

La Iglesia Brasileña y la apertura 1974-1985*Ralph Della Cava*

La narración definitiva del papel de la Iglesia Católica Romana en el proceso de apertura desarrollado a través de una década (1974-1984), y que acaba de cerrarse en Brasil, probablemente requerirá otra década para ser escrita (1). Sin embargo, el relato en sus líneas generales está comenzando ahora a emerger y éste es un intento de esbozarlo.

Pero este esbozo no carece de propósito. Por un lado intenta subrayar el carácter altamente "coyuntural" de la Iglesia brasileña para hacer retornar a Brasil a las "reglas de la ley". Como ese esfuerzo fracasó en los años setenta, tanto la prensa como los partidarios de la iglesia y los protagonistas tendieron a exagerar la participación del catolicismo (en contraposición con la de otras instituciones), a no reparar en sus divisiones internas (las cuales han vuelto otra vez al primer plano) y finalmente a prestar escasa atención a los intereses institucionales permanentes de la Iglesia como un factor en su reciente actividad "política".

Por otro lado, ocuparse del rol de la Iglesia en la apertura también nos obliga a examinar sin sentimentalismos la cuestión de la "permanencia" de los grupos de base de la Iglesia, las mundialmente renombradas comunidades eclesiales de base (CEB). A través de unas 80.000 CEB organizadas a lo largo y a lo ancho del país, la jerarquía brasileña (358 obispos, después del Episcopado italiano, el más grande del mundo católico) ha emergido de esta década como uno de los más importantes "voceros" de las clases mas bajas de la nación. Además, desde el punto de vista de la Iglesia, las CEB han surgido tanto como una forma alternativa de organización del culto cuanto como escuelas para educar al explotado en sus inalienables derechos humanos. Finalmente, a partir de la experiencia de la CEB (y de otras estructuras auxiliares relacionadas con la Iglesia, como la Comisión de Pastoral de la tierra) ha surgido una poderosa crítica popular al capitalismo brasileño e igualmente una defensa vigorosa de un nuevo orden socialista. Consecuentemente, la permanencia de las CEB no es una cuestión meramente académica o eclesiástica, sino que tiene además una gran importancia política.

Este ensayo se focaliza en el carácter eminentemente coyuntural del papel de la Iglesia en la apertura. Un ensayo subsecuente explora la durabilidad de las CEB.

Desde el golpe militar de 1964 hasta la inauguración de la Nueva República en 1985, la interacción de la Iglesia con la sociedad brasileña puede ser mejor comprendida dividiendo al período en cuatro distintos momentos históricos.

El primero se extiende desde el golpe de 1964 hasta los ascensos simultáneos en 1968-1969 de militares de la "línea dura" al comando superior de las fuerzas armadas y a la presidencia de la República.

En este período, las diferencias políticas e ideológicas que habían dividido a los laicos católicos, al clero y al episcopado durante la década previa entre "progresistas" y "conservadores" continuaron prevaleciendo. Los conservadores tuvieron un gran éxito tanto con la elección de sus candidatos para el X Secretariado de la Conferencia Nacional de Obispos del Brasil (cuya sigla portuguesa es CNBB) en 1965 como con el fuerte apoyo exhibido por la Santa Sede a su posición.

Este desarrollo en gran manera facilitó la purga estatal de militantes jóvenes, entre ellos casi todos los católicos identificados con las estructuras para-eclesiales de la iglesia tales como la Juventud de Estudiantes Católicos, la Juventud de Estudiantes Universitarios Católicos y la Juventud Obrera Católica (respectivamente JEC, JUC y JOC). Un cambio en la política internacional de la iglesia dirigido a la desmovilización del Apostolado laico precipitó adicionalmente su desaparición. Por 1968, el más innovador experimento católico desde los sacerdotes obreros franceses tuvo forzosamente que detenerse. De aquí en más, solo el episcopado podía hablar por la Iglesia; en materia política, ambos, clero y laicado fueron mandados a guardar sus lenguas.

Pero a diferencia de una parte de los laicos (la cual era entonces indiferente a la religión, o estaba exilada, encarcelada o forzada a ocultarse por la represión), el clero brasileño (sacerdotes y monjas) salió a las calles contra las acciones arbitrarias del régimen. Ellos no ahorraron críticas hacia los obispos que prefirieron callar en estas cuestiones o que en estos temas propios de la Iglesia fueron lentos en favorecer los vientos de cambio que soplaban desde el Tiber a partir de la finalización del Concilio II (1962-65). En una

variedad de temas (desde el celibato hasta la planificación familiar, desde la democratización de los sacramentos hasta la elección de los obispos), el episcopado se mostró intransigente.

Los sacerdotes, históricamente escasos, pidieron en masa su reducción al estado laical. Las monjas que superaban a los religiosos hombres en una proporción de cuatro a uno los siguieron en esa tendencia aunque en un porcentaje menor. Las vocaciones que momentáneamente habían florecido en las ramas especializadas de la Acción Católica (JEC, JUC y JOC) virtualmente desaparecieron, mientras los reemplazantes venidos desde Europa tardaron en llegar debido a que la "crisis sacerdotal" abarcó a la integridad de la iglesia Universal.

Esta declinación en los cuadros de ordenados y célibes —un fundamental impedimento estructural a la capacidad del Catolicismo de reproducirse institucionalmente y, como empresa religiosa, a mantener el ritmo con el crecimiento demográfico de Brasil— no pudo haber ocurrido en una coyuntura más inoportuna. En un par de años un nuevo boom industrial en San Pablo y la "conquista" económica en gran escala del vasto e inexplorado interior van a producir nuevas migraciones desde los tradicionales *hinterlands* católicos del Nordeste y Minas Gerais, de la misma manera que a fines de los años cuarenta las provocara la gran industrialización de San Pablo finalizada la Segunda Guerra Mundial.

En ambas instancias, esos trabajadores de origen rural y tradición católica fueron convertidos en gran número al pentecostalismo, a diversos cultos Afro-Brasileños y a otros cultos, en los arrabales de las grandes ciudades, y en las pequeñas pero crecientes ciudades de las grandes junglas.

El Pentecostalismo, especialmente, ha sido y sigue siendo hasta hoy quien conduce a punta de lanza contra el que fue una vez inexpugnable monopolio religioso del catolicismo. Abandonado por las élites de fines del siglo XIX, atraídas por la racionalidad positivista, y por la alta clase media, medio siglo después, atraídas por el marxismo y por talismanes consumistas, la Iglesia, en esta última mitad del siglo veinte, ha sido también "evacuada", incluso en más alta proporción, por los trabajadores de la ciudad y el campo hacia el Pentecostalismo.

Cuando este primer periodo se acercaba a su cierre, una jerarquía conservadora solícita a las promesas de los militares de acceder eventual mente a las demandas civiles de restauración democrática, encuentra en el Pentecostalismo el desafío de una emergente "religión del pueblo" y lo enfrenta con un reducido clero, con laicos poco organizados y sin medios efectivos para reclutar a nadie más.

Una "guerra civil" abre el segundo período en 1968-1969. Una campaña por los derechos humanos instituida en 1973 por varias denominaciones cristianas (excepto los pentecostalistas) se ocupó de cerrarlo.

La guerra "civil" inicialmente orientó a las fuerzas armadas contra el movimiento de guerrilla urbana, una verdadera "Cruzada de los Niños" compuesta por estudiantes secundarios y universitarios y liderada por disidentes del comunismo y de otros partidos marxistas. Luego, los generales también consideraron a la Iglesia como un enemigo. En mayo de 1969, un crítico sacerdote del Nordeste, calumniado por su asociación con un viejo oponente del régimen, Dom Helder Câmara, Arzobispo de Olinda y Arrecife, fue asesinado por agentes del régimen a causa de sus actividades políticas no violentas entre los estudiantes, siempre sospechosos. Como respuesta, la Iglesia hizo de él su primer mártir de la represión.

El martirio habló más elocuentemente que todas las resoluciones adoptadas por la Segunda Conferencia de Obispos de América Latina celebrada en Medellín (Colombia) en el octubre previo (1968) en un monumental esfuerzo por "trasladar" las enseñanzas del Concilio Vaticano II a las realidades de este Tercer Mundo (donde al finalizar este siglo se encontrarán 3 de cada 5 católicos). Las denuncias de los obispos sobre la violencia institucionalizada, su compromiso de "ser uno con el pobre" y su implícito "mea culpa" por cuatro siglos de alianza con las clases dominantes que había sido preparada por los teólogos e intelectuales de la Iglesia, fue abrazado entusiastamente por la mayoría de los obispos e incluso confirmado por el entonces Pablo VI.

En ese momento, Medellín era la "gracia salvadora" de la Iglesia Brasileña y, en realidad, del catolicismo en todas las otras naciones de América Latina donde el escándalo del régimen militar echó raíces impíamente en los años siguientes. Finalmente, el éxodo masivo de clero insatisfecho del sacerdocio se detuvo gradualmente, la preocupación acerca de las victorias pentecostales se cambió más provechosamente por la defensa de

la "integridad corporativa de la Iglesia contra los ataques de un régimen ilegal, y la hasta entonces bipolarizada conferencia de obispos (CNBB) convergió en una única defensa centrista de las libertades civiles y los derechos humanos. Pero este resultado solo se hace realidad al final de este período.

