norteamericanas. Todo ésto es evidente, cubierto por un manto de sublime ideología que se atreve hasta decir, que se trata de la "defensa de la civilización occidental y cristiana". Es la fetichización de la dominación.

La contrinsurrección del ejército iba acompañada de una "acción cívica" (13) que simpatiza a las fuerzas armadas con la población civil, rural, gracias a la construcción de caminos, asistencia médica, etc. Como la Rand Corporation indica, el ejército irá aumentando su participación política represiva (el Estado es concebido como el organismo de los aparatos represivos) (14). Junto a las armas van los instructores, los agentes de inteligencia y los vendedores como "socio económico" -exclama un gerente de la Lockheed, Willian Perreault, compañía trasnacional célebre por los actos millonarios de corrupción-.

En fin, "la subversión es el resultado de la agitación marxista-leninista a nivel internacional, la cual deberá combatirse mediante las armas y exterminarse con una violenta represión" (15). Por ejemplo, en octubre de 1975 se reunieron los estados mayores de los ejércitos latinoamericanos en Uruguay en la XI Conferencia Interamericana y acordaron un férreo control de los movimientos populares (origen de la subversión) y un plan de "desarrollo" para calmar dichas movilizaciones. La lucha contra la pobreza, siempre parcial y dentro del capitalismo, no es un fin estratégico (como debiera ser y lo es para el Evangelio), sino una táctica para adormecer al pueblo e impedir la rebelión. Son ellos los guardianes del "orden".

Para no ir muy lejos recientemente, en la VI Asamblea de la OEA, Pinochet afirmó que "la civilización occidental y cristiana, de la que formamos parte de modo irrenunciable, está interiormente debilitada y exteriormente agredida. La guerra ideológica, que compromete la soberanía de los Estados Libres y la dignidad esencial del hombre, no deja lugar para neutralismos cómodos que encierran el germen del suicidio. Mientras en la acción política interna de los diversos países comprobamos la agresión ideológica y social de una doctrina que, bajo el disfraz de una supuesta redención proletaria esconde su objetivo de implantar la tiranía comunista en lo internacional, no podemos permanecer pasivos (...)" (16).

Estos sublimes guardianes del "orden" nos recuerdan al comisario Fleury, que controla en Brasil al "Escuadrón de la Muerte", y que ha sido acusado por más de 120 personas que lo han visto en el momento que se los torturaba. Este comisario, defensor sádico de la civilización occidental y cristiana respondía hace poco a un grupo francés de "Acción cristiana por la abolición de la tortura". El comisario les escribió:

Pinochet

"No creo que ustedes sean de la misma raza que yo, quiero decir, de la raza de Hombres (...) El águila cuida a todos los huevos, los de gallina y los de águila. Hasta hoy, el águila -los comisarios Fleury- no renunciará y seguirá protegiendo a las gallinas (...) porque su misión es ser águila (...) Uds. tienen miedo de la vida. Uds. la destruyen en nombre del socialismo. Son Uds. los que abusan de la ley (...) Continuaré desenmascarando vuestra falsa humanidad por la seguridad de mi país (...) No nos parecemos: Uds. representan la subversión del orden, y yo su defensa" (17).

Para saber algo más sobre la patología esquizofrénica de estos torturadores, que hasta la hacen nombre de Cristo, debe considerarse la obra de Helio Bicudo, Mon témoignage sur l'Escadron de la Mort (18). Sobre estos hechos límites nadie mejor que el teólogo economista para permitirnos discernir el sentido del horror sacrilego:

"A partir de este momento se empieza cada vez más a interpretar la dominación como crucifixión de los crucificadores. Aparece en la historia un nuevo tipo de agresividad anteriormente nunca vista. Se trata del ejercicio de la violencia como imperativo categórico (...) Los cruzados vienen para imponer la cruz (...) La violencia como cumplimiento del deber, como realización humana (...) Lo que se busca y encuentra es un asesinato ritual. Todo el mecanismo de la crucifixión de crucificadores está concentrado en este asesinato ritual (...) El campamento de la muerte del Hermano Diablo se encontraba en el frente de batalla de la lucha antiutópica. Su sistematización actual

la tiene esta lucha antiutópica en la doctrina de la seguridad nacional, que declara como su centro la guerra antisubversiva total. La guerra antisubversiva total no es antisubversiva, sino antiutópica (...)" (19).

Esta obra, Las armas ideológicas de la muerte, es la primera y formidable teología del momento actual latinoamericano, del gigantesco pasaje de una civilización capitalista a su modelo socialista posterior. No es por ello difícil que en el III Congreso de la Confederación Anticomunista latinoamericana (CAL), que se realizó en julio de 1977 en Asunción, se hable de la infiltración del clero y de obispos mismos por el comunismo, tales como los obispos Jorge Manrique, José López de Lama, Aldeamar Esquivel, Helder Camara, Méndez Arceo, Silva Henríquez, etc. (20).

En su discurso del 11 de septiembre de 1976, el General -

Augusto Pinochet se ocupa de nuestro tema cuando dice: "¿cómo va a procurar el bien común un Estado cuya inseguridad llegara a colocarlo al borde de la disolu-

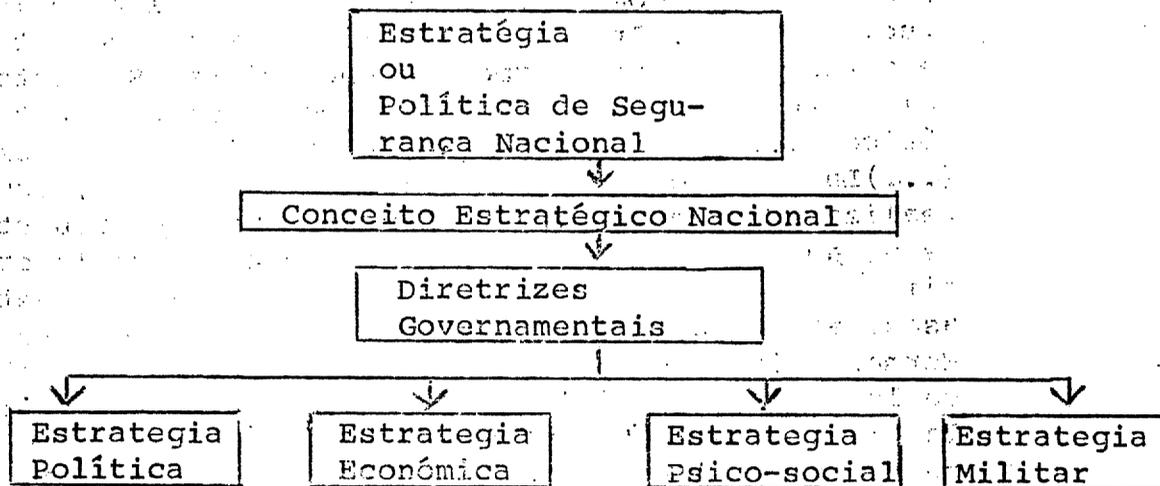
infiltración →

ción o del caos? (...) La Seguridad Nacional emerge como un concepto destinado no sólo a proteger la integridad territorial del Estado, sino muy especialmente a defender los valores esenciales que conforman el alma o la tradición nacional" (21).

La ideología militar -y recuérdese que "ideología", en este caso, significa un cuerpo estructurado de ideas que ocultan la dominación- de la Seguridad Nacional es de origen norteamericano, a tal punto que el órgano supremo militar-internacional de este país se denomina National Security Council (Consejo de Seguridad Nacional). Inspirándose en geopolíticos norteamericanos (como Mahan o Nicholas Spykman) (22), ya en 1955, Golbery -la cabeza del golpe de Estado brasileño de 1964, en el párrafo sobre el tema: "Segurança nacional e estratégia total para una guerra total" (23)-, propone el siguiente esquema:

Esquema 5

SEGURANÇA NACIONAL (24)



Se trata, entonces, de una ideología que justifica e inspira una doctrina total de la guerra global, donde la política no es sino la prolongación de la guerra. A la luz de la guerra todo es interpretado desde la posición de una nación agredida, sólo interesan sus aliados y sus enemigos. Es una doctrina esencialmente antievangélica, ya que se trata, justamente, de la necesidad de la lucha contra un enemigo al cual se debe exterminar, real y físicamente.

Lo más importante para la Iglesia es que se produce, debajo de toda la argumentación, el siguiente silogismo:

La lucha es necesaria porque de lo contrario desaparecemos,

La lucha es necesaria sólo puede realizarla el ejército.

La lucha es justa y digna porque defiende la civilización; es decir: "la democracia como fórmula de organi-

... zación política y el cristianismo como supremo padrón ético de convivencia social" (25).  
... (Luego el ejército y la represión, es una mediación necesaria para la subsistencia de la civilización y el mismo cristianismo. El ejército es como un sacramento, una "mediación necesaria de salvación".

El enemigo total de esta guerra total, por su parte, es la "ideología marxista" (26), la subversión socialista: Rusia. El aliado principal es Estados Unidos, líder de la civilización occidental (27).

Lo paradójico de este planteo es que económicamente se muestra como neutro, indiferente. Y es allí donde se encuentra su "talón de Aquiles", porque, por las doctrinas de los militarismos dependientes de toda América latina (denominados a veces "neofascismos"), y por sus planes gubernamentales, vemos que no sólo aprueban el más ortodoxo capitalismo como el de Friedman de la "Escuela de Chicago" y siguen las exigencias del Fondo Monetario Internacional abriendo sus puertas a las trasnacionales y alcanzando endeudamientos externos astronómicos, sino que manifiestan tener como enemigo al enemigo mortal del capitalismo: el socialismo en la periferia, y su aliado táctico: la Unión Soviética. En el fondo se trata del enmascaramiento de una guerra de dos sistemas económicos y políticos, en los cuales el cristianismo es usado como justificación ideológica (previa destitución de su significado religioso y profético) en una lucha que no es la propia: porque ya Jesús dijo: "Dad al Cesar lo del Cesar y a Dios lo de Dios". Es decir, el cristianismo ha mostrado ya cómo es posible cumplir su misión tanto en Polonia como en Cuba, en la Unión Soviética como en Vietnam.

Sin embargo, en el II Encuentro Latinoamericano sobre Pastoral Castrense, y ciertamente la pastoral castrense es muy importante si fuera crítica y profética, nada se alude a la cuestión (28). Se dice, por ejemplo, que "de manera general la comunidad militar tiene de su capellán una imagen altamente positiva y lo considera necesario, particularmente en las situaciones difíciles y conflictivas. El soldado, en general, lo ve con fe, lo aprecia y lo valora; encuentra en él al consejero para sus problemas morales y sociales" (29). ¿Cómo no va a ser así, si necesita un apoyo moral cuando reprime al pueblo, tortura a personas no juzgadas como culpables, mantiene en el más estricto silencio a la opinión pública civil, etc.? Sin embargo, en todo éste II Encuentro no aparece nada de esto. ¿No nos habremos transformado en los asesores religiosos de Pilatos y tranquilizamos la conciencia insegura de su mujer cuando tuvo aquel sueño sobre el injusticiado Jesús?

de 12 mil mil millones a 200 mil millones de deuda

un rôle toujours présent

Pastoral castrense

?

Por un lado, se dice con razón que "sobre el tema de la Seguridad Nacional la Asamblea del CELAM, en Puerto Rico, ha pedido que se haga un serio y sistemático estudio" (30); se denuncian "la alteración de este orden, así como un concepto equivocado de la seguridad nacional o social, han llevado a muchas conciencias a tolerar y aún a aceptar la violación de elementales derechos del hombre (...) a admitir la licitud del asesinato del enemigo, la tortura moral y física (31)", dice el Episcopado argentino; o el Episcopado salvadoreño declara que "en los últimos meses (...) ha aumentado la represión de los campesinos y de todos aquellos que les acompañan en su justa toma de conciencia (...) Últimamente se ha procedido a la expulsión de beneméritos sacerdotes extranjeros sin una debida explicación y sin el diálogo previo entre las Autoridades Militares y Eclesiásticas (...) Esta actitud de las Autoridades Militares nos hace temer que sigan las expulsiones (...) (32), concluyendo: "que cese todo tipo de violencia de parte de grupos sociales, organismos para-militares, Cuerpos de Seguridad y del Ejército" (33). Pero, por otro lado, la pastoral castrense pareciera ignorar todo este cúmulo de hechos y las correctas interpretaciones que se efectúan sobre sus causas. Sin embargo, y lo que es más esencial todavía, es que la doctrina y la práctica de la Seguridad Nacional deja en la más absoluta inseguridad a los pobres, a los oprimidos, a las masas populares, que cuando dicen: "¡Tengo hambre!", se les responde: "¡Son comunistas!, por éso claman de esa manera" (34). La revelación en cambio nos enseña:

"Cesén de obrar injustamente, aprendan a obrar la justicia; busquen el derecho, enderecen al oprimido; defiendan al huérfano, protejan a la viuda" (Is. 1,17).

"Dichoso a quién auxilia el Dios de Jacob (...) se hace justicia a los oprimidos, que da a los hambrientos pan. El Señor liberará a los cautivos, el Señor abre los ojos al ciego, el Señor endereza a los que ya se doblan, el Señor ama a los honrados, el Señor guarda a los extranjeros, sustenta al huérfano y a la viuda" (Salmo 146 (145) 4-9).

→ El Señor es la "Seguridad" del pobre. El se levanta contra los que le oprimen y los juzga duramente:

"Los llamaré a juicio, seré testigo justo contra los hechiceros, adúlteros y perjuros, contra los que defraudan al obrero en su jornal, oprimen a viudas y huérfanos y atropellan al extranjero sin tenerme respeto -dice el Señor de los Ejércitos-" (Mal. 3.5).

Ante este panorama podemos informarnos que para 1977 "fue aprobado un presupuesto record para la defensa de Estados Unidos: 104.300 millones de dólares" (35). Y en los debates previos a la elección de Carter éste llegó a acusar la

+ pa 12  
defensa  
del EEUU

su antecesor Gerald Ford de que su política externa "está forjada en secretos que no comparte el pueblo norteamericano. Esa es la política que condujo al derrocamiento del gobierno electo de Chile y al apoyo que recibe la Junta Militar que le sucedió. Carter acusó a Ford de seguir una política general de apoyo a los regímenes dictatoriales y de permanecer insensible ante la violación de los derechos humanos. Añadió que el apoyo de Ford al régimen de Augusto Pinochet quedaba demostrado por el hecho que el 85% de los alimentos suministrados el año pasado por Estados Unidos a América latina estuvo destinado a Chile (...) Ford no respondió a las acusaciones acerca de las actividades secretas de la Agencia Central de Inteligencia (CIA) en ese país sudamericano, ni al proceso que condujo al derrocamiento del presidente Allende" (36). No es necesario agregar nada al reconocimiento de esta política de la "Seguridad Hemisférica".

Plan B  
Por su parte Phillip Wheaton, denunció la existencia de un "Plan Mercurio". "Las organizaciones de espionaje y policías de Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Paraguay y Uruguay, de consuno con la CIA de Estados Unidos, han iniciado un programa, conocido como el Plan Mercurio, para exterminar a quienes hacen oposición ideológica en esos países (...) El plan Mercurio ha sido responsable del asesinato de políticos e intelectuales de cada uno de esos países, ocurrido en los meses más recientes" (37).

Al final de esta etapa, después de tremenda represión de todos los movimientos populares puede leerse que "ahora que la mayoría de los gobiernos latinoamericanos han logrado superar la amenaza que pesaba contra su seguridad interna, el interés por enviar a sus oficiales a adiestrarse en la contrainsurgencia y otras tácticas en la Escuela de las Américas, del Ejército de Estados Unidos en Fort Gulick, Panamá está decreciendo" (38). Esta información, en la que se incluye que el Pentágono debe entonces redoblar su propaganda para sus cursos, es un reconocimiento público de la formación por parte de los Estados Unidos, de más de 30.000 militares, provenientes de América latina, en la última década. En Estados Unidos estudiaron no solo Golbery do Couto e Silva, sino igualmente Banzer, Pinochet, Videla, etc.

Todo esto nos muestra que hablar de "fascismo" o neofascismo dependiente no es una exageración. "La doctrina de la Seguridad Nacional ha sido la base ideológica que permitió unificar políticamente a la mayoría militar. Su contenido fascista es poco similar al clásico, pero es muy claro: esta ideología substituye la figura del jefe por una élite tecnocrática militar y civil, la del partido, por el aparato burocrático nacional militar: por otro la-

do, la idea de la represión y del orden como factores del desarrollo nacional y de la fortaleza de la nación es típicamente fascista" (39). Este estado tecnocrático militar favorece represivamente -contra la burguesía media, pequeña burguesía y clases populares- una enorme concentración de capital en favor de las transnacionales y la más fuerte burguesía interior, en parte el capitalismo de Estado, lo que lleva a un empobrecimiento del pueblo y a una continua y siempre potencial movilización de los oprimidos.