En los comienzos, la Iglesia del Nordeste brasileño, el área más empobrecida del país, parecía estar sola. Sus obispos fueron pioneros desde mediados de los años cincuenta en el planteo de nuevas formas de organización de la Iglesia; campañas de creciente concientización para la educación de adultos y las primeras movilizaciones de trabajadores rurales, significativas pese a ser eclesiásticamente controlados e ideológicamente anticomunistas.

Además, el incremento de la represión, simbolizado por el martirio de un joven sacerdote y el creciente empobrecimiento de los trabajadores del Nordeste a despecho del "boom económico" inducido por los militares a principios de los setenta, condujeron a la Iglesia regional a la acción. Documento tras documento denunciaron la falsedad de la propaganda del régimen, las arbitrarias alteraciones del sistema legal y el flagrante desprecio por las libertades civiles y los derechos humanos.

Llegando a fines de este segundo periodo, la Iglesia del sur industrializado apoyó decididamente la lucha de sus colegas nordestinos. Anteriormente, los obispos más importantes del sur habían tenido vacilaciones con respecto al régimen militar. A pesar de los reiterados motivos para condenar las violaciones de los militares contra los trabajadores (en 1968 la huelga de Osasco), y contra el clero y los agentes pastorales (en San Pablo en 1969 y 1971), la jerarquía conservadora ofreció ramas de olivo a los enemigos de la Iglesia y del pueblo².

Dos fechas marcan la reversión de esta política. En 1970, en una historia todavía no aclarada, La Comisión Pontificia para la Justicia y la Paz y más tarde el mismo Papa Pablo VI denunciaron la tortura en Brasil. Al año siguiente Dom Paulo Evaristo Arns recientemente nombrado Arzobispo de San Pablo, como cabeza de la arquidiócesis católica más grande del mundo, condenó públicamente la tortura de los militantes de la Iglesia en las prisiones de San Pablo, más específicamente en las celdas y cámaras de tortura del rápidamente conocido como infame Cuartel General del Segundo Cuerpo de Ejército en esa metrópoli³.

La suerte estaba echada.

Cuando se cierra este segundo periodo, la Iglesia brasileña como un todo se galvanizó en el liderazgo de una campaña mundial contra la tortura en Brasil. Ni siquiera los repetidos esfuerzos del régimen por etiquetar a los hombres de la Iglesia como subversivos y el fomentar a los grupos católicos ultraconservadores en sus irresponsables denuncias, en las que consideraban a sacerdotes y a obispos como comunistas, pudieron evitar que la CNBB constituyera un frente unido.

Es más, impulsada por la crítica de los nordestinos al "milagro económico", (alto crecimiento anual que implicaba la declinación del salario real y la represión laboral), la Iglesia del sur, especialmente en San Pablo, siguió a estas críticas y elevó sus protestas. Hacia fines de 1973, en ocasión del 25 aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos por las Naciones Unidas, las iglesias cristianas del Brasil, (con la excepción de los pentecostalistas, que son también vistos como competidores por las principales denominaciones, como los presbiterianos y metodistas), se lanzaron a una campaña nacional por los derechos humanos.

El primer paso colectivo en función de denegar la legitimidad del régimen había sido tomado. Es más, ante la ausencia de asociaciones voluntarias viables o de partidos políticos, las iglesias en general, y la católica en particular, devinieron como la principal fuerza de oposición al régimen militar. En el caso de la católica, ninguna otra institución excepto la militar, contaba con una red de cuadros a nivel nacional, con un sistema de comunicaciones (aunque solo fuera puerta a puerta) que funcionaba a despecho de la censura y, a diferencia de los militares, con una organización a nivel mundial en la cual podía buscar apoyo y lograr repercusión internacional.

Cuando la Iglesia comandaba la oposición al régimen, los últimos líderes militares (en la persona del presidente designado Ernesto Geisel) propusieron una "gradual y lenta" devolución del poder político a la sociedad civil. Se hizo referencia a la salida como a una "distensao" (reducción de tensiones), la política llevada adelante no tuvo en todo caso ni un cronograma ni un programa.

Estos anuncios de fines de 1973 y principios de 1974 abren el tercer período, el cual puede ser cerrado en 1978 cuando los trabajadores automotrices, con la simpatía de algunos sectores de las clases media y alta, desataron las primeras huelgas en una

década y señalaron la profundidad del descontento al cual la sociedad como un todo había sido conducida y la potencial fragilidad del régimen militar.

Hay consenso en la actualidad de que la política de distensión se originó dentro del campo militar con el primario, sino exclusivo propósito, de refrenar a una minoritaria "línea dura" dentro de las fuerzas armadas. Inicialmente compuesta por conservadores ideológicamente intransigentes, la "línea dura" sumaba entonces tanto a oficiales que habían combatido activamente a las guerrillas urbanas y rurales como a aquellos que habían llegado a controlar una agencia nacional de inteligencia expandida con gran rapidez y amplitud (la SNI o Servicio Nacional de Informaciones). En ningún momento esta política o sus subsecuentes modificaciones intentaron en realidad devolver el brazo ejecutivo del gobierno al régimen civil antes de la década del 90. En una palabra, la distensión (que después de 1978 pasó a llamarse apertura por razones explicadas más adelante) fue en efecto una política propulsada por fracciones internas militares con la intención de asegurar con maniobras políticas la larga duración del régimen militar⁴.

Ciertamente, fue la reacción de la "línea dura" ante su evidente pérdida de poder la que disparó la sobreviniente erupción de actos ilegales de terrorismo perpetrados, ésto ahora es evidente, con el conocimiento o la ilegal colaboración de la SNI contra la Iglesia, la Asociación Abogados (OAB), las asociaciones de periodistas, los centros de investigación (como el CEBRAP de San Pablo) y actos desesperados de carnicería sin precedentes, incluso contra la "élite" de la ciudadanía, los militares moderados repitieron el intento de preservar algo de la disciplina militar y su propia continuidad en el poder. Ellos hicieron tácitamente alianzas y relucientemente concesiones a los sectores de clase media y alta de la sociedad brasileña. Hacia mediados de los setenta, estos sectores comenzaron a referirse a si mismos como "sociedad civil" y a sus esfuerzos por adquirir mínimas libertades ("abrir espacios") .

Durante nuestro periodo, no hubo una sola "línea de avance" de desarrollo, sino más bien un zig zag de confrontaciones y fricciones, avances y retrocesos. Realmente, las sorprendentes victorias electorales de la oposición en 1974 y 1978, unida pese a las diferencias en torno al liderazgo del único partido de la oposición autorizado, el MBD (Movimiento Democrático Brasileiro), fueron contestadas por la manipulación por parte del régimen de las reglas electorales.

Leyes especiales fueron decretadas sucesivamente para darte al partido del gobierno la mayoría de los cargos electivos, incluso cuando este tenía solo una minoría del voto popular.

Ese voto fue muy sólido contra el régimen en San Pablo. Allí algunos industriales pro-gubernamentales comenzaron entonces a abandonar el barco protestando contra el creciente control estatal sobre la economía (denunciado como "estatizacão"), y la relación del régimen (de subsidios y favores) con las multinacionales. La corrupción a gran escala entre la mayoría de los funcionarios, quienes se habían hecho cargo del poder precisamente para acabar con la corrupción, le dio un mal nombre a las grandes firmas. Grandes contingentes de la clase media estaban desencantados, mientras el impacto de la crisis del petróleo de 1973 prometía solamente precios más altos y un rápido deterioro de los salarios. Al fin, San Pablo, el verdadero corazón de la nación brasileña y el epicentro de su expansión capitalista comenzó a enfermar tan mal como lo estaba el resto de este brutalmente explotado cuerpo político.

Contra este cuadro, la Iglesia fue llamada a levantarse y a jugar su más significativo papel de apertura. Ciertamente, no solo la personalidad de Dom Paulo Arns, cardenal desde 1973, ayudó para esto, también su impecable carácter, su agudeza política y coraje personal signó indeleblemente el futuro de la nación, también la iglesia en esa metrópoli comenzó a hablar para toda la Iglesia brasileña.

Las condiciones concretas que hicieron esto posible son analizadas más adelante. Pero el emerger simbólico de esta realidad y su repercusión política pueden ser mencionados ahora. La muerte bajo tortura de Vladimir Herzog, el periodista paulista, judío y allegado al comunismo, en octubre de 1975, fue para la sociedad civil la última prueba de la brutalidad del régimen. Un servicio ecuménico en la catedral de San Pablo representó el cerramiento de filas —más allá de partidos, religiones, razas y regiones— de la civilidad contra el barbarismo. La muerte cuatro meses más tarde bajo idénticas circunstancias del trabajador automotriz M. Fiel Filho dio el motivo y el pretexto a los militares moderados para moverse finalmente con la prontitud que ellos antes habían eludido contra los de la línea dura; la destitución del comandante de la segunda arma y su sustitución por un general leal al presidente Geisei subrayó este cambio⁵.

Desde el punto de vista de la sociedad civil, la Iglesia contaba ahora con el poder moral para servir como su representante. En la campaña contra la tortura, la recientemente creada Comisión de Paz y Justicia de la Arquidiócesis de San Pablo (PJC - SP) compartió esta tarea con el AOB. Al hacerlo, esto también devino en efecto en una gran fuerza nacional de la sociedad civil, (esto pese a que el cuartel general de la Comisión Nacional de Paz y Justicia estaba en Río de Janeiro, pero donde el conservador Cardenal Arzobispo, Dom Eugenio Sales, quién "dialogaba" con los generales como "un poder con otro", efectivamente la había amordazado). En esta defensa de las elecciones libres, el fin de la censura y la amnistía para los presos políticos, la iglesia en efecto dio legitimidad a las libertades civiles y a la democracia liberal. Su posición fue ahora la misma que la de las clases privilegiadas, ahora desencantadas, deseosas de hacer volver a Brasil a las reglas de la ley.

Pero era entre las clases menos privilegiadas que la Iglesia tenía más para ganar y más para perder. En los suburbios pobres (a veces llamados favelas), en los lejanos y violentos márgenes (o periferia) del gran San Pablo poblados por muchísimos desocupados y mal pagados migrantes del resto del país y en las ciudades satélites de los obreros industriales (como San Bernardo), la presencia de la Iglesia estaba siendo severamente desafiada por ideologías y credos competidores.

Entre los desocupados y mal pagados, casi todos católicos "históricos", el pentecostalismo y una variedad de religiones sincréticas afro-brasileñas, siendo la más significativa la umbanda, crecían con gran éxito a los comienzos de los setenta. La iglesia, encajonada por el inmovilismo de su estructura parroquial proveniente del medioevo europeo, no tenía ni las finanzas ni la mano de obra para guardar el ritmo (como su política desde los cuarenta lo había dictado). Entre los obreros industriales, el sindicalismo secular libre de la intervención gubernamental se imponía. En realidad, las sucesivas estrategias de la Iglesia desde los cincuenta por poner un pie en las fábricas había hecho poco o ningún adelanto (como la experiencia de los círculos obreros, la JOC, el Frente Nacional del trabajo y el "importado" experimento de los sacerdotes obreros en Osasco del que dan testimonio los padres franceses Domingos Barbé y Jean Wauther). En una observación general, el descontrolado crecimiento económico y el consecuente empobrecimiento de San Pablo, (reflejado en el estudio comisionado por el

P&JC - SP y entitulado: San Pablo: Crecimiento y Pobreza), meramente agravados durante (a década, realidades que habían persistido por más de un cuarto de siglo⁶.

Esto debe claramente ser situado junto a los esfuerzos "por ensayo y error" de catequesis entre 1969 y 1975 en el pico de la crisis de vocaciones y la disolución de las ramas de acción católica especializadas (JUC, JOC y JEC)⁷. En algunas partes del país y especialmente en el Nordeste, en todo caso, las CEB habían comenzado a echar raíces. El potencial de éstas como una nueva forma de estructura de Iglesia y método de evangelización fue gradualmente afirmado por dos "Encuentros Nacionales" convocados en Victoria (ES) en 1975 y 1976. Finalmente en 1976 y 1978, la Arquidiócesis de San Pablo adoptó respectivamente sus primer y segundo "Planes bianuales" en los cuales las "pastorales" (planes para la acción religiosa y social) dan prioridad a la promoción de las CEB entre los desocupados y trabajadores mal pagados de la periferia y entre los obreros sindicalizados de las ciudades satélite⁹.

Pero sea el que fuere el intento original de los planificadores eclesiásticos, las CEB adquirieron vida propia. En retrospectiva algunas razones ahora aparecen obvias, aunque no exhaustivas. El clero de San Pablo reclutado internacionalmente, inspirado por Medellín y frecuentemente acosado por el régimen, añoró un retorno a la fraternidad y a la igualdad del cristianismo primitivo. Sus cuadros laicos -mayoritariamente católicos, pero no pocos de ellos marxistas— venían con experiencias políticas previas, algunas veces clandestinas y con inquietudes políticas en buena medida bloqueadas por la pesada supervisión del régimen en otros "espacios sociales". Los teólogos de la liberación (cuyos primeros trabajos comienzan a aparecer recién a comienzos de los setenta) por su parte, encuentran fácil el bajar sus teologías a la tierra en la especificidad social de las CEB, mientras los pedagogos de la Iglesia, especialmente sintonizados con el idioma de la clase trabajadora, desarrollaron las técnicas de aplicación de la exégesis bíblica a los problemas sociales que los rodeaban. En un desarrollo paralelo (todavía por analizar) los intelectuales de la Iglesia "retrabajaron" completamente el campo de la "religión folk" (a veces llamada religiosidad popular o catolicismo popular); las creencias y prácticas de los iletrados antes condenadas como supersticiosas fueron ahora apreciadas como potenciales fuentes de formación personal y colectiva.¹⁰

Sin duda la receptividad del común y sufrido creyente a esta "revolución dentro de la Iglesia" fue en sí misma extraordinaria (desafortunadamente no tenemos casi testimonios escritos sobre este proceso). Pero antes de concluir la exposición de este período vale la pena mencionar brevemente tres factores que ayudan a explicar la rapidez con la que este "proceso" reunificó, renovó y relanzó a la institución y a sus seguidores en una largamente abierta trayectoria político-religiosa.¹¹

El primero y más importante, una nueva hegemonía, es decir, un nuevo grupo hegemónico, permítaseme llamarlo a falta de un mejor nombre "Iglesia del Pueblo" (Igreja do Povo), a través de una larga lucha, prevaleció dentro del catolicismo brasileño a principios de los años setenta.

En realidad, la verdadera historia de todo el período de postguerra con respecto a la religión y a la sociedad en Brasil es la historia de la lucha de este grupo. Así, antes de que esta historia pueda ser narrada -con nombres y documentos-, por fuerza nuestro relato debe

Tener en cuenta los registros institucionales y públicos y su lectura (necesariamente opacada y algunas veces distorsionada) de nuestros tiempos.¹²

Pero para nuestros propósitos aquí, la nueva hegemonía de la Iglesia del Pueblo es mejor entendida como sigue. Desde la década del 50, varias generaciones de activistas católicos -hombres y mujeres, laicos y clero, jerarquía y tropa— habían forjado una causa común lazos comunes. Como la misma Iglesia, estos cuadros son de carácter transnacional y realmente tienen existencia tanto en la Iglesia transnacional, como a través de una adaptación específica a las clases, regiones y etnias de la misma sociedad brasileña.

Estos cuadros transnacionales —fundados ideológicamente en la crítica del catolicismo liberal europeo a la autoridad y a la tradición en la Iglesia, y en la crítica tercermundista latinoamericana al capitalismo del subdesarrollo y a los excesos de poder del estado— son hoy directamente responsables de la postura progresista del catolicismo. El Concilio Vaticano II, Medellín y, en parte Puebla son su "obra". Así también, se puede decir, es su obra la Iglesia del Pueblo de Brasil en los años setenta.

La formación de estos cuadros (así como la lucha contra aquellos que tuvieron el poder en la Iglesia a través de toda la primera mitad de este siglo) todavía está por contarse.

Pero está claramente enlazada a institucionalmente identificares "movimientos, corrientes, fuerzas y escuelas" (como diría Raymond Williams) y puede ser con paciencia históricamente reconstruida. Entre las influencias más notorias deben señalarse a la Universidad Católica de Lovaina, y a (a generación de sacerdotes sociólogos formados allí, la creación de la JOC, JEC y JUC en Brasil y sus derivaciones y extensiones (como Acción Popular y el Movimiento de Educación de Base), a los dominicos instalados en San Pablo y en menor medida al centro Juan XXIII de los jesuitas en Río de Janeiro.¹⁴

Finalmente, el mismo conflicto se da en todos los niveles de la Iglesia (nacional y transnacionalmente, desde la base a la jerarquía) y a obispos, pastores y monjas, maestros de escuelas y agentes pastorales, sociólogos, economistas, cuentistas políticos e historiadores, periodistas y teólogos — en una palabra, a los "intelectuales orgánicos" del pensamiento gramsciano. A comienzos de los setenta, su lucha le otorgó a la Iglesia del Pueblo un ascendiente extraordinario al interior de toda la institución. Para el mundo externo también el compromiso de la Iglesia del Pueblo con los pobres y con un orden social más justo fueron percibidos, (o mal percibido?) como involucrando a toda la iglesia.

El segundo factor que llevó a la institución y a sus componentes a ponerse de acuerdo con tanta rapidez fue la inequívoca legitimación por parte de la CNBB del "proceso" que había comenzado a desenvolverse.¹⁵ Ya en 1970, una lista de candidatos más liberal (liberal: progresista en sentido americano. NT) tomó tanto los cargos como el diario control del Secretariado y de las comisiones permanentes. En agosto de 1973, la CNBB tomó la ofensiva con consideraciones acerca de la distensión y en marzo de 1974 envió los cuatro cardenales de Brasil a la asunción del General Geisel. El CNBB respondió a ataques contra clérigos (como Dom Helder o Dom Adriano Hypólito, el obispo del suburbio industrial de Río de Janeiro Nova Iguazú) y consecuentemente defendió la "autonomía" corporativa de la Iglesia con unánimes denuncias. Se contrarrestaron las medidas arbitrarias del régimen con la adhesión franca a los principios democráticos. En tiempo record la CNBB y sus asambleas anuales de los obispos de todo el país se transformaron en el órgano más escuchado en la lucha por la democracia. Cuatro consecutivos documentos entre julio del 74 y fines del 79 dan testimonio de esto.

Pero en las estructuras gobernantes de la Iglesia en su conjunto es donde la CNBB jugó un rol aún más sustancial e innovador: formalmente sancionó nuevas instituciones a través de las cuales los sectores de fieles con una visión crítica de la sociedad pudieron movilizarse contra la violencia, en su mayor parte descaradamente económica, del régimen.