## 2. CONTEXTO Y TEXTO DE LA IGLESIA DESDE SUCRE

### 2.1. La Iglesia romana desde 1972

Cuando moría Pío XII en 1958 nadie pudo imaginar el gran reinado que cumpliría Juan XXIII, desde 1958 a 1963 (40). Cuando en pleno Concilio Pablo VI ascendía en 1963 la Iglesia estaba en una profunda renovación. Diez años después la situación ha cambiado. Los frutos del Concilio han madurado -y de allí la falta de apoyo a una postura como la de Marcel Lefebvre-, pero al mismo tiempo (véase 2.2.) un ala desarrollista, que apoya a la doctrina social en la Democracia cristiana italiana (y por ello también en América latina), y conservadora, irá poco a poco impidiendo que el ala profética del Concilio -que de alguna manera se fué refugiando en la Comisión Pontificia Justicia y Paz- pueda realizar ninguna acción significativa. Puede verse que en la etapa 1973-1977 no ha habido ninguna encíclica social, solo una exhortación apostólica sobre evangelización (Evangelii nuntiandi, del 8 de diciembre de 1975), que de importancia no puede sin embargo compararse a la Pacem in terris o Populorum progressio. Pareciera que la crisis económica del capitalismo ha hecho reinar un cierto pesimismo en Italia, donde la aparición del eurocomunismo llena de temor a ciertos grupos eclesiales. Este pesimismo y temor se proyecta, inevitablemente a América latina, que vive otra situación totalmente distinta y distorsiona nuestra realidad. Este cambio latinoamericano producido también, y en buena parte, por influjo italiano, lo trataremos en el próximo parágrafo (2.2.).

En 1974 había en el mundo 95 conferencias episcopales nacionales y cuatro consejos de nivel continental, el primero de ellos el CELAM, y le siguieron consejos del Africa, Asia y Europa. La mayoría de estos organismos nacieron -posteriormente al Concilio. En 1973 había 117 cardenales electores, todavía había 29 italianos, otros 29 europeos y 59 del resto de la Iglesia en América, Africa y Asia. En

1910 de 41 cardenales, eran 31 italianos, 9 europeos y 1 no europeo (41). En 1973 entre los 30 nuevos cardenales se cuentan al cardenal Arns de São Paulo, a Brandão de Bahía, Anibal Muñoz Duque de Bogotá (42).

El tema de todos estos años fué el de la evangelización. Ya en 1971 Mons. Pironio indicaba que la "tarea de la evangelización es hoy urgente en toda la Iglesia universal (...) Una evangelización plena desemboca necesariamente en el servicio cristiano del hombre, es la armonía bíblica entre fe y vida. De allí surge el compromiso evangélico por la promoción humana del hombre y de los pueblos" (43), expresaba en diciembre de 1971 con motivo de una reunión del COGEGAL en Roma. Preparándose para el próximo Sínodo se dice que "evangelizar en el mundo de hoy supone aceptar la seriedad de un enfoque antropológico en el que el hombre sea visto con realidad a partir de Cristo y desde la fe" (44). Mons. Samuel Ruiz, como presidente del departamento de Misiones del CELAM indicaba que "una evangelización que no conlleva la toma de conciencia de la dignidad de la persona humana y no desemboque en un proceso liberador de los grupos humanos, no sería una verdadera y auténtica evangelización" (45).

En Madrid, en octubre de 1973 el COGEGAL realizaba su séptima sesión sobre la responsabilidad eclesial frente al problema de la sustentación del clero en América latina. Mons. Eduardo Pironio profundizó las motivaciones teológico-pastorales del problema. El Cardenal S. Baggio, en su exposición, se congratuló de la presencia de "Mons. Franz Hengsbach, Obispo de Essen y celoso Presidente de Adveniat, en cuya alocución nos describirá lo mucho que sigue haciendo esa providencial institución de los católicos alemanes" (46). En el documento final se llega a decir que "la comunicación cristiana de bienes, fruto de la comunión eclesial, está claramente delineada en el Nuevo Testamento, donde tanto a partir de las enseñanzas del Señor Jesús, como de los Hechos de los Apóstoles y de la doctrina de San Pablo, se destaca el deber de justicia de la comunidad cristiana toda" (47). COGEGAL tendrá todavía en Roma, en octubre de 1975 una octava sesión sobre el matrimonio y familia en América latina. En el documento final se llegó a decir que es "importante la afirmación de la corresponsabilidad del varón y la mujer en la familia, dentro de una adecuada complementariedad en la educación de los hijos, de tal manera, que se evite la indebida delegación del conjunto de tareas domésticas y educativas solamente a la mujer" (48).

mujer

La cuestión de la evangelización siguió monopolizando mucho tiempo, y por ello Mons. Pironio, en reunión celebrada en

Roma, del 16 al 20 de noviembre de 1973 declara que "la actividad explícita de la evangelización debe ocupar el lugar principal en la vida de la Iglesia. Una auténtica evangelización, por otra parte, ha de conducir al descubrimiento del compromiso por la justicia. En virtud del anuncio evangélico, elemento medular del servicio profético, la comunidad cristiana denuncia todo lo que se opone a la construcción del hombre, imagen de Dios. Una adecuada lucha por la justicia que se alimente de los imperativos de la conversión y reconciliación no puede ser extraña a las comunidades cristianas. Toda evangelización es liberadora" (49).

La IX Reunión Interamericana de Obispos realizada en marzo de 1974, en Canadá, se ocupa nuevamente de la evangelización (50). En esta reunión se deja ver que unos de los obstáculos para la evangelización son: "la excesiva preocupación de la Iglesia por sus estructuras internas o por el aspecto material", así como "la identificación de la Iglesia con las clases privilegiadas, la ausencia de la vida fraternal, la exagerada sacramentalización sin verdadera conversión, la falta de opinión pública, la riqueza de las comunidades religiosas" (51).

Llegamos así al IV Sínodo romano, que se celebró del 27 de septiembre al 26 de octubre de 1974 (52). En este Sínodo que no se pudo llegar a ningún documento final, por oposición de los grupos conservadores a un texto progresista impulsado por el Tercer Mundo; solo se aceptó un "Mensaje" sobre "La promoción de los derechos humanos", donde tuvieron mucha importancia los obispos brasileños, en especial Helder Camara (53).

El Cardenal Juan Landázuri Ricketts fué nombrado copresidente del Sínodo. Mons. Aloisio Lorscheider fué designado por el Papa para presentar, en la sesión inaugural, el panorama de toda la Iglesia desde el último Sínodo. Mons. Pironio expuso la situación latinoamericana. Es interesante anotar que el mismo Papa en sus "Reflexiones" enviadas al Card. Roy en ocasión del décimo aniversario de Pacem in terris, del 11 de abril de 1973, había llamado la atención sobre cuestiones tales como la "descolonización" o los "derechos humanos" (54). Comentaba Borrat que "cada uno de los cinco panoramas regionales presentados en la maratónica primera sesión aludió de un modo y otro al neocolonialismo. América latina es víctima de una dependencia y de una marginación injustas, confirmó Mons. Pironio. En África hace falta que el cristianismo deje de ser identificado con la Europa colonialista, reclamó Mons. Sangh, de Tanzania, y que la Santa Sede se muestre más activa en relación con los países que aún hoy sustentan el colonialismo, la ségre-

gación o la rivalidad de razas. En Asia sostuvo el Cardenal Cordeiro, de Carachi, la Iglesia aparece todavía como una potencia extranjera, más o menos asociada al colonialismo. Una Europa misionera tendrá que preguntarse como podrá enviar misioneros y dinero a las tierras de misiones en tanto se presente ella misma como un club de ricos que se enriquecen cada vez más a costa del Tercer Mundo, observó Mons. Echeagaray" (55).

Junto a esto, se vió un nuevo rostro de la representación latinoamericana fruto del cambio que se había producido en Sucre. No es entonces extraño que ahora se comience a hablar con alusiones, contraposiciones, ambiguamente, en el fondo: contra la teología de la liberación y contra los compromisos con los robres. Nada se dice de los mártires, de la violencia de los gobiernos, del militarismo, sino: "El colombiano mons. Lórez Trujillo, llevó estos temores hasta sus últimas consecuencias -nos dice Hector Borrat- en la hermenéutica bíblica, rechazando una relectura política de la revelación y un peligroso vaciamiento del contenido del Evangelio, a la par alentaba contra el dejar aprisionar la palabra bíblica en sistemas o ideologías" (56), expresó el 9 de octubre. Borrat muestra, con razón, que los primeros que prorusieron y practicaron ideologías en el nivel político, son los que él llama los "desarrollistas" y "herodianos": La Iglesia había "encontrado su modelo político -importado de Italia- en la Democracia cristiana chilena. Así, la revolución metafórica que rotuló el padre Roger Vekemans preparó el camino a la revolución en la libertad de Eduardo Frei. Fué, también, una orción ideológica de la Iglesia: por la IC contra el FRAP. Pero entonces no hubo alarmas episcopales" (57). A lo que agrega el gran intelectual cristiano latinoamericano: "Pareciera que las alarmas del último sínodo derivan ante todo de la opción por movimientos ideológicos de disenso, -ésto es, que reconocen el conflicto, lo explican y lo convierten en palanca y plataforma para su propia operatividad. Trátase prioritariamente del conflicto antiimperialista (peronismo, peruanismo) o colóquese en su mismo rango el conflicto de clases (MAPU, IC) (...) La fase desarrollista había movlizado a la Iglesia trás una propuesta ideológica. La liberadora la lleva a dar un segundo paso" (58).

El África y el Asia lucharon por la liberación cultural. América latina quedó inmovilizada: había perdido su palabra. Poco después, el Papa dejó algún recuerdo de las discusiones en Evangelii nuntiandi, por ejemplo cuando enseñó que "hay que hacer todos los esfuerzos con vistas a una generosa evangelización de la cultura, o más exactamente de las cul-

turas. Estas deben ser regeneradas por el encuentro con la Buena Nueva" (n° 20) o cuando se dice que:

"Es bien sabido en que términos hablaron durante el reciente Sínodo numerosos obispos de todos los continentes y, sobre todo, del Tercer Mundo (...) Pueblos, ya lo sabemos, empujados con todas sus energías en el esfuerzo y en la lucha por superar todo aquello que los condena a quedar al margen de la vida: hambres, enfermedades crónicas, analfabetismo, decaeración, injusticias en las relaciones internacionales y, especialmente en los intercambios comerciales, situación de neocolonialismo económico y cultural, a veces tan cruel como el político. La Iglesia, recitieron los obispos, tiene el deber de anunciar la liberación a millones de seres humanos (...); el deber de ayudar a que nazca esta liberación (...)" (n° 30).

Como siempre ha enunciado la Teología de la liberación, que sabe perfectamente distinguir la liberación estratégica o histórica (económica, política, etc.) como signo de la liberación escatológica (el Reino), se dice:

"Al predicar la liberación y al asociarse a aquellos que actúan y sufren por ella, la Iglesia no admite el circunscribir su misión al solo terreno religioso, desinteresándose de los problemas temporales de los hombres; pero reafirma la primacía de su vocación espiritual (...) y proclama también que su contribución a la liberación no sería completa si descuidara anunciar la salvación en Jesucristo" (n° 34).

Con estas palabras el Papa da una decidida confirmación a las tesis fundamentales de nuestra teología latinoamericana. Solo algunos que pretenden que la Teología de la liberación absolutiza el proyecto histórico político pueden pensar que estos textos son condenatorios. En ningún momento lo son, sino, muy por el contrario, confirman la posición de fondo.

Mons. Pironio recordó textos ya famosos de Medellín, como aquel de que la "Iglesia auténticamente pobre, misionera y rascual, desligada de todo poder temporal y audazmente comprometida en la liberación de todo el hombre y de todos los hombres" (Medellín 5,15 a) (59). Inspirándose en Lucas 4,18-19 -que debiera ser igualmente la fuente de inspiración de Puebla- recuerda que "la evangelización dice relación directa a la promoción humana y liberación plena de los pueblos (...). Es éste un aspecto particularmente significativo entre nosotros. Bíblicamente, el anuncio de la Buena Nueva va a los pobres unido a la proclamación de liberación de los oprimidos" (60). Dom Helder indicó:

"En los pobres que encontramos por doquier, Cristo continúa alabando al Padre; los pobres, los oprimidos,

los esclavos modernos, son la presencia de Cristo -- (...) No se trata de abandonar ni de condenar a nadie antes del juicio de Dios, sino (...) intentar que los pobres evangelicen también a los ricos (...) Si los pobres llegan a ser nuestra opción prioritaria, tendremos que dar nuestro adiós, si no lo hemos hecho ya, a cierto estilo de vida que recuerda el triunfalismo de ayer. Los pobres podrán convertirnos. ¡Queridos hermanos, pasemos a los paganos, pasemos a los bárbaros! ¿No vemos que nos están llamando como el Macedonio hacía con San Pablo?" (61).

En fin, el Sínodo, en su mensaje de compromiso, llegó a decir:

" El derecho a la vida. Este derecho básico e inalienable. Es gravemente violado en nuestros días por la extensión de la tortura; (...) La carrera de armamentos es una locura que pesa sobre el mundo (...) La reconciliación tiene su raíz en la justicia. Desigualdades masivas de poder y riqueza en el mundo, y a menudo en las naciones, son un grave obstáculo para la reconciliación (...)" (62).

Antes de pasar a otros temas observemos lo que aconteció en el V Sínodo romano, que se celebró del 30 de septiembre al 29 de octubre de 1977 (63), que se ocupó de la catequesis. Hubo 204 obispos participantes. Esta vez la situación fué aún más crítica. La visión del Sínodo que dieron los medios de comunicación fué desalentadora. Por una parte "la machacante obsesión latinoamericana, como la calificó un portavoz del Vaticano, fué elevada hoy a la categoría de tendencia - por el obispo inglés de Liverpool, Derek Worlock. Según éste, las numerosas intervenciones de los padres sinodales latinoamericanos indican el hecho de que los líderes y animadores de la juventud no poseen necesariamente la ortodoxia del cristianismo" (64). En efecto, el obispo de El Salvador Marco René Revelo Contreras "conmovió al Sínodo hace dos días cuando reveló que en su país los sacerdotes se hacen comunistas o maoístas" (65). Pareciera que la sangre de Rutilio Grande fué derramada en vano! Mons. López Trujillo expuso "la posición mayoritaria de la Iglesia latinoamericana", ante cuya explicación "un prelado español comentó que las posiciones de la Iglesia latinoamericana están en franco retroceso con respecto a Medellín" (66). Hasta los obispos europeos descubren lo que nos está aconteciendo! El mismo Mons. Paulo Andrade Ponte, Obispo de Itapipoca, "denunció la tendencia latinoamericana nacida en Medellín, que pretendió reducir la enseñanza religiosa a sólo lo concreto, lo cual, dijo, provocó buenos frutos y también de los otros" (67). Mientras los obispos de las Iglesias europeas muestran que "más insidioso es el materialismo occidental que la infil-

tración marxista", pareciera que se deja sentir que el problema fundamental de la Iglesia latinoamericana es "la infiltración comunista en la Iglesia" (68). Mons. López Trujillo insistió una y otra vez que "la liberación cristiana no debe ser forzosamente una liberación politizante" (69). Como puede verse el clima no fué de anuncio, de proclamas, de esperanza; fué más bien de distinciones, de negaciones, de condenaciones. La Iglesia latinoamericana mostraba otro rostro. Se llegó a decir, versión presentada claramente por R. Vekemans en su proyecto entregado a Adveniat en 1970, que "en Medellín la teología de la liberación se impuso en la Iglesia latinoamericana y sirvió de medio para que muchos sacerdotes y laicos empuñaran las armas en países del continente" (70).

En Roma, durante la celebración del Sínodo, el Papa Pablo VI recibió el 26 de octubre al almirante Emilio Eduardo Masera, y "envió por su intermedio su especial bendición a los miembros de la Junta Militar y al pueblo argentino" (70). -pienso que debe ser ésto un error de información, así lo espero, sobre todo por los primeros destinatarios de dicha bendición. Masera, tuvo también extensas entrevistas con el secretario de Estado de la Santa Sede, cardenal Jean Villot" (71).

Según algunos comentaristas, "este Sínodo cerró el ciclo renovador iniciado hace 15 años en la Iglesia, al reunirse el Concilio Vaticano II bajo el reinado de Juan XXIII (72). El cardenal Lawrence Trevor Picachy, de Calcuta, mostró "las dificultades, incluso en el seno del Sínodo, para captar el significado de la pobreza en las condiciones reales de vida (...). Somos sordos a la voz de los pobres" (73).