Tres de estas instituciones merecen ser mencionadas aquí: el Consejo para la Misión Indígena (CIM1), establecido en 1972, el Primer Encuentro Intereclesiástico Nacional (en 1974), una deliberadamente "no oficial" estructura para reunir a los diversas CEBS con el fin de intercambiar experiencias; y finalmente la Comisión Pastoral de la Tierra (CPT), creada en 1975 y que igual que el CIM1 y el Encuentro Nacional fueron desde el comienzo autónomos de la CNBB, pero —a través de sus obispos, miembros y directivos— una entidad indisoluble de la misma CNBB.¹⁷

Las tres estructuras presentaban algunos rasgos en común: en general ellas tenían jurisdicción en las áreas de frontera del país donde la intervención capitalista bajo forma de corporaciones gubernamentales, empresas privadas y multinacionales avanzó salvajemente y sin limitaciones; ellos "hablaron por" comunidades locales de indios, jornaleros rurales, ocupantes y pequeños productores agrícolas cuyas vidas son diariamente maltratadas por el "progreso económico" y donde ni el gobierno (en la forma del Servicio Nacional Indígena o los sindicatos rurales) ni los partidos políticos habían encarado su defensa; finalmente, estas eran estructuras en las cuales los cuadros de la Iglesia (de los obispos a los laicos) genuinamente compartían las vidas y destinos de sus humildes componentes y exhibían un extraordinario coraje personal ante el diario peligro.¹⁸

De las tres, la CPT es la mas controvertida, quizás porque ésta es muy consistentemente militante tanto en sus ataques al régimen como en la defensa de los trabajadores rurales. Es también controvertida dentro de la iglesia y como tal es una metáfora de la "problemática" que rodea todos los emprendimientos de trabajo de base. ¿Todas estas nuevas estructuras, por ejemplo, son meramente nuevos instrumentos de la Iglesia para manipular estos espacios rurales (y en el caso de Brasil también indígenas) donde ella había tenido históricamente influencia?. ¿O sucede que estas nuevas organizaciones reflejan un genuino esfuerzo de la Iglesia para ponerse a tono con los dramáticos

cambios en las relaciones de clase que ahora están ocurriendo y que con el tiempo darán espacio a la conformación de más apropiados grupos de interés, como serían un partido de los trabajadores o una confederación de sindicatos rurales?.

Estas preguntas también a menudo están presentes en las frecuentes acusaciones conservadoras de que la Iglesia brasileña favorece solo a una clase, la de los "oprimidos" en detrimento de su misión universal ("policlasista"). Hay también en la base un debate en marcha entre los intelectuales de la iglesia acerca de si el "pueblo" es o no capaz de hallar su propio destino sin la mediación de una "vanguardia" (por lo general de clase media) de agentes pastorales. A este debate, precipitadamente denso solo después de 1980, será necesario retornar. Tampoco es irrelevante para el tercer y último factor que impulsa a la unión de la institución con sus miembros.

Ese factor es la emergencia de nuevos movimientos sociales seculares en las clases populares de San Pablo entre 1973 y 1978. Estos tomaron varias formas --desde clubes de madres o grupos de jóvenes, desde centros guarderías o asociaciones por el costo de vida. Pero más allá de sus finalidades particulares, en cada una de ellas "el papel jugado por la iglesia fue central y directo".²⁰ Para los de afuera, el exacto cuerpo de relaciones ha permanecido confuso. Un estudio actualmente en marcha podrá en breve clarificar ese nexo.²¹

Pero estos movimientos populares, al igual que la CPT y las CEB, formulan interrogantes acerca de la organización de las bases similares a la "problemática" mencionada anteriormente. Principalmente, ellos formulan un fundamental interrogante político: estos movimientos que surgieron de campañas locales y específicas (para pavimentar calles, construir cloacas, nuevas escuelas, etc.) y geográficamente delimitados a una u otra zona de la periferia, ¿podrán resistir el retorno a la política electoral o la necesidad de organizaciones de alcance nacional tales como los partidos y los sindicatos?. Aún más, ¿podría la experiencia participativa que se había hecho necesaria por los excesos del régimen (contra las libertades) y las injusticias (contra el bienestar popular) finalmente transformar los elitismos políticos (ya sean civiles o militares) en una política verdaderamente democrática?, ¿en una praxis realmente democrática?.

Para la Iglesia, esta cuestión política debería haber probado por si misma ser nada menos que "subversiva". Si verdaderamente las CEB fueron los núcleos esenciales en

los cuales -de acuerdo con muchos observadores— el nuevo "Movimiento Popular", (así es como los movimientos laicos fueron llamados colectivamente), fue construido, entonces cual podría ser la consecuencia de una praxis social democrática en la iglesia?. ¿Una praxis democrática en las CEB?. En la Iglesia como un todo?.²² Precisamente esta visión de democracia dentro de la Iglesia fue una de las proyecciones centrales de Leonardo Boff, el teólogo franciscano.²³ Durante esta período Boff se ha convertido en uno de los líderes de la Teología de la Liberación en Latinoamérica, esa interpretación del catolicismo que argumenta que la Fe debe liberar al hombre de sus pecados y de la injusticia social simultáneamente, una interpretación cuya ortodoxia estuvo bajo un constante desafío desde comienzos de los años setenta.

En el siguiente y, para nuestros propósitos, último período, las cuestiones precedentes pasaron necesariamente al primer plano. También surgieron otras nuevas. Pero, desde 1978 -con la digitada sucesión del exdirector del SNI, general Joao Baptista Figueredo, a la presidencia— que la apertura reemplazó a la distensao en el léxico político del país. Este refleja el enorme cambio que en la realidad ha ocurrido. De aquí en adelante, la ciudadanía creyó que podría recuperar su soberanía, retornar al régimen civil e implantar la democracia. Democracia que no sería ya mas una palabra vacía en poder de la élite política que históricamente había monopolizado el sistema político. Redimida primero por la emergencia de los movimientos populares y muy rápidamente también gracias a los repetidos y masivos fracasos electorales del régimen, la democracia se había transformado muchos en el credo y la condición para mantener permanentemente alejados a los de los asuntos de la nación y para un nuevo futuro de participación para todos los ciudadanos.²⁴

En 1979 ésto no estaba claro; ni era la intención de los militares abandonar para siempre su habitual iniciativa o poder sin límites antes de por lo menos mediados de la década del 90. Pero las huelgas industriales de mayo de 1978 y el poder electoral de la oposición mostrado en noviembre del mismo año obligaron al régimen a adoptar nuevas tácticas si quería conservar el control.

El mecanismo fue la ley de los "nuevos partidos" (Ley Orgánica de Partidos). En realidad, un decreto que permitía un sistema multipartidario a ser establecido en 1980 con el solo propósito de dividir las fuerzas de la oposición en las elecciones legislativas y

presidenciales de 1982 (facilitando la victoria del partido oficialista).²⁵ Otras tácticas se orientaron a garantizar la elección indirecta del sucesor todavía no elegido de Figueiredo (vía un "colegio electoral" amañado) en 1984. Todavía hubo otros dirigidos a reducir los crecientes efectos negativos de la creciente crisis de la deuda y de las medidas de austeridad que el FMI obligó al régimen a dictar (aunque siempre a ponerlas en efecto).

No existe todavía un análisis del porqué estas medidas finalmente fracasaron.²⁶ Pero Alfred Stepan hace la más convincente exposición del lado militar de la ecuación. El nos recuerda las divisiones surgidas dentro del régimen militar por causa de ambiciones personales entre los ahora ascendentes moderados sobre un sucesor. Finalmente, la división resultó en un candidato civil (Paulo Maluf) quién era inaceptable para la mayoría de los oficiales de las fuerzas armadas. Es también persuasiva la evidencia de Stepan de que el crecimiento de la hostilidad dentro de los servicios hacia la omnipresencia del SNI, sus privilegios y control sobre las promociones militares, hizo que un retorno a un (conservador) gobierno civil fuera visualizado como un potencial contrapeso a los excesos del SNI y una garantía de la integridad de los servicios. Finalmente, Stepan sugiere que las fuerzas armadas calcularon que sus presupuestos (en ese momento los más bajos de Latinoamérica) podrían crecer con más rapidez en la austeridad de un gobierno civil que bajo otra administración militar.

¿Qué es lo que se sabe con respecto al lado civil de la ecuación? En mi conocimiento no existe un estudio comparable al inteligente trabajo de Stepan. Pero para empezar a comprender lo ocurrido hay que tener en cuenta muchos factores. Para comenzar los civiles habían perdido desde 1978 el miedo y comenzado a organizarse, aunque ellos estuvieran desprovistos de armas y de poder efectivo. ¿De qué otra manera puede ser comprendida la sucesiva ola de huelgas (1978,1979,1980)?. ¿O los triunfos electorales de la oposición en las grandes ciudades y en los estados más industrializados (en 1978 y 1982)?. O los mítines por "elección directa" ahora en 1983 y 1984 que llevaron millones de personas a "votar con sus pies" en las plazas públicas de la mayor parte de las capitales estatales?.

Por otra parte, la élite de la clase política —el liderazgo de los partidos de oposición— actuó astutamente para desviar sus propias potencialmente amargas rivalidades antici-

padas por el régimen. Posteriormente se movió rápidamente para incorporar a los miembros disidentes del partido del gobierno ansiosos de abandonar el corrupto y a punto de hundirse barco del estado y de formar un nuevo partido dominante (cuya tendencia ideológica se inclinó abiertamente hacia el centro-derecha). Finalmente, esos cuadros políticos se unieron detrás del único político (Tancredo Neves) cuyas credenciales y capacidad política lo hacían aceptable a soldados y civiles a "griegos y troyanos" al mismo tiempo.