Por parte del Padre Arrupe, general de los Jesuitas, había convocado en septiembre de 1973 a la XXXII congregación extraordinaria de la Compañía de Jesús. Es necesario poner a la Compañía "al servicio de la Iglesia, en este período de cambio rápido del mundo y de responder al desafío que nos lanza dicho mundo" (74). Durante 100 días trabajaron 237 delegados de todo el mundo con gran unanimidad. "La Compañía ha buscado actualizarse. Como consecuencia aparecen grupos de jesuitas encarnados en el mundo de los pobres y empeñados en la liberación de su situación estructuralmente injusta, partiendo de la organización de las fuerzas populares. Este cambio se basa en una teología de la liberación. Estos grupos son particularmente activos en América latina y en el Tercer Mundo. Aunque por otra parte existen grupos disidentes, el más significativo es el de España llamado "Jesuitas en fidelidad" que se oponen al cambio" (75).

Al comienzo del año 1977 el Papa se dirigió al cuerpo diplomático de los gobiernos representados en el Vaticano e hizo un dramático llamado a romper la "espiral de la violencia" -término de Helder Cámara-, "superar la violencia"

(...) los actos de terrorismo y de presiones, la tortura humillante, la condena arbitraria, la opresión de los intereses del pueblo de parte de poderes inhumanos que no respetan la libertad y los derechos fundamentales" (76).

Sería bueno, por otra parte, no olvidar que el obispo Marcel Lefebvre, fundador del seminario de Ecône, antiguo obispo de Dakar, sufrió en América latina quizá el más fuerte golpe en sus pretensiones antirenovadoras en la Iglesia (77). El obispo en julio de 1977 tuvo la falta de prudencia de enemistarse hasta con sus antiguos amigos. De nada le valieron las alabanzas a Pinochet y Videla. Llegó a pretender que su postura nada tenía de política y a criticar al cardenal Silva Henríquez porque "fué amigo del Presidente Salvador Allende; éso sí es contrario a la Iglesia católica, ser amigo de un estadista marxista" (78). Pero en el fondo la derecha católica latinoamericana no critica a Lefebvre por su posición doctrinal o su ideología, sino por sus formas. Así Mons. Adolfo Tortolo, "vicario general castrense y arzobispo de la ciudad de Paraná, dijo que el viaje de Lefebvre es desaconsejable. Empero señaló que no todo es negativo en las re-  
criminationes del rebelde obispo (sic). Aseguró que lo insalvable, en cambio, es su modo de proceder" (79).

Por último querríamos dedicar algunas líneas a indicar algunos aspectos de las relaciones de la Iglesia en Roma con los gobiernos socialistas o los partidos de esa afiliación. Es un hecho histórico, histórico mundial, que el 8 de diciembre de 1976 el Papa se vió en la necesidad de estrechar la mano del alcalde comunista de Roma, por ser la autoridad electa de la ciudad eterna (80). ¿Quién hubiera pensado, quién hubiera soñado que la legendaria Roma de Rómulo y Remo, de los patricios y senadores, de los Emperadores y los mártires, aquella que los visigodos ocuparon a comienzos del siglo V, la Roma de los Papas de la Cristiandad medieval, la Roma del Estado pontificio, la Roma que durante treinta años había tenido alcaldes de la DC, tuviera por alcalde en 1976 al profesor Giulio Carlo Argan del PC? "Trás concluir sus oraciones, Pablo VI caminó hacia Argan, quién hizo una breve reverencia, estrechó la mano del Pontífice y conversó con él durante cuatro minutos" (81). El 21 de junio de 1977 Clemente Riva anuncia la posibilidad de colaboración con el PCI.

Ya el 14 de febrero de 1973 el Papa recibió a los enviados de Vietnam del norte (82). Cuando el 25 de febrero del mismo año Mons. Van Binh, arzobispo de Saigón, apoya la unificación del país, se opone a la existencia de un partido católico (83). Del 14 al 18 de mayo el cardenal Casaroli visita Budapest para continuar conversaciones amistosas con el país socialista (84). El 12 de este mes el Papa recibe al

representante del gobierno revolucionario de Vietnam del sur y a su ministro Nguyen Van Hien (85). Mons. Poggi visita Polonia del 25 al 27 de marzo de 1975 y es recibido por el Primer ministro M. Jaroszewecz (86). Mientras tanto había acontecido la liberación de Mozambique y Mons. Vieira Pinto volvía triunfante a su diócesis de Nampula, de la que había sido expulsado por los portugueses. Fué expulsado el 14 de abril de 1974 y el 25 es la revolución. "El triunfador ha vuelto: era para ellos un traidor porque combatía el hambre, la ignorancia y la injusticia" -exclamaba el pueblo- (87). El presidente, Samora Machel, líder del FRELIMO declaraba que "la Iglesia católica deberá renunciar a los privilegios. Por ello honramos los testimonios valientes de Mons. Vieira Pinto" (88).

Volviendo a Vietnam, que desde 1954 tenía ya más de 540 mil católicos, cuando se produce el proceso final de la recuperación territorial con el triunfo definitivo del FNL, a fines de marzo de marzo de 1975, el obispo de Hue, Mons. Nguyen Kim Diêh, permanece en su sede, y el de Saigón declara que "todos los obispos permaneceremos" (89). El 1 de abril expresa: "Es ya tiempo que en la alegría general, seamos capaces de colaborar con todos los hombres de buena voluntad recuérdese al santo Papa Juan XXIII- para reconstruir nuestro país natal que tanto ha sufrido y soportado. Es así que los católicos de Vietnam se comprometen en aportar su contribución activa y conjunta con todo el pueblo, bajo la dirección del FNL, para construir una sociedad plena de amor, libertad, democracia y prosperidad" (90).

Todavía Mons. Casaroli visita Alemania democrática, del 5 al 15 de junio de 1975 (91). El mismo cardenal ha realizado frecuentes viajes a la URSS, por ejemplo el de 6 días en febrero de 1971 y en la primavera de 1975, continuando con una larga tradición inaugurada por Iván III en 1518. Pablo VI recibe a Janos Kadar el 9 de junio de 1977 secretario del PC húngaro. Es de recordarse que Juan XXIII intercede por la liberación de Mons. Slipyj de Siberia en 1963, que recibió al yerno e hija de Krutschev en Roma, y que desde 1967 los contactos son frecuentes.

Además desde las ejecuciones de los cinco jóvenes de España el 27 de septiembre de 1975, Roma se va alejando cada vez más del franquismo.

Por su parte, el eurocomunismo comienza a cambiar su postura hacia los cristianos. Georges Marchais llega a decir que "tenemos diferencias de orden filosófico con los cristianos, pero los cristianos combaten por el progreso social y también por el socialismo" (93). El Partido Comunista barcelonés llega hasta indicar en 1976, que es necesario corregir la postura teórica del ateísmo del partido, que no es consecuente ni necesaria para la praxis revolucionaria (94).

Todo esto no disuelve una larga tradición por ambas partes. Por ello no es de extrañar que el cardenal Antonio Poma, presidente de la conferencia episcopal italiana, reafirme "la posición inconciliable, teórica y práctica, entre el cristianismo y el comunismo ateo" -el 17 de mayo de 1976, en vísperas de elecciones por supuesto- (95). Por ello mientras un arzobispo de Saigón piensa colaborar abiertamente con el FNL, el cardenal italiano -¿será esto un apoyo a la Democracia Cristiana?, significará una cierta opción política?- declara: "¿Como no recordar las graves limitaciones de la libertad, el sistema totalitario y opresivo, los métodos de violencia y terror, la doctrina de estado que se encuentra en los países socialistas inspirados en el marxismo?" (96). Y después de estas declaraciones leemos: "Rechaza el Vaticano la acusación de que los obispos se entrometen en la política italiana" (97). En fin, pienso que a buen lector innecesarios son los comentarios. Por su parte, "el vicepresidente norteamericano, Nelson Rockefeller, expresó que confía en la sabiduría y astucia de los italianos en las próximas elecciones, pero agregó que en caso de modificarse la mayoría política en Roma, deberá hacerse una revisión de las relaciones entre Italia y la OTAN" (98). ¡El gran manager de las trasnacionales tampoco interviene en la política italiana! Pero, al mismo tiempo, el 22 de junio de 1978, el Papa bendice por intermedio de sus obispos que están en Roma por la visita ad limina al pueblo cubano:

"Mirando al presente de vuestro pueblo, brota en nuestro ánimo el vivo deseo y aflora la esperanza en el momento actual, de modo que aquellos católicos, dentro de un justo espacio de libertad para la fe, en sus expresiones personales y comunitarias, puedan contribuir eficazmente al bien cívico y social del país" (99).

Los obispos cubanos, por ser los únicos que en América latina viven en un régimen socialista, tendrán una palabra esencial que decir en la III Conferencia General del episcopado de Puebla. Su responsabilidad es inmensa.

## 2.2. El "affaire" Sucre.

En este parágrafo, como en ningún otro, el "temor y temblor" se apodera del historiador. ¿Debo escribir todo lo que he visto y creo que es verdad según los documentos y testimonios? ¿Debo callar por un mal entendido respeto humano, aún en la Iglesia? ¿No causará mal a la Iglesia decir ciertas verdades? Con plena conciencia pienso que la historia, como momento de la teología y cuando se articula a la praxis de

los oprimidos, tiene un estatuto profético -en cuanto crítica-. Por ello, por amor a la Iglesia diré lo que puedo probar y en cuanto rienso ayuda a la evangelización y liberación de los pobres. Invoco a San Pablo, que debió enmendar la plana a Santiago y a Pedro (Actas 15, 5-31); a San Bernardo que debió recordar a la jerarquía de su época verdades olvidadas; a Santa Catalina de Siena, hija vigésima-tercera de una pobrísima familia, que nació en 1347, en plena peste negra, y que recordó a los prelados sodomitas y sacerdotes simoníacos la pobreza evangélica. En especial, entonces, a Catalina Benicasa que con sus críticas, de laica y mujer, permitió que el Papa Gregorio XI volviera a Roma desde Avignon, el 14 de enero de 1377. Es también en memoria de Mons. Manuel Larraín, que dirigiera espiritualmente mis pasos desde 1957 hasta su muerte, quién fuera delegado chileno al CELAM desde 1956, vicepresidente desde la primera reunión; desde 1958 primer vicerresidente, hasta que en 1963 fué presidente del CELAM, cargo que ocupaba en el momento de su muerte (100). Mons. Larraín era un prelado de gran autoridad y extraordinaria sencillez y sinceridad. Jamás se le hubiera ocurrido usar la "politiquería" en sus acciones en el CELAM. Su estilo animó dicha institución hasta su muerte y todavía años después. Lo cierto es que todo cambió desde 1972. No lo digo yo, lo dicen muchos comentaristas a los que nos remitiremos continuamente.

Se nos dice que "en 1972 el CELAM tuvo en Sucre (Bolivia) una reunión que marcó un cambio decisivo en su orientación, un claro retroceso en relación a sus posiciones anteriores" -nos dice F. Houtart, que tanto colaborara con Mons. Larraín (junto a quién lo conocí en Madrid en 1957) y fundador de los primeros estudios sociológicos sobre la Iglesia latinoamericana (101). En este artículo se dice todavía -citaremos algunos textos-: "A partir de 1972, las críticas contra la teología de la liberación se hicieron cada vez más frecuentes. Según Mons. López Trujillo hay dos teologías de la liberación (...) En 1973 se decidió no celebrar el quinto aniversario de Medellín para no caer en triunfalismos (sic) (...) La concentración del poder en manos del Secretario General, las relaciones estrechas con algunos miembros de la Santa Sede y la orientación cada vez más contrareformista, caracterizan las tendencias actuales del CELAM. La generación de los obispos que colaboraron con Mons. Larraín ha sido eliminada (Helder Camara, Leónidas Proaño, Bogarín, Padin, Samuel Ruiz, etc.) (...) Nada ha dicho el CELAM sobre el golpe de Estado en Chile. En el plano del pensamiento social y teológico, la influencia mayor la ejerce la revista Tierra Nueva, publicada en Bogotá y dirigida por el Pdre Vekemans -anota Houtart que siendo igualmente belga tuvo la prudencia y sa-

biduría de retirarse hacia nuevas tierras de misión a tiempo -que se especializa en una contra-teología de la liberación (...). El paralelismo es grande, mutatis mutandis, con la situación europea del siglo XIX, cuando la Iglesia después de haber abandonado no sin pena el antiguo Régimen, deviene aliada objetiva del capitalismo liberal. Es necesario agregar que una parte importante de los fondos exteriores de ayuda de acción social y pastoral para la Iglesia latinoamericana, refuerza esta corriente oficial"

(102). El autor del artículo nos dá, como se verá después, todas las pistas para un diagnóstico de la "cuestión" Sucre.

En Le monde diplomatique se interpreta este acontecimiento como "la reprise en main" (un "retomar el control"). Pero ¿quién retoma el control del CELAM? ¿Quiénes se benefician de esta reprise en main? El articulista Jean-Pierre Clerc dice que "lo importante era limitar los efectos de Medellín, ya que no se podía poner en cuestión lo que había sido decidido. Desde 1972 el CELAM es retomado bajo control en ocasión de la reunión de Sucre (...). El actual secretario general del CELAM -en esto los periodistas no tienen ciertamente respeto humano- ha salido de la Iglesia más conservadora del continente: la colombiana. Él se beneficia de un apoyo discreto de la comisión pontificia para América latina" (103). Más adelante, coincidente con el informe de la Rand Corporation dice que "la palma del conservadurismo se la lleva la Iglesia en Colombia" (104).

"Muy conservadora es igualmente, en el sur del continente, la Iglesia de Argentina. Tres o cuatro obispos de este país, sobre setenta, han permanecido profundamente comprometidos con el espíritu de Medellín" (105).

Debemos ahora indicar otros niveles que desembocarán en Sucre. Ya hemos observado en el capítulo anterior que en 1967 la Curia romana comenzó un período de reorganización y de centralización por parte de la Secretaría de Estado. En 1961, la curia tenía 1322 personas, en 1977 tenía 3.146, en más de un 90% italianos; la Secretaría de Estado tenía en 1961 78 empleados y 170 en 1977 (106). La reforma la comenzó Mons. Benelli, que será reemplazado por Mons. Giuseppe Caprio el 14 de junio de 1977 (107). Mons. Benelli se opuso a la ley del divorcio en 1974 y a que el PC controlara Roma en 1976, y en ambas cuestiones no pudo imponer su voluntad. El 3 de mayo de 1977 se opuso al diálogo entre el PC y el PDC. Había sido duramente criticado años atrás por el jesuita inglés Peter Hebblethwaite (108).

Como ya indicamos igualmente en el capítulo anterior, la Curia se dividía después del Concilio en dos posiciones. Las congregaciones, en San Pedro, con una burocracia pre-

conciliar; los nuevos secretariados surgidos del Concilio, en San Calixto; el centro de apertura y del profetismo social en torno a la Comisión pontificia de Justicia y Paz. Desde 1972 se puede decir que las congregaciones habían vencido a los nuevos secretariados, en especial puede verse ésto, en la crisis de la nombrada Comisión de Justicia y Paz. Leemos que "algunos diarios afirmaron en febrero (1971) que los responsables de la Comisión habían decidido prescindir de los servicios de 40 expertos internacionales, porque en marzo de 1970 estos expertos pidieron al Papa que tomara posición sobre las torturas en Brasil. El diario belga La Cité -del 28 de febrero- llegó a acusar al tercer jefe de la Curia, Mons. Benelli, de ser causante de esta exclusión" (109). Una de las cuestiones graves fueron las de la concepción del desarrollo y la paz: "Los problemas de la paz están íntimamente ligados con la dominación política -nos dice Houtart-, ya que la dimensión militar es un aspecto del asedio de los países ricos gracias a su potencia económica"; cuando se quiso hacer un análisis estructural y por las causas "se lo tachó fácilmente de marxista". Y se concluye: "La tendencia centralizadora de la Secretaría de Estado constituyó un obstáculo para la acción de la Comisión" (110). Ésto se confirma, por ejemplo, en un caso latinoamericano, entre otros. Las conclusiones del Seminario Nacional de Pastoral, llevado a cabo del 2 al 26 de junio de 1970 en El Salvador (111), bajo el patronato de la Conferencia de obispos, estando presentes Mons. Chavez y Rivera Damas, fueron consideradas inoportunas por el resto del episcopado en reunión del 23 de julio, porque "atentan a la ortodoxia, a la disciplina y a las instituciones eclesiásticas" (112). En las conclusiones el Seminario había expresado que pensaba que era "necesaria una actitud revolucionaria frente a los problemas del pecado y la opresión". Por su parte, la Comisión pontificia de Justicia y Paz, en 12 de agosto de 1970, declara que "participamos plenamente esa visión de la Iglesia y de la pastoral (...) Creemos que las conclusiones del Seminario son fiel interpretación del Vaticano II (113). El enfrentamiento es evidente y Justicia y Paz será duramente criticado. Por otra parte, el 26 de mayo de 1971 se piensa centralizar todos los organismos de "ayuda" (Caritas, Adveniat, etc.) en Roma, y quizá también Justicia y Paz. La concepción del desarrollo como "limosna" (ayuda) y la crítica profética de la Comisión se enfrentaban nuevamente. Se hace público el proyecto en el Consejo pontificio Cor Unum, el 22 de julio de 1971. Hasta la revista alemana Publik criticó la propuesta (114).

Junto a estos acontecimientos el "efecto de demostración" de la Iglesia latinoamericana y de Medellín era demasiado fuerte. Su influencia en el Sínodo de 1971 había sido claro. África

y Asia podían seguir sus pasos. La teología de la liberación y la nueva pastoral de compromiso rebasaba la posibilidad de control de ciertos miembros de la Curia. Lentamente se dibujaba la personalidad de Sebastián Baggio, antiguo nuncio en Bogotá, la Colombia coyuntural para los hechos - desde 1972, que de obispos y presidente de la Pontificia Comisión para América latina (CAL). Nada de lo que pasa en América latina, referentes a obispos (reuniones del CELAM, encuentros episcopales, Conferencias generales, conflictos, etc.), deja de pasar por sus manos. Todos los nombramientos de obispos, postergaciones de los más progresistas, política de las nunciaturas, etc. depende de esta congregación. Por otra parte, la CAL y COGEGAL son el lugar natural de encuentro del CELAM - desde 1972, en especial, con Mons. Alfonso López Trujillo - y organismos de ayuda - como, por ejemplo, Adveniat, representado por el obispo de Essen, Mons. Franz Hengsbach (115).

Desde 1969 hay una cierta tensión. Poco y nada se ha dicho sobre las torturas en Brasil, sobre la guerra de Vietnam y de Indochina en general, sobre la guerra anticolonial en Angola y Mozambique, sobre la situación cubana. Una donación de fondos para el Banco interamericano de Desarrollo (BID) hizo comentar a Hector Borrat que el 12 de mayo de 1969 se dió en Roma la aprobación "para participar en un nuevo fondo multilateral de ayuda a América latina que proyecta crear la OEA (116). Dichos fondos católicos refuerzan la posición de Galo Plaza, secretario de la OEA. A lo que se comenta: "Más rápido desvío para las rutas de Medellín no podía en verdad concebirse". Y agrega: "Aún cuando el acuerdo no esté concertado, Estados Unidos cuenta desde ya para apuntalar a uno de los más notorios y corruptos mecanismos del imperio, con el prestigio mundial de la iglesia romana (...). La OEA es una organización regional de naturaleza eminentemente política (...). Los católicos que han optado por la liberación latinoamericana, ¿sabrán hacerse oír por Roma esta vez?" - concluye el gran periodista (117). Parece que no, porque en junio de 1978 la Santa Sede se convierte en observadora sin voz ni voto en la asamblea de la OEA. Todo esto hace pensar a algunos si no hay confusión entre nuestra Iglesia y el poder del capitalismo mundial. Por esos años hubo disputas acaloradas sobre el capital que maneja la Santa Sede, en muchos millones de dólares, dentro de dicho mundo capitalista. La cuestión no puede ahorrarnos sospechas y si el hermano Francisco resucitara y la Santa Catalina de Siena volviera a lanzar sus críticas contra el compromiso de la Iglesia con los opresores, duras palabras oírían muchos miembros encumbrados de la Iglesia (118).

Lo cierto es que al cumplir Pablo VI sus ochenta años, el 26 de septiembre de 1977, la Iglesia tenía 118 cardenales para

formar un cónclave, 30 de la curia, 18 latinoamericanos. Para Giancarlo Zizola habría entre ellos 43 conservadores, 48 reformistas y unos 27 proféticos (119).

En los años 1971 y 1972 se dejó sentir un poco en todos lados una corriente de conservadurismo que cerraba puertas al profetismo. Así, por ejemplo, el padre Luis Michael Colonnese, brillante organizador de actividades del CICOP de la Iglesia de los Estados Unidos, fué destituido por Mons. Bernadin, en agosto. Se le acusa de dividir a los obispos de su país y de América latina por la Oficina Latinoamericana de la Conferencia episcopal. Colonnese declara que "no niego que soy partidario de la liberación espiritual y material de los latinoamericanos y que no creo en las medidas tímidas propuestas por los obispos norteamericanos" (120). El padre Colonnese, pocos meses antes, había pedido se investigaran las actividades de Mitrione, ciudadano americano muerto en Uruguay y que se le acusaba de ser miembro de la CIA (121).

Por su parte, en Alemania, el 19 de noviembre de 1971 dejó de publicarse la revista de laicos críticos Publik, por razones económicas dijo el episcopado -la misma razón se usará en el CELAM para cerrar institutos, suprimir departamentos, etc.-. Karl Rahner expresó que "el catolicismo alemán ha perdido una batalla" (122). Publik fué amsado de arrastrar votos hacia el SPD en 1969, y mientras que en 1966 los jóvenes aplaudían a los obispos, en el Katholikentag de septiembre de 1968 sobre Humanae Vitae los criticaban. Esta situación alemana influenciará a América latina, como veremos. J. Comblin mostraba que la unanimidad católica había desaparecido. En 1972 la opción que asume la liberación "estaba condenada a la sospecha de subversión" (123) por una burguesía radicalizada; pero si la Iglesia abandonaba dicha opción, se producía el rechazo de los "movimientos populares". Todo comenzó del 24 al 30 de noviembre de 1969 en la XII reunión o asamblea ordinaria del CELAM, en São Paulo, donde se reformaron los estatutos (124). Se elevaron de 22 a 58 los miembros de la Asamblea del CELAM, con la presencia de todos los presidentes de las conferencias de obispos nacionales. Por ello, en la reunión de 1971 asistieron, por ejemplo, el card. Anibal Muñoz Duque de Colombia, Mons. Adolfo Servando Tortolo de Argentina, card. Pablo Muñoz Vega de Ecuador, Mons. Luis Aponte Martínez de Puerto Rico, Mons. Ernesto Corripio Ahumada de México, etc. (125). Por su parte, en la reunión de la presidencia de 1972 vemos a Mons. Samuel Ruiz en Misiones, Cándido Padin en Educación, a Vicente Zazpe en Pastoral, pero vemos ya a Mons. Alfonso López Trujillo como delegado de Colombia (126).

Llegamos así a la XIV reunión general del CELAM que se celebra en Sucre del 15 al 23 de noviembre de 1972 (127), en la

que participaron todos los nombrados y muchos más. Debemos realizar una interpretación de lo allí acontecido. Como toda interpretación puede ser errada; solo Dios tiene un juicio absoluto sobre la historia. Por nuestra parte ayudaremos al lector con algún tipo de material que hemos podido encontrar aquí o allí. La cuestión ciertamente deberá ser profundizada en el futuro. De todas maneras, nuestros juicios se remitirán a sus fuentes, para que nuestra argumentación pueda ser continuada o rechazada. De todas maneras, "primero somos amigos de la verdad...", y cueste lo que nos costare, escribimos las cosas como se nos presentan, a partir de los testimonios que poseemos.

Comencemos por citar un autorizado Memorandum firmado por Karl Rahner, Vorgrimmler, Greinacher, Moltman, Metz y más de cien profesores de teología alemanes:

"Una fuerza propulsora de esta campaña (contra la teología de la liberación) es Roger Vekemans, actualmente director del Centro de Estudios para el Desarrollo e Integración de América latina (CEDIAL), en Bogotá. Vekemans no sólo se ha destacado por su incansable actividad contra la Teología de la Liberación, en distintos escenarios en América latina y Europa, sino que también se ha hecho acreedor de una oscura reputación a raíz de la acusación hecha a él en la prensa, de haber recibido apoyo de millones de dólares de parte de la CIA para la implementación de una política imperialista en América latina (cfr. The Washington Star, 23 de julio de 1975, p.1; Le Monde, 25 y 27/28 de julio 1975). Para muchos sacerdotes y cristianos en América latina está claro que Vekemans no sólo ha recibido importantes donativos de organizaciones eclesióásticas, como por ejemplo Adveniat, sino también, que su influencia y su papel clave en numerosos directorios y organizaciones consigue que sean apoyados grupos (como por ejemplo del Opus Dei), que son útiles a su política, al tiempo que a muchos que trabajan por la autoliberación de los pobres y oprimidos se les niega una ayuda igualmente generosa" (128).

En efecto, podemos leer en Kirche und Befreiung, que R. Vekemans Van Cauwelaert, SJ, nació en 1921. Después de muchos estudios fundador del CIAS en Santiago de Chile, desde donde jugó un papel esencial en las definiciones de la Democracia Cristiana chilena (lo que lo vinculará a las Democracias Cristianas de Alemania e Italia, y por ello a grupos de derecha de esos países. De 1956 a 1964 fué asesor de la OEA en Washington y del BID (Banco Interamericano de Desarrollo) (129). Hace ya tiempo, en 1968, Alberto Methol Ferre escribía:

" ¿Qué hacer? Planteos resonantes fueron formulados en 1962 por un extranjero, el jesuita belga Roger Vekemans: es una explícita visión herodiana, basada en la más rústica psicología de la envidia del pobre contra la posesión del rico; todo se resuelve entonces en una mutación de mentalidad, para realizar una revolución metafórica que introduzca los cambios con los recursos potenciales, sin tocar los actuales de los poseedores (130). Pobre Cristo -decía Methol- con sus pobres envidiosos! Y este herodiano confeso de Vekemans, apologista de la fenecida Alianza para el Progreso (no olvidar que era asesor de la OEA en Washington en ese entonces), seguramente no había leído bien a su maestro Toynbee, quién dice, respecto a las dos debilidades inherentes al herodianismo:

" La primera es que el herodianismo es, ex hypothesi, mimético y no creador, de modo que, si logra éxito, tiende simplemente a aumentar la cantidad de los productos manufacturados de la sociedad que imita (...) La segunda debilidad -explica Toynbee- es, que ese éxito poco inspirador, que es lo mejor que el herodianismo puede ofrecer, sólo puede dar salvación a una pequeña minoría de la comunidad que tome el camino herodiano" -hasta aquí Toynbee (...) Después de 1966, la sangre de Camilo Torres ahogaba la voz de los Vekemans" (131).

Methol se lanza después contra la "modernización herodiana" -que volverá a aparecer ahora, ¿bajo su pluma?, en el Documento preparatorio para Puebla-, para concluir en el párrafo sobre "el peligro herodiano":

"Los magos, intelectuales paganos, vienen a Cristo para rendirle homenaje (...) Herodes, el poder político, el Estado (tributario del Imperio romano), advertido: ¿Dónde está el rey de los judíos que acaba de nacer? simula buena disposición (...) Sacerdotes y escribas (tecnócratas), son consultados por Herodes (...). ¿Quiénes están con Cristo a la hora del nacimiento? Los pobres y los Magos (...)" (132).

Es evidente que las Democracias Cristianas europeas fueron el muro de Estados Unidos, del capitalismo, contra las izquierdas europeas y contra el socialismo del Este. En América latina, son partidos desarrollistas, terceristas, que apoyan la nueva expansión de las transnacionales después de la crisis del populismo (hasta que sean en parte reemplazadas en la actualidad por las social democracias). La alianza entre dichos partidos y los miembros de las Iglesias que los apoyan es evidente. Vekemans es el enlace ideal entre Chile (América latina), Alemania y Estados Unidos. Por ello, ha sido probado, la recepción de 5 millones por parte de la CIA para apoyar al PDC chileno en 1963 está plenamente jus-

tificada -por intermedio de la DC alemana-. El Padre James Vizzard lo reveló en 1975 y se publicó en The Washinton Star, como citan los teólogos alemanes. El National catholic reporter ha dedicado largos artículos sobre la cuestión. Últimamente, en su número del 29 de julio de 1977, todavía insiste: "Chile connection: CIA, Jesuit, White House allied to elect Frei presidente", dice en la primera página. Y en el número del 19 de mayo de 1978, en primera página escribe: "Sacred Heart devotions Vekemans' latest tool". En estos tres artículos, de la revista norteamericana, hay información seria y abundante. Lo cierto es que en 1970, sale de Chile al subir Allende, alquila un avión y con sus ficheros, libros, archivos y empleados e investigadores, parte hacia Caracas. Pero el COPEI (la DC venezolana) no lo recibe con buenos ojos. Se instala entonces en Bogotá, lugar verdaderamente estratégico, por el tipo de Iglesia, por la orientación de su jerarquía, por ser la sede del CELAM. Su conexión con todo lo indicado y con el joven presbítero Alfonso López Trujillo nos permitirá entender algo de lo que aconteció en Sucre.

Creemos que la cuestión esencial es la importancia relativa para el capitalismo "central" -hoy diríamos trilateral, en especial, norteamericano y europeo, principalmente alemán, que ha ido adquiriendo de la Iglesia en América latina. Hector Borrat lo indicaba con el título "Iglesia y colonialismo" (133), donde bajo el título "Propuesta para herodianos" escribe:

" El Vaticano II fué preparado y protagonizado por las iglesias de los países centrales (...) El irenismo de Gaudium et Spes tuvo un precedente latinoamericano en la lección del padre Roger Vekemans (...) La propuesta de Vekemans iba por el camino de la revolución metafórica, artesanal, científica, tecnológica, industrial, para evitar la revolución propiamente dicha (...) Dió patente de modernidad. Engendró el espécimen "revolución cristiana", lo encaramó como alternativa salvadora frente a la "amenaza de una revolución marxista" (...) (134).

Se advertía sobre la "dependencia religiosa", que como indicaba un documento de trabajo de la CIAR: "Hay dependencia religiosa también cuando se impiden formas de creatividad en el comportamiento, compromiso, o aún en el culto, y cuando se importan problemas teológicos o pastorales que no corresponden a nuestra situación" (135). Pero cuando esa dependencia se lleva aún al plano económico, y hasta el político, la cuestión es mucho más grave. Se nos dice que "algunos misioneros americanos son víctima de la CIA" (136). William Wiofler indicaba de como muchos misioneros son sospechosos de ser miembros de la CIA, y el mismo William Colby -católico práctico y director de la CIA- acepta que se han hecho "sucias combinaciones

(dirty tricks)". Thomas Ouigley, del Departamento para América latina, de la Conferencia de los obispos de Estados Unidos, piensa como Wiefler. James Goodsel del Christian Science Monitor afirma lo mismo. López Oliva explica que el padre Vekemans es una pieza clave (137), y cita entre otras fuentes la obra de David Mutchler, La Iglesia como factor político en América latina (Praga, 1971).

Desde 1957 se enviaba a Chile dinero procedente de la CIA en acciones en favor de la DC. Cuando uno, une esto a la declaración del católico Colby, que reconoce que la CIA puede obrar sobre una situación por medios políticos o paramilitares" (138), se empieza como a sentir el olor de la "sangre del Cordero". Servicio de Documentación del MIEC-JEC publicó un documento sobre "El financiamiento externo: instrumento de dominación", se nos dice que "los préstamos del BID a las universidades latinoamericanas constituyen, dentro del marco de dominación cultural y económica, uno de los mecanismos orientados a integrar a la universidad como una de las piezas dinamizadoras del modelo estructural de desarrollo que los norteamericanos tienen para nuestros países" (139).

El argumento de Vekemans, en todas sus obras y en el proyecto presentado y aprobado por Adveniat para criticar a la teología de la liberación, es siempre el mismo:

- a. La teología de la liberación es una teología marxista de la revolución, lo mismo que cristianos por el socialismo.
- b. La revolución pretende destruir la dependencia de las potencias neocoloniales.
- c. La revolución debe ser violenta y su táctica es la guerrilla.
- d. Como conclusión: la teología de la liberación y cristianos por el socialismo justifican las guerrillas.