Otro importante y quizás definitivo factor fue la situación de la política mundial que no pudo haber haber ofrecido una coyuntura más "neutral". La capacidad de EEUU para intervenir en los asuntos brasileños había disminuido dramáticamente desde 1964; mientras que el compromiso de la administración presidida por Reagan con los bancos americanos acreedores de la deuda externa favorecía cualquier política que asegurara el pago. Por su parte, la vecina Argentina ejemplificaba el caos potencial que podría recaer sobre los militares brasileños si ellos siguieran presidiendo por otro término en una situación de bancarrota sobre una ciudadanía en rebelión. Finalmente el nuevo camino que siguió Brasil debe ser comprendido en relación a la tendencia dominante en América Latina hacia gobiernos civiles.

Para la Iglesia, este período ha estado repleto con paradojas y crispado con dilemas. Con respecto a la política, parecería que la misma "apertura a la democracia" (o en más modestos términos, fa transición a un gobierno civil) a la que la Iglesia había contribuido tanto la obligaba ahora a "descomprometerse" de la política, e institucionalmente desconocer las preferencias políticas de sus miembros.

Con respecto al Catolicismo mundial, fuerzas dentro de la misma estructura transnacional de la cual había surgido la hegemonía de la Iglesia del Pueblo estaban ahora -con la aparente aprobación de la Santa Sede— aplicando todas sus fuerzas en Brasil, y en el resto de los países, para dismantelar esta misma Iglesia del Pueblo.

Obviamente, ambos desarrollos son sólo analíticamente separables. Históricamente y desde el punto de vista de la lucha permanente sobre poder y autoridad dentro de la Iglesia, ellos son parte del mismo tejido inextricablemente enlazados uno con otro.

En el relato que sigue, sin embargo ."parece aconsejable ordenar las paradojas y dilemas del período alrededor de tres cuestiones que se presentaron en una secuencia prác-

ticamente cronológica: el papado de Juan Pablo II y el surgimiento de una alianza "Europea Latina" dentro del Catolicismo mundial: la ley Brasileña sobre nuevos partidos y el conflicto entre la jerarquía de la Iglesia y la base sobre las opciones partidarias: el debate sobre "las dos Iglesias" y lo que yo voy a llamar la "restauración conservadora" dentro del Catolicismo Brasileño.

Resulta hoy indudable que la elección de 1978 de Karol Wojtyla para el papado respondió a la profundamente sentida necesidad de sus colegas Cardenales de seguir a un conductor que pusiera la supuestamente sin timón, en el período de Montini, barca de Pedro en un rumbo más seguro. En Latinoamérica, este sentimiento era profundamente compartido por jerarquías muy conservadoras que lenta pero seguramente fueron llegando a la conclusión de que sus jóvenes intelectuales y teólogos los habían engañado en 1968 en Medellín. De hecho desde 1972, con la elección del ambicioso, brillante y conservador Alfonso López Trujillo, en esa época, obispo auxiliar de Bogotá, a la Secretaría General del CELAM, comenzó una purga sistemática a nivel regional de cuadros progresistas primero dentro de la misma burocracia del CELAM y luego a través del continente,²⁸ Apoyados teológica, moral y económicamente por un ala conservadora de la Jerarquía de Alemania Occidental, la fracción transnacional recientemente formada, a las que llamaremos "Alianza Europea-Latina", comenzó la "conquista" de Roma. En el Cuarto Sínodo de Obispos convocado literalmente en los días anteriores a la elección de Wojtyla se inició el movimiento para extraer a la Iglesia del Pueblo de la "política" y hacerla retornar a la sacristía.²⁹

Puebla debía ser el escenario en el cual la "alianza Euro-Latina" y el recientemente proclamado Pontífice, Juan Pablo II, unirían fuerzas para hacer retroceder a la Iglesia del Pueblo. Por más de dos años, el secretario del CELAM había sistemáticamente elaborado planes para revertir a Medellín.³⁰ Propagado en un documento preparatorio, el sutil texto, llamado el "Libro Verde" (en razón del color de su tapa) tuvo un efecto contraproducente. En todas partes, la corriente progresista entró en acción. Ellos movilizaron jerarquías nacionales, especialmente la Brasileña y la Peruana, para discutir la propuesta públicamente, y así, al tomar la iniciativa tomaron a los conservadores con la guardia baja. Un texto de compromiso fue elaborado y sirvió como punto de

iniciación para la reunión que —pospuesta por la misteriosa muerte de Juan Pablo I— comenzó finalmente en enero de 1979.

El resultado fue bastante cercano a una victoria para la "Alianza Europea Latina". Primero a los progresistas se les negó status como "expertos" (periti en Latín) y entrada al salón de la asamblea (un seminario elegido por su distancia e incomunicabilidad desde el centro de Puebla) debiendo ubicarse en hoteles locales. Un sistema de mensajeros los mantuvo en contacto con el puñado de prelados progresistas "dentro de las paredes" contestaron sin

demora. Por lo tanto, fueron los periti —más que la oficina de prensa del CELAM, mucho más afecta al secreto— que día a día mantuvo a la prensa del mundo informada de los resultados. Finalmente, el Santo Padre mismo aparentemente desarmó a los conservadores. Escandalizado por la miseria de los campesinos mexicanos (que hacen aparecer a sus contrapartes polacos casi como plutócratas), el Papa, de acuerdo a lo que se relata, descartó un discurso preparado para él por directivos del CELAM y abrazó abiertamente la causa de los pobres.

Efectivamente el repudio de las enseñanzas de Medellín sobre el "pobre" era un elemento central en el intento de los conservadores en Puebla. Pero los progresistas tuvieron éxito en aprobar una resolución final en la que la Iglesia endorsó la ahora celebrada formulación, la "opción preferencial por los pobres". Pero en otros temas, Puebla fue en mi opinión un "empate", pese a que los progresistas presentarían subsecuentemente, el evento en todos los medios a los que tuvieron acceso como una victoria para la Iglesia del pueblo.³¹

Esta estrategia eventual fue bien formulada para Brasil donde Juan Pablo II tenía programado hacer su segundo "tour" latinoamericano en julio de 1980. Por un lado, el Papa había efectivamente repetido públicamente en México los ataques de los conservadores sobre Medellín. El esgrimió sus epítetos doctrinarios contra la visión "politizada" de Cristo como un "liberador" tal vez del teológicamente atemporal Salvador de Almas, y contra el "magisterio paralelo" (aludiendo al supuesto desafío por los progresistas de la doctrina de la infalibilidad papal).³²

Por otro lado, hay signos de que la Alianza Euro-Latina no carecía de simpatizantes en Brasil, ni de aliados en altas posiciones en Roma que podían presionar directamente so-

bre la iglesia brasileña. A fines da 1979, la prensa informó que la teología de Leonardo Boff (atacado siete años antes por un prominente cardenal brasileño conservador) estaba a punto de ser condenada por Roma. En marzo de 1980, hubo rumores acerca de que el cardenal arzobispo de San Pablo había cedido ante "reproches del exterior", (El, de hecho, no lo hizo y se negó a retirar su invitación a albergar el controvertido IV Congreso Ecuaménico Internacional de Teología realizado ese mes en el Instituto Pablo VI en los suburbios de San Pablo). Pero poco tiempo después, voces no identificadas clamaron reclamando su destitución.³⁴

Previsiblemente, incluso la planificación de la visita papal estuvo mezclada con las divisiones dentro de la jerarquía brasileña, mientras la visita en si misma apareció como un esfuerzo cuidadoso para balancear una corriente contra la otra.³⁵ Con respecto al evento en sí mismo, este reunió docenas de millones de fieles que aclamaron a "Juan el Bueno" como si este fuera un heroico futbolista brasileño, y dejó a los comúnmente locuaces y escépticos dentistas sociales sin habla en un primer momento antes de que expresaran adulaciones. Cuando ellos reaccionaron, casi todos coincidieron en el mismo hallazgo: que esta gran "fiesta" popular demostró cuan profundamente el "discurso Cristiano" esta presente en el lenguaje diario de las masas y que ese lenguaje precedió e incluso quizás resistió a muchos discursos posteriores. Un balance retrospectivo de la visita papal tiene todavía que ser realizado. Pero en este punto es posible formular, en mi opinión, tres proposiciones audaces. Primero en Brasil y en el resto de América Latina, la fe y la religiosidad son casi tan extensivas como lo son la masa de pobres. Pero de ninguna manera es la Iglesia Popular —ni tampoco las comunidades de base— mínimamente co-extensivas con esa religiosidad. Segundo, en contradicción con la multiplicidad de representaciones de la Iglesia brasileña, el Papa fue el único símbolo de toda religiosidad. Además, tanto en Brasil como en México (y en todos los lugares que visita) el Papa se apropia de esa fe como "cultura católica" y como tal la proclama como anterior a la nación brasileña y a todas la corrientes, especificidades y divisiones dentro de la actual jerarquía brasileña. Roma, si ustedes lo permiten, trasciende clase, nación e iglesia y por lo tanto intenta "comandar" a las tres.