Unifica sin más, teología de la liberación y "cristianos por el socialismo" y a éstos con las tácticas foquistas o urbanos de la ultraizquierda. "Y lo más triste -agrega Vekemans- es que frente a esta embestida, brutal e inescrupulosa, no se perciben sino reacciones dispersas y episódicas y como resignadas de antemano a una derrota inevitable" (140). Para ello es necesario organizar tres frentes: uno teológico (CEDIAL), uno eclesial (miembros claves del CELAM) y otro financiero político (desde Adveniat a fundaciones como la De Rance y hasta la CIA). En el plano teórico el enemigo a vencer es la teología de la liberación; en el plano eclesial es Medellín; en el plano político-financiero es necesario "cortar los víveres" a todos los compromisos cristianos con los pobres y oprimidos: la Iglesia popular. Lo cierto es que el enorme poder que nuestro sociólogo tiene en la Iglesia y en los organismos político económicos han hecho infruc-

tuosos todos los intentos realizados por religiosos jesuitas, sacerdotes y cristianos para que abandone Bogotá (141). Aunque los teólogos presentes en el I Encuentro latinoamericano de teología de México, enviaban una carta el 15 de agosto de 1975 al presidente del CELAM para que se esclareciera la vinculación del padre Vekemans con la CIA, dicho sacerdote participaba en la lista de los invitados para el encuentro sobre "Conflicto social en América latina y compromiso cristiano" efectuado en Chaclacayo. Figura igualmente, entre los activos fundadores del grupo "Kirche und Bwfreiuung" de Alemania, y es fundador de la revista Tierra Nueva, en cuyo consejo directivo está en primer lugar Mons. Darío Castrillón, la que en su primer número - aparecido en abril de 1972, tiene por primer artículo un trabajo del novel obispo auxiliar de Bogotá, Mons. Alfonso López Trujillo, sobre "La liberación y las liberaciones" (142).

El Memorandum de los teólogos alemanes continúa:

" Por parte del episcopado latinoamericano, la campaña contra la Teología de la Liberación es apoyada ante todo por los obispos auxiliares colombianos A. López Trujillo y D. Castrillón (Pereira). López Trujillo puede movilizar en esto un gran potencial, dado que es al mismo tiempo secretario general de la Conferencia Episcopal Latinoamericana" (143).

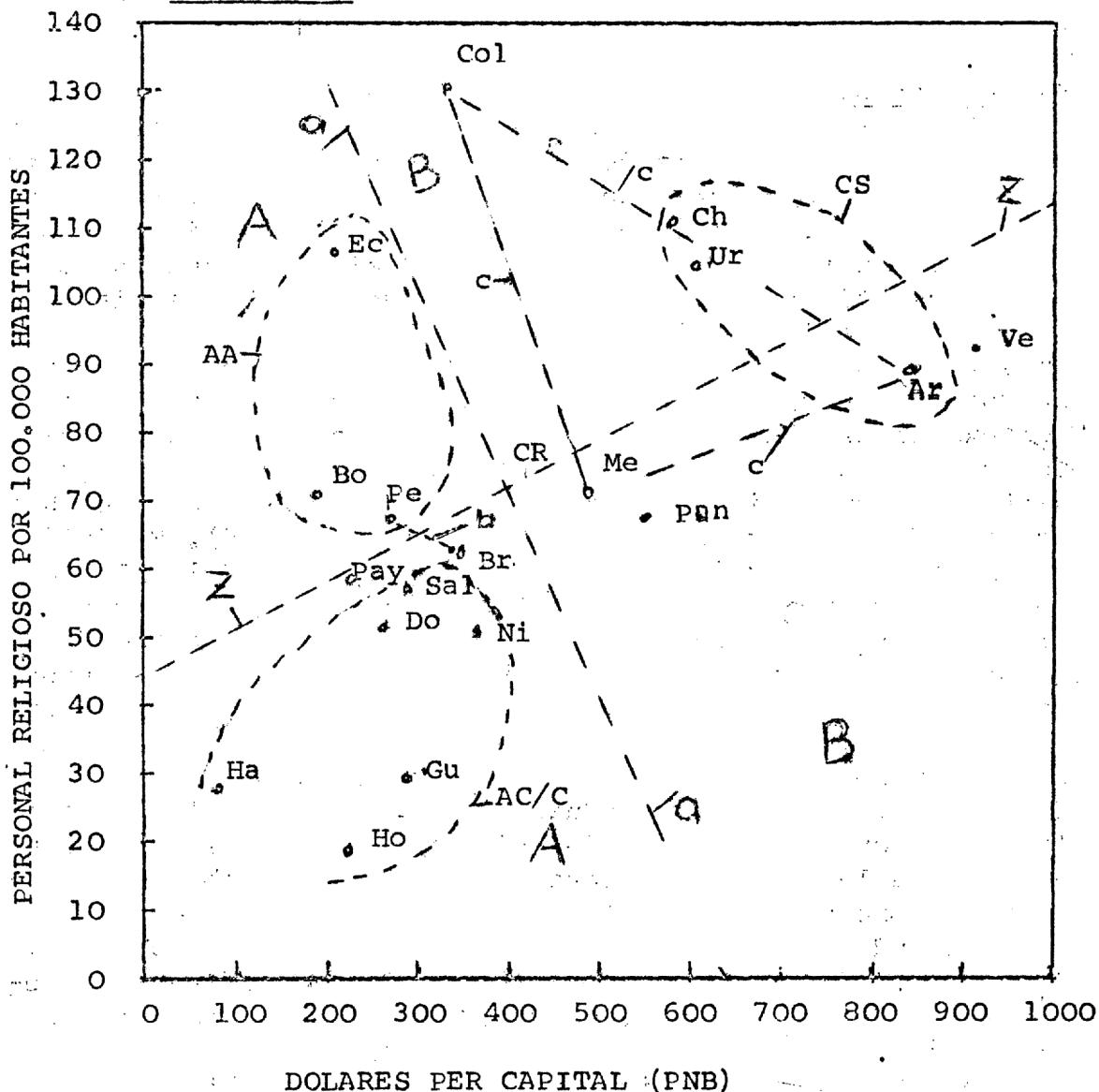
Nuestro obispo nació en 1935 en Bogotá. Estudió en Bogotá y en Roma. Se nos dice que "de familia conservadora, hermano del exministro de Fomento de Carlos Lleras Restrepo" (144). Después de haber tenido dificultades como profesor progresista del seminario de Bogotá, lo vemos ya en junio de 1970 asistiendo a una reunión de la CAL en Roma (145). En julio es ya parte del equipo de reflexión teológica del CELAM, como representante de Colombia (146). Poco después, "es consagrado obispo en la catedral de Bogotá, el 25 de marzo de 1971, en medio de gran despliegue policial, bajo numerosas pancartas de protesta contra su nombramiento. López Trujillo centra en su persona las críticas de la Iglesia comprometida en el cambio social de América latina" (147), lo que es confirmado por otra fuente: "Cuando fué consagrado lo fué con la oposición de una parte del clero y los fieles" (148). En el rito de la Iglesia oriental, al ordenar un obispo el celebrante pregunta al pueblo: "¿Es digno?", a lo que el pueblo responde: "¡Axios!" (¡Es digno!), pero si respondiera: "¡Anaxios!" (¡No es digno!), no se le podría consagrar, según la tradición más antigua de la Iglesia. La cuestión es importante.

Ya como obispo se nos dice que cuando el Dr. Allende, Presidente de Chile, pasó por Bogotá, un padre de familia le pidió que fuera padrino de bautismo de su hijo. Por la televi-

sión Mons. López Trujillo denunció que "era lamentable la falta de autenticidad en la celebración de ese sacramento" (149). El celebrante se defendió mostrando el permiso que tenía para celebrar dicho sacramento. "Mons. López Trujillo volvió a la carga para impedir que el cura registrara el bautismo, y luego para criticar el reciente documento del episcopado chileno Evangelización, política y socialismo, por demasiado condescendiente, y para denunciar 'la colaboración precipitada y obediente' del clero de ese país a su gobierno marxista" (150). Todo esto siendo obispo auxiliar de un país extranjero a todos esos acontecimientos.

Esquema 6

Personal religioso por habitantes y por dólares per capital (PNB). (Memorandum de la Rand Corporation, 1969)



Interpretando el esquema 6:

La línea z nos muestra la media latinoamericana.

La línea a divide el campo en dos: el campo A son los países con menos recursos. El campo B son los que tienen más recursos.

El eje b (ve-Br) indica iglesias progresistas (¿porque se enfrentan a mayor escasez?) mientras que el triángulo con los ejes c (Col-Ar-Me) nos muestran iglesias más conservadoras (que influirán determinadamente en el "affaire" Sucre).

Las cuatro social-democracias están en B (CR-Me-Ve-Col).

Tienen perfecta homogeneidad áreas tales como la andina (AA), la región de América Central y Caribe (AC/C, menos Pn), y el Cono sur (menos Pay, que guarda semejanzas con Br y Bo).

En mayo de 1972, junto con el padre Roger Vekemans, Mons. López Trujillo visita numerosas congregaciones romanas, una por una. Ya han sido presentados proyectos a Adveniat con respecto a la Teología de la Liberación. Dos meses antes de Sucre, del 21 al 25 de septiembre del 72, participa todavía en el equivo de reflexión del CELAM (151). Entre el 28 de junio al 1 de julio el episcopado colombiano, en su XXVIII Asamblea, bajo la presidencia de Mons. José Jesús Pimiento, y teniendo como delegado al CELAM a Mons. A. López Trujillo, se lanza un fuerte ataque contra infiltraciones en el CELAM (152). Algo antes el Padre Jaime Serna lanzó igualmente por la televisión bogotana un ataque a la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América latina (CEHILA) del Instituto Pastoral de América latina (IPLA) del departamento de pastoral del CELAM, calificando sus "proyectos de marxista" (153). La Academia Colombiana de Historia Eclesiástica, teniendo como miembro al Padre Lee -quién había sido informado por Mons. López Trujillo de la presencia de Frank Hinkelammert como asesor de una posible reunión en Santiago, antiguo colega en el ILADES del padre Vekemans-, enjuició negativamente el proyecto (153). Tiempo después el mismo padre Lee participó en los proyectos de CEHILA y el padre Jaime Serna se disculpó de su actitud. Pero ello fué una excusa para lanzar una campaña latinoamericana de infiltración marxista en el CELAM. Ocurrió la noticia la primera página del diario El Tiempo del 5 de noviembre de 1972: "CELAM acusado de marxismo". La campaña había comenzado y desembocaría en Sucre. Por su parte CEHILA realizó su asamblea fundacional en Quito, en el IPLA, del 3 al 7 de enero de 1973, bajo la presidencia de E. Dussel (nombrado por el CELAM) y teniendo como secretario general al padre Jaime Díaz. Se decidió editar una "Historia General de la Iglesia en América latina", en once tomos de gran formato (500 páginas cada tomo). CEHILA realizó anualmente sus asambleas: el II Encuentro latinoamericano en Chiapas, del 9 al 12 de julio de 1974; el III en Santo Domingo del 28 al 31 de octubre de 1975; el IV

en San Salvador de Bahía, del 29 de noviembre al 2 de diciembre de 1977; el VI Encuentro en Medellín, del 28 de julio al 3 de agosto de 1978. Todos los trabajos y actas se editan como anuarios de Historia de la Iglesia en la editorial Nova Terra de Barcelona. Los once volúmenes han comenzado a aparecer, en portugués en la editorial Vozes (Petrópolis), en castellano en la editorial Sígueme (Salamanca), y desde 1980 en inglés en Orbis Books (New York).

Del 15 al 23 de noviembre de 1972 se realizó en Sucre la XIV Asamblea del CELAM. Todos tenían conciencia de que era una reunión clave. Las cuatro cuestiones del orden del día eran: "La reestructuración general del CELAM y la renovación de su personal dirigente, el futuro de los Institutos especializados, el financiamiento de sus actividades, las líneas directrices de una pastoral en el continente" (154). De inmediato se comunicó que los debates serían en secreto. Un nuevo ambiente se creó rápidamente; otra manera de proceder. El diario La Nación de Buenos Aires decía que "el CELAM, se atreven a pronosticar, a partir de la asamblea de Sucre será un organismo que circulará por carriles más conservadores. Tiene en cuenta para formular el vaticinio que varios episcopados latinoamericanos han cuestionado las actividades y la línea pastoral seguida por algunos departamentos e Institutos del CELAM. Obispos de Colombia y de nuestro país (Argentina), entre otros, no han ocultado su desagrado por algunas iniciativas auspiciadas desde el organismo" (155). Fue notorio que la policía uruguaya, y después la argentina, revisarán todos sus papeles, lo tratarán descortesmente y le impedirán entrar a dichos países al director del IPLA del CELAM, el padre Segundo Galilea (156). ¿Que vinculación tenía la Iglesia con las policías? Por ello se decía que "los ataques últimos contra Segundo Galilea, el IPLA, y CEHILA, tenían que descargarse con toda contundencia en una arremetida final: del 15 al 23 de noviembre el CELAM se reúne en Sucre. No era una reunión sino la ocasión más esperada y preparada por la derecha para derrotar a los hombres de Medellín... ¿Lograriase a través de la elección de las autoridades consumar por fin el tan buscado viraje que arrancara al episcopado latinoamericano de la gran ruta abierta en el 68?", se preguntaba el periodista el 24 de noviembre de 1972 (157). Con el caballito de batalla del anticomunismo se lanzaron primero contra CEHILA -cuestión que fué aclarada convenientemente-, para posteriormente embestir contra los departamentos de pastoral (que se suprimió y con él su excelente secretario el padre Edecar Beltrán de los realizadores de Medellín), el de educación (contra Mons. Padin), sembrándose desconfianza de la línea de liberación de la CLAR. Es particularmente interesante no olvidar que el argumento mayor na-

ra suprimir los tres Institutos (que tan grandes beneficios trajeron a la Iglesia), el IPLA de Quito, el de Liturgia de Medellín y el de catequesis de Manizales (porque el IPLAJ será clausurado posteriormente por presión del card. Muñoz Duque, pero no pertenecía al CELAM), fueron por motivos económicos: era necesario ahorrar. Se hablaba mucho de que el CELAM tenía que autofinanciarse. La presión la ejercieron las instituciones alemanas y otras que daban los fondos. Después de producido el cambio nunca más se habló de cuestiones financieras, ni de necesidad de ahorrar o de autofinanciarse. Excelentes fueron las autoridades de la presidencia elegidas: Mons. Eduardo Pironio como presidente, Mons. Aloisio Lorscheider como primer vicepresidente, Mons. Luis Manresa como segundo vicepresidente y antiguo secretario del SEDAC. Pero la persona clave en los nuevos estatutos aprobados era el secretario general, Mons. A. López Trujillo, que muy pronto -mostrará todo su dinamismo y el apoyo que recibiría en altos círculos de la Iglesia. Si es verdad que permanecía Mons. Samuel Ruiz en misiones -solo por un tiempo-, eran elegidos Mons. Luciano Duarte en Acción Social, Mons. Antonio Ovarrascinó en Laicos, etc.

### 2.3. El cambio de orientación

¿Cómo pudo pasar ese cambio de orientación? Se pudo ver que los nuncios estuvieron sumamente activos; que los obispos de Colombia y Argentina -como indicaba el diario La Nación, citado, establecieron contactos; que el apoyo europeo era grande y en especial de los órganos financieros; que miembros conservadores de los obispos, en general, retomaban el CELAM en sus manos y, con la acusación de marxismo, dejaba de lado, como decía el periodista de Marcha, a alguno de "los hombres de Medellín". Un momento de Historia de la Iglesia había terminado; comenzaba otro y nos encontramos en él. Los teólogos alemanes escribían todavía:

" Por la parte alemana, destacan en esta campaña contra la teología de la liberación el obispo Hengsbach de Essen, miembro del equipo de dirección de Adveniat, así como los profesores Weber, Rauscher y Bossler. Los mencionados se han constituido desde hace algún tiempo en el, así llamado- círculo de estudios Iglesia y Liberación" (158).

El obispo de Essen, Mons. Franz Hengsbach, nació en 1910 en Velmede. Desde 1961 obispo de las Fuerzas Armadas de Alemania. En su ponencia en el Encuentro de "Iglesia y Liberación", realizado del 12 al 13 de octubre de 1973 en Wolfsburg, terminó diciendo:

" Opus Dei denominó San Benito, el Padre de Occidente, a su proprium. Opus Dei denominó Mons. Josémaría Escrivá

de Balaguer su fundamento, y por ello se ocupan, él y sus hijos espirituales, sacerdotes y laicos de todos los oficios, del servicio del mundo (...): cultura, desarrollo y servicio social (...)" (159).