Finalmente, por su parte la Iglesia del Pueblo decidió "apropiarse" de Juan Pablo II en las dos circunstancias mencionadas. Igualmente como luego de Puebla, ahora en los

"talones" de la visita papal ella se proclamó a sí misma, si ustedes lo permiten, "el partido del Papa". En mi opinión este fue un juicio calculado políticamente: la nueva Alianza Euro-Latina era vista en ese momento como el "partido de la Curia Romana" intentando un retroceso que el nuevo Papa, todavía el campeón de los trabajadores de Nueva Cracovia y Nueva Huta, pondría quizás en el debido tiempo en su tupir. Quizás. Era ciertamente una cuestión de tiempo, sin embargo, antes de que voces conservadoras de la Iglesia brasileña se apropiaran de la palabra del Papa. Palabras seleccionadas. Palabras, que como un sabio y sobrio observador había predecido, serían cuidadosamente seleccionadas y mencionadas fuera de contexto; "palabras de advertencia y posible reproche".³⁶ La ocasión fue la carrera para organizar nuevos partidos, elaborar listas y plataformas, y lanzar campañas para la elección de noviembre de 1982. Hasta que la visita del Papa hubiera concluido, los problemas puestos a la iglesia por la ley de "nuevos partidos" (Ley Orgánica de Partido) tuvieron que ser postergados.

Los conservadores, por supuesto, leyeron cada movimiento subsecuente como una prueba de la politización de la Iglesia. En ese contexto, Dom Eugenio Sales, su portavoz, se expresó públicamente sobre la omisión de la CNBB de publicar una carta papal de diciembre 1980. Esta carta advertía contra "distracciones" temporales de la misión religiosa de la Iglesia y contra la traición consistente en poner el bienestar social por encima de la salvación religiosa. Sus párrafos más directos parecen haber sido hechos a medida para ese momento (como si hubieran sido redactados en Brasil):³⁸

"Más grave podría ser la pérdida de identidad si, bajo el pretexto de actuar en la sociedad, la Iglesia se permitiera a sí misma ser dominada por contingencias políticas, si ella se transforma en instrumento de ciertos grupos o pone sus programas pastorales, sus movimientos y sus comunidades de base a disposición o al servicio de organizaciones partidarias"

Pero incluso los obispos progresistas y moderados no estaban advocando un "partido de Iglesia". De hecho, el cardenal arzobispo de San Pablo había ya dejado de lado revivir, el que fuera en un tiempo el confesional Partido Demócrata Cristiano cuya base electoral en San Pablo, antes de 1964, había sido considerable. Por otra parte los partidarios del COP estaban cómodamente instalados en el PMBD (que en noviembre de 1982

llevó a Franco Montoro, el líder de los ex-demócratas cristianos, al gobierno del estado).

El problema estaba en otra parte: en las comunidades eclesiales de base. Allí la "nueva ley sobre partidos" había sembrado confusión (en el mejor de los casos) y militancia partidaria (en el peor en las mentes de algunos). En Abril de 1981 en el IV Encuentro Intereclesial llevado a cabo en Itaití, que reunió a miembros de las CEB agentes pastorales y sus asesores, (incluyendo teólogos, obispos e intelectuales de Iglesia), el día dedicado a la discusión de política fue, de acuerdo a un observador, "altamente problemático" ³⁹ Finalmente, el Encuentro dio su bendición a la política como una "gran arma" en la construcción de la justicia, y a los partidos políticos como una "gran arma" en la construcción de la justicia, y a los partidos políticos como posibles instrumentos prácticos y programáticos para la acción en la sociedad. Pero la conclusión fundamental fue que las CEB no debían tener ningún partido: "Nosotros también creemos que la comunidad eclesial de base no es y no debe ser una célula partidaria (núcleo partidario), sino un lugar donde nosotros debemos vivir, profundizar y celebrar nuestra fe... de esa manera nosotros podremos ver si nuestra acción política esta de acuerdo con el plan de Dios" ⁴⁰

Ya en febrero de 1981, algunos miembros de las CEB sin embargo, habían optado por el Partido de los Trabajadores (PT), la totalmente nueva agrupación de trabajadores de las fábricas de automóviles, intelectuales y jóvenes universitarios, principalmente de San Pablo.⁴¹ Conducidos por Luis Ignacio da Silva, apelado Lula, EL carismático líder de los trabajadores del automóvil de San Bernardo, el PT —pese a su inicial hostilidad contra la Iglesia y sus competitivos sindicatos de cuadros (las oposiciones sindicales) — fue en su momento identificado como el "Partido de la Iglesia", o al menos el "partido de las CEB".

La decisión de la jerarquía de San Pablo de convertir los edificios de las iglesias en locales sindicales durante la huelga de 1980 (luego que el gobierno los hubiera clausurado por la fuerza) contribuyó en parte a esta imagen. Así lo hizo también la presencia de Frei Betto (Carlos Alberto Libanio Christo), el fraile dominico, como constante compañero (lo alojaba por otro lado en su casa) de Lula en esas huelgas.

Además, como pionero en los setenta de la experiencia de las CEB en Victoria (Espíritu Santo) y autor del principal documento de 1981 que audazmente reclamó a las CEB "no ser indiferentes" o "no pecar de omisión" ante los esfuerzos de los trabajadores y activistas del movimiento popular por embarcarse en una nueva "conducta política". Frei Betto y su amistad con Lula daban asidero a la creencia en una estrecha relación entre el PT y la iglesia.

La jerarquía de la Iglesia ciertamente hizo todo lo que pudo por desconocer toda alianza. En julio de 1981, ésta sumariamente retiró de circulación el manual, preparado por una comisión de la arquidiócesis de San Pablo y entitulado "Fe y política". Un texto acompañado por diapositivas (y también disponible en historietas), el documento tenía la intención de educar a los miembros de las CEB en sus responsabilidades políticas y de orientar sus opciones antes de la elección de 1982. Pero el cuerpo de la prensa al observar el resumen extra-oficial de este manual encontró que una de las diapositivas (y los sketches correspondientes en la edición en historietas) no era precisamente "neutral". Él votante que se aproximaba a un cruce de caminos en un cuadro, se encontraba con un cartel de tráfico en el siguiente. Las flechas señalaban en direcciones confusas, excepto una, la que señalaba el "camino correcto". Sobre esa flecha, estaban prominentemente marcadas las iniciales "PT". Al día siguiente, los titulares calumniaban a la jerarquía "de guerrilleros". La edición subsecuente del manual tenía todas las iniciales borradas,⁴³

Pero a lo largo de lo restante de la campaña electoral fue imborrable la impresión de una alianza entre las CEB y el PT.⁴⁴ En verdad, otros partidos fueron también vistos como amigos de la causa de los "oprimidos" —como el PMBD y el básicamente ubicado en Río

de Janeiro Partido Democrático de los trabajadores (PDT) de Leonel Brizóla—. En todo caso, los miembros de las CEB que eligieron ir al trabajo político en San Pablo, lo hicieron básicamente en el PT.

El pobre resultado del PT en las urnas en 1982 hizo más que aturdir a los neófitos políticos. Para los miembros de la élite política, esto significó que las bases de la Iglesia no eran una amenaza y requerían menos ser escuchadas que lo que ellas habían imaginado previamente. Para las CEB y los intelectuales de la Iglesia del Pueblo, esto

mismo llamó a una mayor reevaluación de sus posiciones ante el nuevo orden político y ante la Iglesia como un todo.

La evaluación está ahora en curso. Justo antes de las elecciones, se dijo que se estaba envuelto en una atmósfera de "confusión. . ., miedo. . . repliegue y desorientación. . .," así las bases de miembros de CEB en algunas áreas del país intentaron encontrar sentido a las constantemente cambiantes presiones ejercidas sobre ellos por los partidos, agentes pastorales y jerarquía eclesiástica. Desde las elecciones, en todo caso, éstas han procedido con mayor frialdad y deliberación. Claramente, este no es el lugar para exponer todos los temas bajo revisión (desde que un ensayo subsecuente se propone hacer eso precisamente). En todo caso, la penetración preliminar de, en mi opinión, el mas balanceado y lúcido analista, el sacerdote jesuita Claudio Perani, merece ser mencionado.

Perani, cuyos escritos aparecen casi siempre exclusivamente en los *Cadernos do Ceas*, la publicación bimensual del Centro de Estudos e Acao Social de la orden en Salvador (BA), sugiere en un reciente artículo que después de una década de trabajos al nivel de las bases la labor de la Iglesia ha fracasado en sus metas. Primero de todo, se mantiene un gran déficit de lideres de base en comparación con los asesores de clase media (clérigos y laicos), segundo, las relaciones entre las CEB y las asociaciones voluntarias seculares aún no está claro después de una década, tercero, que el propósito de la Iglesia de "concientización" de los miembros de las CEB acerca de políticas, y especialmente de políticas partidarias permanece ambiguo, cuarto, que ha habido una pronunciada tendencia a usar la "fe" como una justificación para opciones políticas, más que como una base de cuestionamiento sobre las distintas opciones , quinto, hay un impulsa latente por convertir las CEB en una nueva forma de "Cristiandad", más popular y aún 'Izquierdista", o en una organización para las clases mas bajas análoga a los movimientos especializados de Acción Católica de los cincuenta en los cuales la jerarquía era el primer y último foco de las decisiones.

Verdaderamente de todos los militantes de la última década, Perani parece estar solo en su directa abstención de usar la retórica sobre el povo (clases bajas) irrumpiendo en la Iglesia y "transformándola". Por el contrario, el centra sus críticas precisamente en la

magnitud de la influencia que continúa teniendo la Iglesia institucional en relación a las CEB y a los hasta ahora hegemónicos cuadros de la 'Iglesia del Pueblo'.

En su más reciente artículo, Perani nos recuerda que hay todavía "un largo camino por recorrer" antes de que el poder sea "redistribuido" en la Iglesia, "Nosotros debemos reconocer", el agrega, "la gran capacidad de las autoridades eclesiales de mantener o recuperar este poder".⁴⁷ Los obispos pesan fuertemente en la institución y su "elección" todavía ocurre en Roma. Tampoco nada ha cambiado en lo referente al nombramiento de vicarios para las iglesias locales. Es mas, el grande número de obispos que han recientemente "adherido" al movimiento de las CEB el CPT y el CIMI no es necesariamente un signo de su conversión "a la causa popular". Además, la persistencia del déficit de clero y vocaciones y, en mi opinión, la rápida expansión numérica del episcopado no es necesariamente un signo de "democratización" de la Iglesia, pero quizás sea mas bien un signo de la crecientemente mas directa intervención de ésta en la vida diaria de los creyentes. Finalmente, en una frase tomada de un texto de una CEB de Maranhao, Perani parece exhortar a los asesores de las CEB a "abandonar el arca de Noe" ahora que el diluvio de los militares ha pasado, las perspectivas para el pueblo son mayores que cualquier "gran designio" de las CEB. Luego, Perani propone, para la renovación, nueva militancia y un mayor respeto por el pluralismo en las bases.

La invocación de Perani a un nuevo comienzo es una sorpresa solo para los menos astutos observadores del movimiento brasileño de CEB. Pero es también un fiel indicador del entero conocimiento por la Iglesia de que con la restauración de los partidos políticos, el proceso electoral y un sistema político elitista - el Catolicismo se encuentra en un nuevo cruce de caminos en su ya varias veces centenaria profunda pertenencia a Brasil.

Igualmente cierto es que el Catolicismo Brasileño se encuentra en una nueva encrucijada en la iglesia Universal. Lo que hubiera sido imposible hace una o dos décadas, sucede, las fuerzas conservadoras dentro de la Iglesia Brasileña apoyan su futuro en la nueva alianza Europea—Latina, y, no sorprendentemente - pese a la unilateral apropiación por la Iglesia del Pueblo en el mismo Papa.

Esto no quiere decir que sea inminente, —lo que un analista insiste que "nunca podrá ocurrir" -que los componentes de la iglesia transnacional exteriores a Brasil aplasten de

un solo golpe las 80.000 CEB del país.⁴⁹ Tampoco decimos, -lo que el mismo analista señala como imposible— que una visita papal o incluso el mismo Papado sea capaz de "cambiar la Iglesia de Brasil" y sus íntimos lazos con las clases bajas.

Pero sí quiere decir, sin embargo, que una "restauración conservadora" dentro de la Iglesia Brasileña (jerarquía y clero por cierto, entre los laicos todavía no hay evidencias) ha estado haciendo progresos desde hace por lo menos una década. Además, esta "restauración conservadora" (como esta banda Brasileña debe ser denominada) ha forjado lazos con la Alianza Europea—Latina que cada día que pasa parece tener mayor acceso e influencia con el papado. En adición, esta fracción ha creado sus propias publicaciones (la localmente producida *Revista do Clero* y la editada internacionalmente, *Communio*, ambas distribuidas nacionalmente a partir de la Arquidiócesis de Río de Janeiro, establecido seminarios de trabajo para profesionales de clase media alta, y controlado celosamente las posiciones docentes en muchos seminarios alrededor del país. Su principal portavoz es el Cardenal Eugenio Sales, mientras una media docena de otros obispos seguramente lo apoyan.

Ciertamente, no es fácil que la "restauración conservadora" "llegue al poder". Pero su fuerza, y apoyos, no pueden ser minimizados. Por una parte, esta fracción nunca ha repudiado a la "democracia", al menos, no tiene ningún problema con la vuelta a la política civil elitista bajo la Nueva República; ella es decididamente no socialista contrariamente a muchas de las CEB (pero ese no socialismo es compartido por buena parte del electorado Brasileño). Además, esta fracción sostiene "la religión de los viejos tiempos": pompa y procesiones; peregrinaciones, novenas, devociones a los santos, en una palabra, la verdadera materia prima de la que se nutre la religiosidad popular, la Fe del pueblo, como la visita del Papa a Brasil puso en evidencia. Este tipo He religión, por otra parte, está decididamente en alza. Nunca como ahora habían las casas editoras Católicas vendido tantos panfletos sobre la vida de los santos.⁵⁰ Nunca como ahora tuvo el Pentecostalismo tantos conversos (tantos que incluso el Vaticano tuvo que preguntar a los obispos que lo ayudaran a discernir que necesidades religiosas no eran satisfechas).⁵¹ Finalmente, incluso las CEB han retrocedido desde su fuerte énfasis político y revertido otra vez a los círculos bíblicos y grupos de discusión en los cuales se originaron hace una o dos décadas.⁵²

Pero quizás, la fuerza mayor de la "restauración conservadora reside en sus lazos a la alianza transnacional Europea—Latina, al acceso a través de ésta al Clero Católico, y al conocimiento especializado de los nuevos movimientos en ascenso en una Europa

esencialmente conservadora (tal como el "Opus Dei" o el Italiano *Communione e Liberazione*)⁵³ o los modelos alternativos de acción con respecto a la pobreza desarrollados en la India (los que en los últimos años han tenido el mayor número de vocaciones en el entero mundo Católico) ejemplificado por la aproximación "apolítica", "integral y caritativa" de la Madre Teresa a los moribundos.⁵⁴

Crecientemente, es la Alianza Europeo—Latina la que se está apropiando del Papa Juan Pablo II como el piloto de su proyecto y con su aparente entusiasta apoyo. Una, de una serie de conferencias realizadas a través del mundo para "explicar" el pensamiento y teología del Papa fue reunida en Río de Janeiro en Octubre de 1984. Teólogos de diversos países y del Vaticano tomaron parte conjuntamente con un grupo selecto de clérigos y laicos. Presidida por el Cardenal Sales, la Conferencia tuvo aparentemente la intención de conferir al mismo y a su Arquidiócesis un lugar de preeminencia en la "interpretación" del pensamiento y teología del Santo Padre en Brasil.⁵⁵

Vale la pena mencionar una última fuente de poder: la "restauración conservadora" se localiza dentro de la estructura jerárquica de la Iglesia Brasileña, en el mismo momento como Perani lo señala, de que el episcopado está en plena expansión y recuperando muchas tareas que antes estuvieron reservadas al clero y a los laicos. A diferencia de anteriores movimientos conservadores dentro del Catolicismo brasileño (tales como la Sociedad por Familia, Tradición y Propiedad o el grupo intelectual encabezado por el recientemente fallecido Gustavo Corsao y el periodista, Leonildo Tahosa Pessoa, que brevemente editaron *Hora Presente* durante el punto más alto de la represión,⁵⁶ la "restauración conservadora" no puede ser fácilmente calificada de un movimiento limitado a los laicos (como ocurrió efectivamente con TPF y HP en los setentas y con la Acción Católica especializados en los sesentas).

Pero si esta "restauración conservadora" está solo en los comienzos de un claramente incierto futuro, su pasado reciente en si mismo merece ser examinado con cuidado. Su lugar histórico está en la Alianza Europea-Latina, más particularmente entre los cuadros

de Alfonso López Trujillo, actual Cardenal Arzobispo de Medellín. Su tarea histórica ha sido dismantelar la hegemonía de la Iglesia del Pueblo. Para cumplir esa tarea, ella ha asiduamente insistido en la "teoría de las Dos Iglesias", una en comunión con Roma y la otra, la Iglesia del Pueblo, un peligro potencial para la ortodoxia, verdad y piedad.

El más destacado exponente de la teoría es el recientemente consagrado obispo, el franciscano Brasileño, Fray Buenaventura Kloppenburg. Anterior editor de la respetada

Revista Eclesiástica Brasileira (aparece cuatro veces por año), antiguo apologista del Catolicismo contra el espiritismo, las sectas afro—brasileras y pentecostalismo, antiguo propulsor del ecumenismo luego del II Concilio Vaticano, antiguo directivo del CELAM bajo López Trujillo y editor del boletín mensual del CELAM, Medellín, Fray Buenaventura es también el antiguo profesor de su más joven confrere, Fray Leonardo Boff.

Los ataques de Kloppenburg a la Iglesia del Pueblo se originan en 1971 y 1972, el más agresivo fue del 1977 (titulado en español, iglesia Popular, en el cual "confirmó" para los regímenes dictatoriales entonces vigentes de que hay "marxistas" y "subversivos" dentro del clero).⁵⁷ Sus ataques a su discípulo comenzaron en Brasil en 1982 inmediatamente luego de su regreso del CELAM y su elevación al episcopado. Esos ataques se expandieron en 1983 con una edición Brasileña de su trabajo de 1977, Iglesia Popular, y continuó a lo largo de 1984, cuando en Septiembre la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, (que anteriormente fuera el Santo Oficio o Inquisición) citó a Fray Boff a Roma.⁵⁸

El espacio no nos permite un detallado análisis de los temas teológicos en disputa⁵⁹. De hecho, lo que resulta sorprendente sobre los cargos iniciales de la Congregación contenidos en el así llamado "Documento Ratzinger" es la falta de referencia a los teólogos o a los títulos de las obras que han causado esas ofensas. Solo con la reciente clarificación Vaticana (marzo de 1985) pudo el público comprender que ni la Teología de Fray Boff ni la teología de la Liberación son condenadas.⁶⁰

Entonces de que se trata la controversia?.