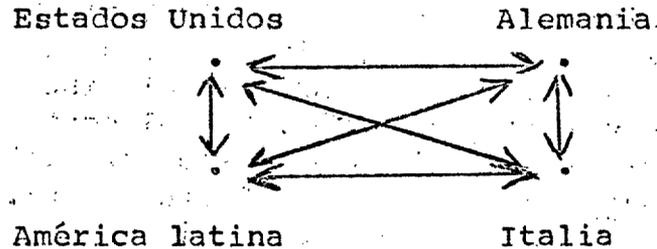
En toda la ponencia se deja ver un cierto espiritualismo desarrollista, un cierto paternalismo hacia las pobres naciones en vías de desarrollo. Claro que mucho más discreto que Lothar Bossle, quién llega a decir, una vez más el colonialismo de las derechas antiutónicas: "Los cristianos europeos tienen la obligación (...) de liberar a América latina del trauma (Trauma) de la teología de la liberación" (160). ¡Vaya vocación que descubre este señor!

El Memorandum de los teólogos alemanes dice todavía:

"Después del regreso de su quinto viaje a América latina, el obispo Hengsbach entrega, el 12 de mayo de 1977, el siguiente juicio a la prensa en Essen: "La así llamada Teología de la Liberación no conduce a nada. Su consecuencia es el comunismo. Revolución no es un camino para mejorar la situación". (HNA nr.111, 13 mayo 1977). En la misma declaración de prensa, Hengsbach anuncia nuevas jornadas del círculo de estudios, Iglesia y Liberación y deja vislumbrar que la conferencia episcopal latinoamericana planeada para 1978 en México deberá ocuparse con las malas interpretaciones de los acuerdos de Medellín. Ya muchos obispos de América latina expresan la preocupación de que detrás de tales indicaciones se esconde la tendencia a movilizar a la conferencia episcopal hacia la adopción de la condena a la Teología de la Liberación, preparada en el círculo en torno a López Trujillo. No sólo sorprende la contradicción en que se encuentra Hengsbach con la mayoría de los obispos latinoamericanos. En el contexto de las declaraciones de Hengsbach antes citadas, se le comunica igualmente al público alemán -y sin comentarios- que el gobierno de Bolivia ha condecorado al obispo durante su viaje con la más alta orden al mérito boliviana, el "Condor de los Andes". En ello se desvía eufemísticamente la atención del público alemán del hecho de que a la cabeza de ese gobierno se encuentra el tristemente célebre dictador Banzer. Esa condecoración adquiere rasgos aún más grotescos cuando se la mira en el contexto de un documento de la CIA, dado a conocer en 1975, en el que se recomienda a la policía boliviana: "No se debe atacar a la Iglesia como institución ni menos aún a la totalidad de los obispos, sino sólo a los sectores proresistas de la Iglesia. Debe ser mostrado que esos cristianos predicán la lucha armada, están aliados con el comunismo internacional y han sido enviados a Bolivia con el único fin de conducir a la Iglesia al comunismo". (ICI 482,15 junio 1975) (161).

Puede verse así como un cuadrilátero de relaciones, en donde cada vértice tiene un aspecto intraeclesial y otro económico-político, como lo indicaba un periodista en reciente artículo. (162):

Esquema 7



Los contactos eclesiales en América latina son principalmente Colombia y Argentina, y su gestor más importante el secretario general del CELAM. En Alemania ADVENIAT. En Italia, ciertos grupos más conservadores de la Curia y con firmes contactos con la Democracia Cristiana, lo mismo que los nuncios en América latina. El cuadrilátero económico político son las Democracias cristianas en Alemania (163), Italia y en Chile, y las social democracias o partidos conservadores y liberales en América latina (en ciertos países las Fuerzas Armadas a través de las Vicarías castrenses), y no sin contacto en Estados Unidos con la CIA (que actúa frecuentemente gracias a la ingenuidad de ciertos organismos eclesiales).

Uno de los primeros objetivos fué clausurar los Institutos antiguos y centralizarlos en Medellín. El director fué el teólogo brasileño Buenaventura Kloppenburg, que en obra reciente llega a decir que "la Iglesia popular es una nueva secta" (164). después de haber eliminado a antiguos profesores como Comblin y el autor de estas líneas, permanecieron poco tiempo Gustavo Gutierrez y Segundo Galilea, que fueron alejados por diversos motivos. El padre Pierre Bigo no sólo entrará en el Instituto sino que se transformará en el sociólogo y teólogo de encuentros, reuniones, diálogos; ciertamente uno de los más influyentes (165). De esta manera terminó el "operativo Instituto" (166). Lo mismo puede decirse del equipo de reflexión del CELAM donde se van ausentando los antiguos y aparecen rostros nuevos tales como los de Estanislao Karlic, Jorge Mejía y Alberto Methol Ferré, etc. (167).

De lo que se trata es muy claro y Mons. López Trujillo lo indicaba en su artículo del nr.1 de Tierra Nueva:

" El pobre es, además de un estado, una actitud de apertura y disponibilidad con relación al Reino, a la Palabra. Los pobres en el Evangelio no constituyen una clase, sino una calidad de disponibilidad, que suele (sic)

coexistir con una situación de necesidad económica" (168). Se llega así a un concepto que "no puede ser restringido a una excluyente concepción de pobreza" (169).

La natural conclusión la saca Galat-Ordoñez en Liberación de la liberación:

"De lo dicho se desprende que no se puede confundir la pobreza material con la pobreza espiritual. Puede haber pobres en bienes económicos, sin que lo sean en el espíritu. Es el caso de quienes endiosan el dinero y codician las riquezas que no tienen. Por el contrario, no es descartable el caso de ricos en cosas materiales, que sean auténticos anavim o pobres de espíritu" (170).

La inversión completa se ha cumplido y así puede entenderse de lo que se trata. Miriam Limoeiro nos dice que uno de los momentos esenciales del discurso desarrollista, por ejemplo de Juscelino Kubitschek es la "relativización de la miseria", porque para un pensamiento antirevolucionario y reformista la prosperidad debe aparecer como una alternativa posible (...) La miseria puede ser superada, incluso es fatal que lo sea y la mentalidad del desarrollismo deberá hacer que ese destino se cumpla más rápidamente" (171).

Como no puede negarse la teología de la liberación se la pretende destruir en su momento primero, en la categoría misma negativa por excelencia: el pobre, la pobreza. Relativizada (no es tanta como se dice y menos como "clase" o "dependencia de dominación") y universalizada (todos son pobres), el punto de partida ha sido aniquilado (claro que sólo en la ilusión, porque los pobres siguen tan miserables como antes, como el sujeto histórico emergente de la sociedad futura). En todos los encuentros se trata de criticar categorías tales como "clase", "dependencia" y otras, que darían a la pobreza un perfil real. En las "Conversaciones de Toledo" de junio de 1973, en el encuentro del Departamento de Acción Social sobre "Cristianismo e ideologías en América latina" realizado del 4 al 7 de marzo de 1974 en Lima (173), el diálogo sobre "Liberación: Diálogos en el CELAM" convocado en Bogotá en agosto de 1974 (174), el encuentro latinoamericano sobre el "Desarrollo integral de América latina" efectuado del 10 al 16 de agosto de 1975 en Panamá (175), en especial el encuentro sobre "Conflicto social en América latina y compromiso cristiano" cumplido del 6 al 13 de septiembre de 1975 en Chaclacayo (Lima) (176), para concluir, entre otros acontecimientos, en el encuentro sobre "Socialismo y Socialismos en América latina" llevado a cabo en Buenos Aires del 4 al 6 de julio de 1976 (177), y bien, en todas esas reuniones existe siempre la crítica de fondo sobre la cuestión del pobre, la clase social, la dependencia, buscando en categorías tales como "pueblo" o "nación" (que no deben descartarse), desarrollo, etc., maneras de poder articular un discurso que pueda "suplir"

el de la teología de la liberación. Sin embargo, el intento ha sido vano y nada se ha avanzado que tenga alguna importancia. Hay una radical impotencia de lanzar una teología desarrollista. Esto se veía ya en el mismo equipo de reflexión cuando se planteó el tema "Iglesia y política" (178). Lo que sí se ha logrado es una gran confusión y un continuo anatematizar los compromisos con el pobre. La obra más lograda en este sentido es la de Boaventura Kloppenburg, Iglesia popular, que vuelve siempre al tema central:

" El uso del término pueblo, simplemente como sinónimo de pobre y éste como sinónimo de oprimido, y éste como la expresión de una clase en el sentido marxista. Opción por los pobres es, según ellos, lo mismo que opción de clase" (179).

Todo el intento de los grupos latinoamericanos (el polo "América latina" del esquema 7), es de relativizar el momento subjetivo (el sujeto) de la liberación; negar la profunda negatividad de la pobreza. Y en el caso de aceptarla, tornarla inoperante al quitarle toda posibilidad de detectabilidad (no es "clase", entonces: ¿qué es?) y de operatividad histórica (somos todos, no es ninguno, nada se puede hacer).

Pero el otro polo, el de "Alemania" (esquema 7), dará un apoyo estratégico en cuanto a negar la posibilidad (es decir, probará o intentará probar la imposibilidad) de la "salida" futura. Si los latinoamericanos tienen problemas con el "sujeto" de la liberación, los alemanes lo tienen con el "objeto" u "objetivo" (con lo esperado, futuro, con la utopía). Por ello, el equipo "Iglesia y liberación" se arroya en el pensamiento de Karl Popper. En efecto, uno de sus más activos participantes, Lothar Bossler, en un artículo sobre "Oscurantismo praxeológico" comienza con una cita del filósofo nombrado de su obra La sociedad abierta y sus enemigos: "Quizá sea la más peligrosa de las ideas políticas el pretender realizar la perfección y la felicidad del hombre. El intento de conseguir el cielo en la tierra produce en su lugar el infierno" (180). Para Bossler la Teología de la liberación es un oscurantismo irracional, un purismo praxeológico utópico, irrelevante, no factible. En realidad no hace sino repetir las críticas de Popper al marxismo con alarde de erudición: "El fundamento histórico de la teología de la liberación -nos dice- no es escatológico ni histórico, sino una ideologización de consideraciones históricas. Lo histórico de la teología de la liberación consiste en el ya antiguo error del marxismo" (181). En el párrafo sobre "Utopía y ciencia" explica que querria ahorrarnos a nosotros, los latinoamericanos, el agrio sabor del utopismo antropológico que ya Europa ha probado.

en su sin-sentido y que ahora se expande "en la popularizada teología de la liberación en América latina" (182). Estos cristianos cientificistas, roppermanos, antiutónicos, capitalistas en su proyecto económico-político, que coinciden prácticamente con Pinochet (como el Señor Strauss), razonan de la siguiente manera: Lo específico del pensamiento utópico es que no es factible; es veleidoso, irracional, ilusorio. Siendo no factible, el intento de realizar la utopía produce su inversión, se aleja de ella, realiza el infierno, la inversión total, lo demoníaco. Ante tal conjunto de puras abstracciones producto de la soberbia y la desmesura, por el hecho de tornarse religiosos socialmente (los portadores de las utopías), la manera de salvar al mundo del infierno es la guerra antisubversiva total. La eliminación física de la utopía. Contra todos estos antiutónicos y funcionalistas del sistema dice el teólogo de la liberación:

"La teología de la vida afirma a Dios como la garantía de la posibilidad de realizar la utopía humana más allá de los límites de la factibilidad del hombre (...) afirma un Dios que tiene el poder para garantizar el éxito definitivo de la esperanza humana, y que en la alianza con la humanidad se ha comprometido y por tanto garantizado el éxito de la empresa humana" (183).

Esto es evidente, no se opone -sino que exige- la mediación científica. Pero la utopía positiva, estratégica, guía el optimismo histórico hacia la esperanza escatológica (cfr. alternativa indicada en 1.2. F.O).

Junto a estas orientaciones de fondo se iban alejando uno tras otro los antiguos agentes de la renovación que eclosionó en Medellín y creció hasta 1972. Una carta del card. Gabriel M. Garrone, prefecto de la Congregación para la Educación Católica, desautorizando la "educación liberadora" viene a permitir una mayor aceleración en el proceso de cambio en los departamentos del CELAM (184).

En la XV reunión ordinaria del CELAM, concluida el 30 de octubre de 1974 en Roma, se define que las autoridades pueden durar cuatro años y son reelegibles. De esta manera Mons. López Trujillo será reelegido por un nuevo período y podría permanecer en su cargo diez años (185). El tema de la evangelización es el tratado principalmente. La misma cuestión se estudiará en la X reunión interamericana de obispos celebrada en Canadá en mayo de 1975 (186).

Mons. E. Pironio fué promovido como prefecto de la Congregación de religiosos, y por ello ocupó la presidencia Mons. Aloisio Lorscheider, de larga trayectoria y clara posición pastoral (187). Poco después Mons. Darío Castrillón ocupa la presidencia del departamento de Comunicación Social (188). Dentro de la Iglesia hay entonces contradicciones, verdadera lucha, exclusión de unos, nombramiento de otros. La Igle-

sia es humana también. Pero todo esto culmina con una represión externa, pero no sólo del pueblo, de los cristianos, de sacerdotes y religiosas, sino de los mismos obispos. Por ello, lo acontecido en Riobamba en el mes de agosto de 1976 significará un signo irreversible en la historia de la Iglesia latinoamericana, ya que junto a sacerdotes y laicos fueron conducidos a prisión militar 17 obispos (13 latinoamericanos y 4 chicanos de Estados Unidos, para sorpresa de los jefes del ejército y del nuncio apostólico) que venían de la diócesis de Vitoria (Brasil) de asistir a una reunión latinoamericana sobre "Comunidades Eclesiales de Base" (189). Es la primera vez en la historia de nuestra Iglesia. Un grupo de obispos (190) se venían reuniendo desde hacía años, para reflexionar sobre realidades concretas del continente. Se había previsto convivir del 9 al 16 de agosto en el Hogar Santa Cruz de Riobamba, Ecuador. El día 12 por la tarde se hace presente un cuerno del ejército, con metralletas y camiones y arrisna a todos los participantes que son conducidos en horas de viaje en camión a Quito, previa separación e incomunicación de Mons. L. Proaño. Se les acusa de ser "una reunión subversiva", de "atentar contra el Estado", de "infiltración comunista en la Iglesia", de "atentado contra la ley de seguridad nacional". En El Mercurio del 15 de agosto se publicaba: "El gobierno del Ecuador afirma haber sorprendido una reunión eclesiástica que perseguía fines subversivos. Intervino la misma e invitó a los participantes extranjeros a salir del país". Los obispos reaccionaron como lo hacen hoy los cristianos perseguidos. Con paciencia y claridad exclamó Mons. Méndez Arceo: "Si esto nos ocurre a nosotros que somos gente conocida, ¿que pasará con los campesinos, obreros e indígenas que son arrendidos?" (191). El grupo de obispos oró, celebró el sacrificio, meditó la situación a la luz de la fe. Se conocían hacía mucho tiempo, en 1971 habían participado al curso de obispos de Medellín, en febrero de 1974 se encontraron en Tula (Hidalgo), en 1975 en la ciudad de México, todavía en 1977, en marzo, se reunirían nuevamente en Santa Fé (Nuevo México, USA) para discutir sobre las migraciones en América. En 1978, en septiembre lo hacen en Santo Domingo. Estas reuniones informales de obispos, dicho sea en verdad, no son bien vistas por la Congregación respectiva, y por ello "se decía" en Quito que la nunciatura había tenido algo que ver en el asunto. Los obispos remitieron desde la prisión una carta al Santo Padre, Pablo VI, manifestándole su fidelidad y explicando los acontecimientos. Parece que esa carta entregada al nuncio Luigi Accoppi no llegó a las manos del Papa -al menos los obispos no recibieron respuesta-. ¿Por qué una tal acción del gobierno militar? Roncagliolo y Reyes Matta indican que en realidad fueron dos: intimi-

dar al episcopado latinoamericano en general (por ejemplo, se dice que el episcopado argentino está fuertemente atemorizado ante tanta brutalidad), y medir la solidaridad para hechos futuros semejantes. En realidad no se logró intimidar para nada a los obispos y en cambio hubo una relativa positiva solidaridad. Tanto en el mismo Ecuador, como en Chile, Argentina, México, Brasil, Perú, Paraguay, Venezuela, y hasta en Estados Unidos. Fué un momento crítico de las relaciones Iglesia-Estados gobernados por militares. La Iglesia dió un testimonio profético gracias a sus obispos ejemplares. El mismo CELAM declaró que "si estos casos se generalizan, no sólo el CELAM sino también la Iglesia latinoamericana tendría que asumir posiciones firmes y categóricas, no de enfrentamiento altanero, pero sí de ratificación serena de todas las implicaciones de una libertad pastoral" (1972).

De regreso a sus países los obispos tuvieron recibimientos entusiastas de grupos comprometidos y hasta tomatazos, insultos y acusaciones de los grupos de derecha. Hubo excomuniones y entredichos. Pero quedó claro que la Iglesia resiste la persecución.

Todo esto nos recuerda aquel documento secreto de los servicios de inteligencia que se dió a conocer en Bolivia. El plan consistía en lo siguiente:

" El primer punto del plan esbozado por los asesores del general, sostiene que "la Iglesia no debe ser atacada como Institución y menos los Obispos en conjunto. Las críticas deben centrarse en la Iglesia más avanzada. El principal representante de este sector es Monseñor Manrique. Los ataques deben ser de tipo personal. Hay que separarlo de la jerarquía y tratar de crearle problemas con el clero nacional".

El segundo punto esboza la actitud con los sacerdotes extranjeros. Para ellos, el plan plantea la necesidad de insistir en su vinculación con los grupos de izquierda y que habrían llegado a Bolivia a continuar la lucha armada. A infiltrar la Iglesia para llevarla hacia el comunismo.

El punto tres señala la necesidad de controlar algunas órdenes religiosas como los oblatos, jesuitas, dominicos y 'sus vinculaciones con Radio Fides, Pío XII, Indicer, la actividad religiosa en el Altiplano, con los algodoneros y, sobre todo, en las minas'.

El cuarto punto especifica la acción de la Central Intelligence Agency (CIA) en este plan. Sostiene que agentes destacados en Bolivia entregarán información completa de cada clérigo extranjero y sus vinculaciones internacionales que puedan ser explotadas en beneficio del plan.

El quinto punto justifica el cambio del jefe del Servicio de Inteligencia, coronel Arabe, ya que éste 'no está dispuesto a iniciar un ataque frontal contra la Iglesia'. En su lugar fué nombrado el mayor Vacaflor, que ha cumplido -con eficiencia- las exigencias de la táctica ideada por los asesores de Bánzer.

El punto seis habla de la apertura de un fichero especial para religiosas y sacerdotes; así como para algunos obispos y varias Ordenes.

El punto siguiente estimula la necesidad de controlar algunas casas religiosas para 'tener localizados a sacerdotes y poderlos seguir sin dificultad. Igualmente se ha de controlar el Obispado'.

Y, en seguida, se toma en cuenta la publicidad. En el punto ocho se afirma que 'por principio, ya no se han de allanar casas religiosas ya que esto genera mucha publicidad. A los sacerdotes de la lista se los arre-  
sará en calle o campos en que no haya mucha gente.

Los funcionarios encargados de esta misión deben ir de civil y en coches sin identificación especial'.

La jerarquía, sostiene el Plan más adelante, debe ser enfrentada a hechos consumados. Los detenidos no serán trasladados ni al Ministerio, ni a las dependencias de la DOP (Dirección de Orden Político).

En cuanto a los medios de comunicación se deben -subvencionar algunos para que se presten a las campañas de desprestigio contra los líderes de la Iglesia avanzada. 'Claro que se cuenta con la colaboración desinteresada de otros medios que, por principio, anoyarán la campaña'.

En cuanto al periódico 'Presencia', se debe continuar el trabajo de intimidación actual para impedir que informe ampliamente.

Finalmente se plantea la necesidad de estrechar vínculos con sectores de la Iglesia nacional a fin de lograr que éstos hagan denuncias contra prelados y organizaciones que se encuadren dentro de los lineamientos de la Iglesia avanzada" (193).

Estos ataques a la institución misma de la Iglesia le advierten sobre la realidad de una regresión generalizada y sistemática. Por ello se va siendo más y más sensible a la cuestión de los Derechos humanos. En la X reunión interamericana de obispos en marzo de 1975 en Mar del Plata, se planteó la cuestión de los "Derechos humanos". La Iglesia debe "proclamar y promover los derechos humanos desde el interior del Evangelio y como exigencia de la fe. Sólo la profundidad, universalidad y eficacia del Evangelio puede llevar a los hombres y a los pueblos a su salvación integral y plena liberación en Jesucristo" (194), declaraba Mons. E. Pironio.

El card. Avelar Brandão Vilela, que fuera presidente del CELAM en tiempo de Medellín, decía que "Medellín no ha perdido ni perderá su vitalidad y actualidad (...) Medellín quiere una Iglesia abierta y no comprometida con las fuerzas onresoras" (195). Por ello, "en toda Hispanoamérica la jerarquía católica -nos dice Penny Lernoux del The Washington Post- tradicionalmente conservadora, se halla empujada por los acontecimientos hacia una creciente oposición a los gobiernos derechistas autoritarios, lo cual redundará en una regresión intensificada que arrastra a la Iglesia más lejos de un rígido conservatismo y más cerca de las masas populares empobrecidas (...) El arzobispo Aloisio Lorscheider, presidente del CELAM dice, que los regímenes opresivos temen una conspiración contra el orden establecido, y nosotros objetamos ese orden establecido. Decimos que el estilo de los regímenes existentes no es satisfactorio y que deben hallarse otros modelos" (196). Es evidente la diferencia de coyuntura, y su ubicación dentro de ella, de la Iglesia del Brasil y la de Colombia por ejemplo, la diferente actitud de la Presidencia y de la secretaría general del CELAM. Se deja oír, lentamente, una nueva opinión sobre la Iglesia. Por ello James Neilson, del The Observer, escribe que "las relaciones entre la Iglesia católica y las dictaduras latinoamericanas se han agravado en los últimos meses. La Iglesia es la única organización independiente (véase como se sitúa a la institución en la sociedad civil y no como aparato ideológico del Estado) que puede hacer oír su voz en aquellos lugares donde la oposición ha sido destruida o sometida y la prensa amordazada o censurada" (197). Claro que no hay que olvidar que Carter ya lanzaba su candidatura y exponía en Chicago su política exterior sobre los derechos humanos -que la Comisión Trilateral le sonaba al oído-.

Poco después se anuncia que "el episcopado latinoamericano creará una comisión pro derechos humanos", y esto en la XVI Asamblea ordinaria (198). La misma Iglesia universal viene en apoyo. Los obispos suizos lanzan un documento de catorce páginas sobre "Una lucha sistemática contra la Iglesia en América latina". Los helvéticos dicen que "esta ofensiva coordinada constituye una reacción frente a las posiciones asumidas por la mayoría de los episcopados, que dejaron de ser aliados privilegiados de los regímenes militares, se rehusaron a avalar en forma incondicional las violaciones de los derechos humanos y criticaron el modelo de desarrollo adontado por esos gobiernos" (199). Como vamos viendo, ya pasamos al capítulo posterior, sobre Puebla.

Misioneros protestantes, más de cien, de Estados Unidos, escriben una carta a sus hermanos del Norte en la vasca

del 1977 diciéndoles: "Nosotros les encomendamos a las víctimas de la opresión, no sólo a la oración de ustedes sino igualmente a su actuación" (200).

Todo esto no obsta para que en el II encuentro latinoamericano sobre pastoral castrense, realizado en Bogotá del 6 al 11 de 1977, nada se haya hablado sobre Derechos humanos, seguridad nacional, represión o tortura. Por el contrario, el Padre Poblete "ofreció una interesante ponencia que ayudó a los participantes en la elaboración de un acuerdo diagnóstico" (201). Y el cardenal y general del ejército colombiano, Mons. Anibal Muñoz Duque, "con profundidad teológica, con habilidad jurídica y gran experiencia pastoral, esbozó una serie de enfoques que los participantes consideraron oportunos y de gran utilidad" (202).

#### NOTAS

- ( 1 ) Theotonio dos Santos, Socialismo o fascismo, Edicol, México, 1978, p. 67.
- ( 2 ) Excelsior, 6 de mayo (1976), n. 3 A. Véase sobre las trasnacionales R. Barnett-R. Müller, Global Reach, Touchstone, New York, 1964, y Theotonio dos Santos, Imperialismo y dependencia, Era, México, 1978, pp. 74-138.
- ( 3 ) Frédéric Debuyst, "La internacionalización de las relaciones sociales", en Estados Unidos (México, CIDE), 2-3 (1978) n. 300 con algunas modificaciones.
- ( 4 ) Theotonio dos Santos, última ob. cit., p. 202.
- ( 5 ) Excelsior, 3 de enero (1973), n. 1 A.
- ( 6 ) Ibid.
- ( 7 ) Excelsior, 6 de noviembre (1976), n. 12 A.
- ( 8 ) Excelsior, 7 de mayo (1976), n. 10 A.
- ( 9 ) Ibid., n. 10 A.
- ( 10 ) Ibid., 15 de mayo (1976), p. 1 A.
- ( 11 ) Ibid., 21 de junio (1976), n. 1 A.
- ( 12 ) NACLA'S Latin American and Empire Report, X, 1, enero (1976), p. 2.
- ( 13 ) Cfr. Villiard Barber, Internal Security and militar power, Ohio State University Press 1966.
- ( 14 ) Luigi Einandi, Changing Military Perspectives in Peru and Brazil, Santa Mónica, Rand, 1961, p. 84.
- ( 15 ) NACLA'S, cit. arriba, n. 2. Cfr., Víspera 4 (1968), pp. 50 ss.; 19 (1971); "Doctrina de la Seguridad Nacional en América latina", en Mensaje 261 (1977), pp. 418 ss.; José Comblin, "Sobre la doctrina de la Seguridad Nacional", en mi obra Religión, Edicol, México, 1977, pp. 129-155, etc.
- ( 16 ) Excelsior, 5 de junio (1976), n. 5 A.

- (17) ICI 523 (1978), pp. 23.
- (18) Ed. Gamma, París, 1977.
- (19) Franz Hinkelsmert, Las armas ideológicas de la muerte, DEI-Educa, San José (Costa Rica), 1977; pp. 175-179.
- (20) ICI 518 (1977), p. 42.
- (21) Discurso pronunciado desde el Edificio Diego Portales a puertas cerradas.
- (22) Cfr. Golbery do Couta e Silva, Geopolítica do Brasil, Olympio Editora, Río, 1967, n. 27, donde además nombra a Mackinder, Haushoffer, etc. Esta obra fue escrita en 1955 y dictada en la Escuela de Guerra del Brasil.
- (23) Ibid., pp. 24 ss. Allí indica que, entre otras, se inspira en von Clausewitz para "umma verdadeira política de segurança nacional".
- (24) Ibid., p. 26.
- (25) Ibid., p. 232. Obsérvese la secularización eticista y culturalista del Cristianismo.
- (26) Ibid., p. 256.
- (27) Ibid., Con respecto a un punto que abordaremos a continuación informa la UNCTAD que el endeudamiento de los países periféricos ha aumentado de 12.000.000.000 de dólares en 1970 a la cifra de 200.000.000.000 (doscientos mil millones) de dólares en 1977. El Excelsior, 6 de septiembre (1977), p. 27-A, col. 6.
- (28) Cfr., Bol. CELAM, 116 (1977) pp. 13-21.
- (29) Ibid., p. 15.
- (30) Ibid., 118 (1977), p. 5.
- (31) Ibid., 117 (1977), p. 9.
- (32) Ibid., 114 (1977), p. 10.
- (33) Ibid., p. 14.
- (34) El mismo presidente del Sedac (Episcopado Centroamericano) durante la reunión llevada a efecto entre el 23 y 24 de junio de 1977 declara: "Lamentamos profundamente, que para silenciar a quienes con fidelidad a Cristo y al Evangelio realizan su compromiso en el campo social, se recurra al fácil expediente de tildarlos de comunistas, subversivos y seguidores de doctrinas exóticas". (Bol. CEIAM, 117 (1977), p. 12, col. a).
- (35) Excelsior, 11 de septiembre (1976), p. 3 A.
- (36) Excelsior, 7 de octubre (1976), p. 12 A. Cfr. "Las fuerzas armadas y el cristianismo en algunos países de América latina", en Mensaje 259 (1977), pp. 267-273.
- (37) Excelsior, 28 de noviembre (1976), p. 10 A.
- (38) Excelsior, 2 de julio (1978), p. 23 A.
- (39) Theotônio dos Santos, Socialismo o fascismo, p. 82. Véase A. Cavalla - I. Chateaus, La geopolítica y el fascismo dependiente, Casa de Chile, México, 1978.

- (40) Cfr., "De la Iglesia del retorno a la Iglesia del servicio", en Mensaje (1975, pp. 17-29.
- (41) ICI 428 (1973), n. 27.
- (42) ICI 426 (1973), n. 7.
- (43) Boletín CELAM 53-54 (1972), n. 6.
- (44) Ibid., 66-67 (1973), n. 2.
- (45) Ibid., 69 (1973), n. 9.
- (46) Colaboración intraeclesial, CELAM, Bogotá, n. 103.
- (47) Ibid., n. 109.
- (48) Ibid., n. 120.
- (49) Ibid., 81 (1974), n. 5.
- (50) Ibid., 83 (1974), n. 6. Véase Ibid., 80 (1974), pp. 2-5.
- (51) Ibid., 83 (1974), n. 6.
- (52) Véase Mensaje (1975, pp. 49-54; CELAM, Evangelización desafío de la Iglesia, Bogotá, 1976, excelente material.
- (53) Véaselo en Mensaje 234 (1974), n. 591.
- (54) The Gospel of Peace, ed. I. Gremillion, n. 543.
- (55) "Autocrítica y disenso", en Marcha 1674 (1974), n. 11.
- (56) "Una desmovilización imposible", en Marcha 1676 (1974), n. 10.
- (57) Ibid., n. 10.
- (58) Ibid.
- (59) CELAM. Evangelización desafío a la Iglesia, n. 115.
- (60) Ibid., n. 118.
- (61) Ibid., n. 392.
- (62) Mensaje 234 (1974), n. 592.
- (63) ICI 519 (1977), n. 12.
- (64) Excelsior, 7 de octubre (1977), n. 2 A.
- (65) Ibid.
- (66) Ibid.
- (67) Ibid.
- (68) Excelsior, 8 de octubre (1977), n. 3 A.
- (69) Ibid., 14 de octubre (1977), n. 4 A.
- (70) Ibid., 27 de octubre (1977), n. 3 A.
- (71) Ibid.
- (72) Ibid., 30 de octubre (1977), n. 2 A.
- (73) Ibid., 9 de octubre (1977), n. 2 A.
- (74) ICI 461 (1974), n. 29. Cfr. Mensaje 1972, pp. 535-538; SIC 371 (1975): "Los jesuitas se evalúan", por Alberto Micheo; ICI 477 (1975), n. 29.
- (75) Alberio Micheo, art. cit.
- (76) Excelsior, 16 de enero (1977), n. 2 A.
- (77) Cfr. Mensaje 262 (1977), pp. 524-525; ICI 592 (1977), pp. 35-36.
- (78) Excelsior, 19 de julio (1977), n. 3 A.
- (79) Ibid., 21 de julio (1977), n. 3 A.
- (80) Ibid., 9 de diciembre (1976), n. 2 A.
- (81) Ibid.

- (82) ICI 427 (1973), n. 9.
- (83) ICI 428 (1973), n. 27.
- (84) ICI 433 (1973), n. 8-9.
- (85) Ibid., n. 28.
- (86) Ibid., 479 (1975), n. 28.
- (87) Ibid., 478 (1975), n. 27.
- (88) Ibid., 484 (1975), n. 26.
- (89) Ibid., 479 (1975), n. 26.
- (90) Ibid., 480 (1975), n. 3.
- (91) Ibid., 483 (1975), n. 31.
- (92) Ibid., 490 (1975), n. 8.
- (93) Excelsior, Diorama, 25 de abril (1976), n. 1.
- (94) Véase mi obra Relicón, pp. 267 ss.
- (95) Excelsior, 18 de mayo (1976), n. 2 A.
- (96) Ibid.
- (97) Ibid., 2 de junio (1976), n. 2 A.
- (98) Ibid.
- (99) Ibid., 23 de junio (1978), n. 2 A.
- (100) Cfr., Boletín CELAM 47 (1971), n. 14.
- (101) ICI 481 (1975), n. 10.
- (102) Ibid., n. 11-24.
- (103) Febrero (1977), n. 12.
- (104) Ibid.
- (105) Ibid.
- (106) ICI 517 (1977), n. 19-21
- (107) ICI 516 (1977), n. 26.
- (108) Cfr., The Observer (Londres), 24 de marzo de 1973;  
ICI 431 (1973), n. 22. The Tablet lanzó la gran polémica en torno a Benelli.
- (109) ICI 388 (1971), n. 17. Cfr. Noticias Aliadas 21. (1971), n. 12.
- (110) Ibid., n. 19.
- (111) ICI 371 (1970), n. 13.
- (112) Ibid.
- (113) Ibid., n. 13.
- (114) ICI 389 (1971), n. 7.
- (115) Véase n.e. Boletín CELAM 74 (1973), n. 12-13.
- (116) Marcha, 30 de mayo (1969), n. 15.
- (117) Ibid.. Cfr. Vispera II (19 ), n. 28.
- (118) Véanse los comentarios que sobre la cuestión informó ICI 511 (1977), n. 14-15. Parece que se recibieron unos 750 millones de libras en tiempos de León XIII, de parte del gobierno italiano por el Piemonte, en el acuerdo de Ietrán de 1929. El primer administrador fué Bernardino Nocara, que invirtió ese dinero en ferrocarriles franceses, compañías de electricidad, inmuebles, etc. Un antiguo banquero Massimo Spada calcula el capital en 350 mil millones de liras; el Time Magazine en un billón, y Nimo Lo Bello en 8 bi-

... millones. El Osservatore Romano del 22 de julio de 1970 indica que la cantidad no llega a la centésima parte. Vagnozzi reconoce que en 1975 son unos 70 mil millones de liras. La administración especial de los bienes de la Santa Sede se debe agregar el Instituto para las obras de la religión, cuyo presidente es el americano Mons. Paul Marcinkus. Estas dos instituciones funcionan en el mundo capitalista como cualquier sociedad anónima. Mons. Vagnozzi explica: "Cuando el Papa dice que tenemos necesidad de más dinero y que somos una Iglesia pobre, esto significa para nosotros que es necesario mejorar el rendimiento de nuestras inversiones, y en especial la seguridad, sobre todo en este período de dificultad monetaria" (n.14). Hay capital en Suiza, Estados Unidos, Alemania. En 1967 Mons. Preti indica que sólo en Italia había un beneficio de 3.260 millones de liras al año. Hay fondos en la General Motors, Shell, Gulf Oil, IBM, etc. Es verdad, por ejemplo, que 45 millones de dólares anuales se gastan en los países de misión y como hemos visto, hay más de 3.000 empleados en la Santa Sede, con 1.000 jubilados, 80 nunciaturas, observatorios, bibliotecas, museos, etc. Cfr. Lumière et vie, 129/130.

- (119) ICI 518 (1977), n. 19.
- (120) ICI 393 (1971), n. 28. Cfr., Visnera 13 (19...), n.35; Ecclesia 1519 (1970), n. 23.
- (121) Noticias Aliadas 68 (1970), n. 11.
- (122) ICI 401 (1972), n. 19.
- (123) "Medellín: problema de interpretación", en Mensaje 222 (1973), pp. 448-451.
- (124) Boletín CELAM 87/88 (1974), n. 8. Cfr. ICI 351 (1970), n. 14. La XII reunión fué de mayo de 1971 en San José, del 9 al 15 (CIAR enero (1971), n. 5).
- (125) Boletín CELAM 44 (1971), pp. 6-7.
- (126) Boletín CELAM 61 (1972), n. 4.
- (127) Boletín CELAM 62 (1972), n. 9.
- (128) Uno más Uno (México), 26 de diciembre (1977), n. 3. Y el texto sigue diciendo: "Cuán viva es en América latina la conciencia de los daños que le son infringidos a sus pueblos y a su Iglesia en su lucha por un camino inderendiente hacia la autodeterminación libre, a través de esta agitación militante, lo muestra en escrito de protesta de un grupo de "Sacerdotes para América Latina" (SAL), dirigido entre otros al Cardenal Marty de París, al General de los Jesuitas P. Arrune y al presidente del CELAM. En ese escrito se dice en relación a Vekemans: "Graves son también las consecuencias de sus publicaciones que, bajo el manto de cien-

tificidad y cristianismo, se pasar como instrumentos de cambio y liberación... Además Roger Vekemans ha mostrado el más grande desprecio por los pueblos de América latina, sus valores y sus posibilidades, como lo muestra una carta enviada algunos años atrás por él a la Universidad de Lovaina". (Bogotá, 24 septiembre 1975).

- (129) F. Hengsbach - A. Rauscher - A. López Trujillo - R. Vekemans - W. Weber, Kirche und Befreiung, Pattloch, Aschaffenburg, 1975, pp. 142-143.
- (130) Todas las negrillas son del autor. Sobre la crítica a Vekemans al número 115 de Mensaje, véase H. Borrat en la revista Cristianismo y Sociedad, 7; Paz e Terra 4.
- (131) "Las éocas", en Visera 6 (1968), n. 81.
- (132) Ibid., n. 86.
- (133) Cfr., Marcha 1626, enero (1973), pp. 20 ss: 1627 (1973), pp. 19 ss.; 1628 (1973), pp. 10-11; reproducidas en H. Borrat - A. Büntig, El imperio y las Iglesias, Guadalupe, Buenos Aires, 1973.
- (134) Opicit, pp. 133-134.
- (135) Citado por Borrat, Marcha 1626, p. 21.
- (136) ICI 477 (1975), pp. 10-18; Cfr. SIC 382 (1976).
- (137) Ibid., n. 13.
- (138) Time, 30 de noviembre (1974).
- (139) Documento 13, Serie 3, 1971, n. 12.
- (140) CENCOS 43 (1972), n. 8; frase conclusiva del proyecto presentado a Adveniat para recibir fondos para investigar la crítica a la teología de la liberación.
- (141) Cfr., Noticias Aliadas 37 (1975), n. 1.
- (142) Págs. 5-26. El segundo artículo es una crítica al documento preparado por "Justicia y Paz" en Roma sobre "La Justicia en el mundo". ¡Todo concuerda!
- (143) Art. cit.
- (144) Proceso, 5 de julio (1978), n. 47.
- (145) Boletín CELAM 34 (1970), n. 1. En esta reunión asistieron el card. S. Baggio, Mons. P. Muñoz Vega, etc.
- (146) Boletín CELAM 36 (1970), n. 5.
- (147) Proceso cit.
- (148) ICI 512 (1977), n. 15.
- (149) ICI 393 (1971), n. 27.
- (150) Ibid.
- (151) Boletín CELAM 61 (1972), n. 4.
- (152) Ibid. 60 (1972), n. 8.
- (153) "La Asamblea de Sucre", en Marcha 1620 (1972), n. 10. Cfr. ICI 435 (1973), n. 27. Cfr. Boletín CELAM 65 (1973), n. 6; 66/67 (1973), n. 5.
- (154) ICI 428 (1973), n. 12.

- (155) 15 de noviembre (1972), n. 9.
- (156) Marcha 1619, noviembre 17 (1972), n. 15, en artículo titulado: "La ofensiva contra Galilea".
- (157) Marcha 1620 (1972), art. cit. "La Asamblea de Sucre".
- (158) Artículo citado. El Memorandum continúa: "2. "El círculo de Estudios Iglesia y Liberación latinoamericano y de habla alemana", surgió -según una comunicación de prensa de obispo Hengsbach- en el curso del año 1975. La decisión de su fundación fué tomada en un encuentro del presidente de Adveniat, obispo Hengsbach, con un grupo de obispos y teólogos latinoamericanos en febrero de 1973 en Bogotá. Hasta aquí el círculo de estudios ha sesionado en octubre de 1973, en junio 1974 y en abril 1975 en Muhlheim/Ruhr." (KNA Nr. 53, 4 marzo 1976). De estos encuentros han resultado hasta aquí cuatro publicaciones, en las que aparecen como grupo editor: P. Hengsbach, A. López Trujillo, L. Bossle, A. Rauscher y W. Weber. 3. Este círculo de estudios organizó un costoso Coloquium en Roma, del 2 al 6 de marzo de 1976, bajo la dirección de los obispos Hengsbach y López Trujillo, financiado en gran parte con medios que la Iglesia alemana había proporcionado. Entre los expositores principales de la jornada se contaban, junto a los directores, Castellón, Vekemans, Rauscher y Weber. Entre los participantes y observadores se encontraban numerosos representantes de organismos dirigentes del catolicismo alemán. Una documentación editada por el Centro Oecuménique de Liaisons Internationales, París 1976, entrega una visión sobre la composición del Coloquium, los temas de la jornada y las exposiciones. Dado que aún no existe un informe alemán de la jornada, tomamos nuestras referencias principalmente de esa documentación. La jornada se había puesto como meta "impedir toda reinterpretación de la fe cristiana en un programa social o político". (KNA Nr. 53, 4 marzo 1976). Se declaró como enemigos principales a la Teología de la Liberación y al movimiento cercano a ella, "Cristianos por el Socialismo", a ambos se les reprochaba haberse apropiado de un análisis marxista de la sociedad y haber contribuido con ello a socavar la fe. Quién hubiese supuesto aún en el tema de la jornada -"La Misión de la Iglesia: entre esperanza cristiana y secularizada" - una referencia a una confrontación argumentativa, fué desilusionado por las colaboraciones expuestas de manera agresiva y reiteradamente difamante. En un informe de alrededor de 80 páginas sobre la propaganda mundial de la Teología de la Liberación, R. Ve-

kemans entrega, en la parte 2, C de su presentación, la siguiente caracterización: "La expansión actual (de la Teología de la Liberación) ocurre por contagio, en el cual se multiplican los portadores del bacilo". Dado ese tipo de trato con adversarios teológicos, es comprensible cuando G. Casalis escribe: "Todo esto está al servicio de una única tesis, de un slogan que se repite siempre: Teología de la Liberación y Cristianos por el socialismo son aliados del enemigo y sus mejores agentes para la infiltración del "mundo libre". El bacilo y sus portadores deben ser destruidos antes que hayan contagiado todo. Este llamado a la instancia secular debería ser atendido prontamente". (IDOC, New Series, Bulletin, Nr. 1-2, Roma 1977). Cuan contaminado está entretanto el lenguaje mismo de la confrontación y cuan contagiosamente opera, lo muestra el prólogo de W. Weber al libro "Irrwege des religiöse Sozialismus" (extravíos del socialismo religioso) (1977), donde él, tomando la forma de expresión de Vekemans, propone una comparación entre socialismo religioso y cristianos por el socialismo: "El socialismo religioso estaba orientado tanto a la crítica de la Iglesia como a la de la sociedad. Lo mismo vale para los cristianos por el socialismo que, partiendo de Chile al comienzo de los años setenta, han implantado entretanto metástasis en numerosas partes del mundo." (p. 8). Al tiempo que en esa jornada se inculca reiteradamente a los teólogos críticos en Europa, y en especial a la Teología Política, por el surgimiento de la Teología de la Liberación -señalando que representantes influyentes de la misma Teología de la Liberación llegaron a América latina desde Europa-, Monseñor Castrillón recomienda por su parte otra cooperación: "entre la sólida teología de Europa y la vitalidad pastoral de América latina" (KNA Nr. 54, 5 marzo 1976). Después del congreso en Roma queda la impresión que se confunde teología sólida con calumnias a la Teología de la Liberación y pastoral viva con lucha contra comunidades y movimientos comprometidos socialmente."

- (159) Kirche und Befreiung, cit. supra, pp. 27-28.
- (160) Utonie der Befreiung, Pattloch, Aschaffenburg, 1976, p. 10, frutos del grupo "Iglesia y Liberación", en la que participan: Hengsbach, López Trujillo, Vekemans y también Renato Poblete, "simpatizante profesor jesuita" (dice L. Bossle, p. 7.).
- (161) Art-ículo citado.

- (162) Facio, Proceso (1978), p. 1.
- (163) El viaje de Franz J. Strauss a Chile es un caso notable de contacto de la DC alemana con el neofascismo. Cfr. "Strauss sympathisiert mit Terroregime", en Lateinamerika Dokumentation (Essen), con amplia documentación de sus contactos con Pinochet.
- (164) Iglesia popular, Ed. Paulinas, Bogotá, 1977, pp. 63 ss.
- (165) Véase la crítica de F. Hinkelammert, Las armas ideológicas de la muerte, pp. 129-55.
- (166) Cfr. Noticias Aliadas 22 (1975), pp. 9-10; Boletín CELAM 79 (1974), pp. 1-2; 102 (1976), pp. 6-7.
- (167) Boletín CELAM 84 (1974), p. 11.
- (168) En Rev. cit. 1 (1972), p. 11 ¿Liberación o liberación? Ed. Paulina, Bogotá, 1975, pp. 23-24; cfr. Conversiones de Toledo, Teología de la liberación, Ed. Aldecoa, Burgos, 1974, p. 317. Véase la crítica de Hinkelammert, op. cit., pp. 203 ss. Comparense estas páginas con los números 645-657, del Documento preparatorio para Puebla.
- (169) ¿Liberación o revolución? p. 63. El Documento preparatorio de Puebla dice: "La Iglesia asume todas estas figuras y niveles de pobreza" (n. 654).
- (170) Ed. Paulinas, Bogotá, 1976, p. 38.
- (171) La ideología dominante, Siglo XXI, 1975, p. 93.
- (172) Teología de la liberación, cit. supra. donde participó Yves Congar sin saber la significación de su presencia. El reciente apoyo al "Espíritu de Medellín" ("... como era de suponer la reacción se hizo sentir y la represión se ejerció duramente"; "A nuestros hermanos", Pentecostés 1978, en Páginas 16/17 (1978), p. 100) por parte de Congar muestra la instrumentación que se hizo de su persona.
- (173) CELAM, Bogotá, 1974.
- (174) CELAM, Bogotá 1974, donde se destaca el ataque a la Teología de la liberación desde la exégesis (P. Jorge Mejía) y desde la teología: "Tentaciones de la teología de la liberación" (B. Kloppenburg).
- (175) CELAM, Bogotá, 1976. Mons. López Trujillo se pregunta: "¿Por qué se ha elegido como tema el desarrollo y no la liberación?.. El término desarrollo responde mejor al sentido preciso de nuestra reunión en orden a la búsqueda de criterios para responder desde nuestros organismos eclesiales a las exigencias de una auténtica promoción humana" (pp. 12-13). En 1968 Gustavo Gutiérrez se preguntaba al revés y respondía lo contrario: "¿Por qué hablaremos de liberación y no de desarrollo?" ¿Han pasado siete años en vano?
- (176) CELAM, Bogotá, 1976. P. Bigó, Alfonso Gregory y R. Po-

- blete fungen como científicos sociales; Javier Lozano Barragán entre los teólogos y vemos que participa también R. Vekemans.
- (177) CELAM, Bogotá, 1977. El grupo es ya más "selecto"; asiste de nuevo R. Vekemans (pp. 269-319), Methol Ferré (pp. 207-243) y Complin (pp. 163-206).
- (178) CELAM, Bogotá, 1973.
- (179) Op. cit., p. 33.
- (180) En Stimme der Zeit (1976), p. 475. Porper termina su obra diciendo: "En lugar de pasar como profetas debemos convertirnos en forjadores de nuestro destino" (capitalista) (trad. castellana, Paidós, Buenos Aires t. II, 1967, p. 400).
- (181) Utopía der Befreiung, ed. cit., p. 9: Guzmán Carriquiry escribe: "La opción socialista sólo se puede proclamar en general en la utopía sin historia" (Bol. CELAM 95 (1975), p. 5). ¿Por qué?
- (182) Ibid., p. 102.
- (183) F. Hinkelammert, op. cit., p. 195.
- (184) Cfr., Noticias Aliadas 20 mayo (1973), pp. 1-2.
- (185) Boletín CELAM 87/88 (1974), p. 8.
- (186) Ibid., 94 (1975), pp. 6-7. Se ocupan igualmente de "Derechos humanos".
- (187) Ibid., 99 (1975), pp. 1-3.
- (188) Ibid., 102 (1976), p. 5.
- (189) R. Roncagliolo - F. Reyes Matta, Iglesia, prensa y militares. El caso Riobamba, ILET, México, 1978.
- (190) Carlos González (Talca), Fernando Aristía (Copiapó), Enrique Alvear (Auxiliar de Santiago de Chile), Antonio B. Fragozo (Crateus), Cándido Padin (Baurú), Víctor Garaygorbil (Los Ríos, Ecuador), Ramón Bogarín (San Juan, Paraguay), Vicente Zazpe (Santa Fe), Leónidas Proaño (Riobamba), Mariano Parra León (Cumaná), Samuel Ruiz (Chiapas), José R. Rovalo (Zacatecas), Sergio Méndez Arceo (Cuernavaca), Roberto Sánchez (Santa Fe, USA), Patricio Flores (San Antonio USA), Gilberto Chavez (San Diego USA), Juan Arzube (Los Angeles USA). Cfr. Boletín CELAM 109 (1976), pp. 9 ss.
- (191) Iglesia, prensa y militares, p. 91.
- (192) Ibid., pp. 169-170.
- (193) Nueva (Quito) 33, septiembre (1976), pp. 33-34. Sobre este Documento véase Noticias Aliadas 5 (1976), pp. 1-2; NADOC 400 (1975)
- (194) Boletín CELAM 94 (1975), p. 7.
- (195) Ibid., 107 (1976), p. 7.