Dos altamente especulativas asunciones deben ser insertadas aquí. Asumamos que el "juicio calculado" de la Iglesia del Pueblo en Puebla luego de la visita del Papa a Brasil —que los "progresistas" podían constituirse en el partido del Papa— ha simplemente cesado de prevalecer. Él Papa —que en aquel tiempo llevaba solo un año en su cargo— no puede ser más considerado como una fracción o partido potencialmente en conflicto con la Curia. Contrariamente él debe ser considerado como uno con la Curia, si nosotros denominamos "Curia" la mucha más amplia nueva Alianza Europea—Latina que se ha ido reestructurando dentro del Catolicismo mundial desde el cierre del Concilio Vaticano II en 1968. Por el momento, permítasenos dejar las razones, históricas, filosóficas y de actualidad política en suspenso.

Pero déjensenos hacer la segunda asunción: de que en los altos niveles del gobierno Vaticano como -sería bien propio de la más vieja y continua transnacional sociedad en el Papado mismo, pero no aisladamente de los sucesos mundiales y de los hombres con poder dentro de la Iglesia a través del mundo una fundamental decisión política fue hecha sobre el definitivo formato del Papado de Juan Pablo II.

Precisamente conocer el contenido de esa decisión o conjunto de decisiones supera la comprensión de aquellos que no tienen acceso a las mismas. Pero sin dudas, la reafirmación de la autoridad papal en todo los temas y a todos los niveles fue, en mi opinión, central para comprender lo que sucedería: el centralismo Papal es ahora tanto un fin como un medio para todas las otras políticas. En contraste con la ambivalencia de su último predecesor. Pablo VI, este Papa no vacila. Tampoco ve él la teología como un campo de libre investigación, que puede llevar a debates, inventar nuevas relaciones y menos aún someterla a aprobación popular. No acepta él por otro lado como hizo Pablo VI, en una forma de "policentrismos" católico, una política por la cual las iglesias nacionales (o regionales, como en el caso de Latinoamérica o África) desarrollen cualidades o autonomía propias. Finalmente, cualquiera que sean las metas a largo plazo de este nuevo papado, ellas deben claramente ser logradas con nuevas fuerzas, nuevos cuadros y nuevas direcciones.

Aceptar estas asunciones significa dar un orden a lo que de otra manera aparecen como un conjunto de incidentes producidos inexplicablemente y por causa del azar.

Así el reciente ataque a Leonardo Boff se alinea en una sucesión de reprimendas a Hans Kung y Edward Schillebeeckx y muchos otros. Esta reprimenda declara que la teología no es más especulativa, mientras que solo el Papa es el que va a marcar el tiempo de la teología de la Liberación.

Intervenir en el nombramiento de los obispos reaccionarios en la progresista Iglesia de Holanda, mantener en arresto en una casa Romana al doctor brujo obispo Lusaka (Zambia), apoyar a la "restauración conservadora" contra la Iglesia del Pueblo en Brasil (o en Nicaragua), retirar apoyo a Solidaridad en favor del banco agrícola apoyado por el Vaticano en Polonia, son consecutivas afirmaciones del nuevo centralismo que el Papado está activamente restaurando.

Finalmente, amonestar a los Jesuitas, que fueron históricamente las "Tropas de Choque del Papa" desde el siglo XVI, elevar al OPUS DES a una intocable "prelatura personal", exaltar a la Madre Teresa como la ejemplar servidora de los pobres y al movimiento Italiano Comunión y Liberación como la vanguardia de los jóvenes del mundo y finalmente invocar una mítica Europa Cristiana unida por templos Marianos desde los Urales hasta Hadriants Wall, son partes y parcelas de las nuevas fuerzas, cuadros y direcciones que están emergiendo (las que no tienen garantías a "priori", por supuesto, de alcanzar sus metas).

Y hablando de metas, cuales son las que tiene el Vaticano para Latino América donde al fin de este siglo van a residir tres de cada cinco católicos en el mundo?. Y de Brasil, donde la Iglesia del Pueblo -que es todavía una fuerza vital con numerosos militantes entre los creyentes— ha evidente e irreversiblemente entrado en conflicto con el "gran designio" de este Papado?.

Aquí yo recuerdo ese analista, no identificado, que a comienzo de este artículo negaba que una visita papal pudiera cambiar la Iglesia de Brasil o que cuadros conservadores transnacionales pudieran romper los íntimos lazos entre las clases más bajas y los -aunque asediados- llenos aún de recursos y hegemónicos cuadros de la Iglesia del Pueblo. Atención. Todo es posible. Especialmente con los grandes cambios que están ocurriendo actualmente dentro del Papado. En el caso de Brasil, una determinante clave en la resistencia a esta oleada que silenciaría no solo la Iglesia del Pueblo sino también

su ideal socialista para la sociedad Brasileña son —como este ensayo lo sugiere— las comunidades eclesiales de base.

Solo probando su real fuerza, puede la Iglesia del Pueblo medir realmente las chances de supervivencia. Por las CEB este análisis puede realizarse en este momento.

Traducción: Pablo Forni.

Notas

1) Uno de los más creativos trabajos teóricos es el de Vanilda Paiva, "A Igreja Moderna no Brasil", Igreja e Questao Agraria, organizacao e introducao de Vanilda Paiva, Seminarios Espidáis -Centro Joao XXIII de Investigacao e Acao Social (Sao Paulo: Edicoes Loyola, 1985), pp. 52-67. Originalmente escrito en 1983. El estudio empírico más comprensivo de la Iglesia durante la última década es el de Scott Maimwaring, próximo a aparecer. • "The Catholic Church and Politics in Brazil. 1916-1982", que fue originalmente una tesis en ciencia política en la Universidad de Stanford en 1982. Partes de la misma han aparecido en las revistas. Síntese y Revista Eclesiástica Brasileira (en adelante citada como REB); su bibliografía es indispensable. Un útil y muy favorable relato del rol de la iglesia en política reciente es María Helena Moreira Alves, Estado e Oposicao no Brasil (1964-84), Petrópolis, Vozes. 1984).

Una visión favorable de la iglesia "progresista" es Helena Salem, A Igreja dos Oprimidos, Brasil. Hoje nro. 3 (Sao Paulo: Editora Brasil Debates, 1981).

La visión más hostil de la misma Iglesia "progresista" es Plínio Correa de Oliveira et al. As CEBs . . . Das quais muito se faja, Pouco se Conhece - ATPF as descreve como sao Comunidades Eclesiais de Base (Sao Paulo; Editora Vera Cruz, s. d.); la fecha probable de publicación fue 1982. Su bibliografía, sin embargo, es imparcial y extensiva.

Dos de las visiones críticas del entero corpus de la literatura de la iglesia en Brasil son Roberto Romano, Brasil: Igreja Contra Estado (Sao Paulo: Kairós, 1979) y Vanilda Paiva, "Anotacoes para un estudo sobre populismo católico e educacao popular, "Perspectivas e Dilemmas de Educacao Popular, org. por Vanilda Paiva (Río de Janeiro: graal, 1984), pp. 227-266.

2) Una apología conservadora del régimen militar es la de TFP (Sociedade para a Defesa de Tradicao. Familia e Propiedade), Méio Sáculo da Epopéia Anticomunista (Sao Paulo; Ed. Vera Cruz, 1980) 2da. ed. La acusación de tortura se encuentra en Charles Antoine, O Integrismo Brasileiro (Río de Janeiro: Ed. Civilizacao Brasileira, 1980) la edición francesa fue publicada con anterioridad.

3) Para un relato de este período véase Thomas Brumeau, O Catolicismo brasileiro em época de transicao (Sao Paulo: Edicoes Loyola, 1974), la versión Inglesa se titula The Política! Transformation of the Brazilians Catholic Church (New York: Cambridge University Press, 1974).

4) Este punto de vista es expresado por Alfredo Stepan en un artículo a punto de aparecer presentado a un seminario de postgrado en historia y política de Brasil desarrollado en Columbia University. 28 de febrero de 1985: Ver también Ralph Della Cava, "The Military, the Opposition and the United States: Three Forces Shaping the Future of Brazil", The Brazilians (New York), Abril-Mayo—Junio 1978; también publicado en una versión abreviada como "Democratic Stirrings". Journal of Current Social Issues (Verano 1978), pp. 22-28. Una versión Portuguesa apareció en el Jornal de Brasil (Río de Janeiro) en un suplemento dominical de Mayo o Abril de 1978.

5) Dos versiones en idioma inglés de este episodio son "Brazil: The Sealed Coffin". New York Review of Books, XXII: 19 (27 November 1975) p. 15 y Ralph Daifa Cava. "Brazil: The Struggle for Human Rights", Commonweal. C II: 20 (19 December 1975) pp. 623-626.

6) Archidiócese of Sao Paulo, Peace and Justice Commission, Sao Paulo: growth and Poverty (London: Bowerdan Press, 1978); originalmente publicado como Sao Paulo 1975; Crescimento e Pobreza (Sao Paulo: Loyola. 1976K

7) No hay ningún estudio sobre la disolución de la Acción Católica especializada ni de la catequesis "por ensayo y error" del período como un todo. El movimiento de cursillos fue especialmente "exitoso" durante el período, igualmente que los movimientos locales de juventud, especialmente en la diócesis de Río de Janeiro.

8) Sobre la primacía inicial de las CEBs en el Nordeste, ver Alfonso Gregory.org. Comunidades Eclesiales de Base (Petropolis: Vozes. 1973) pp. 46-96. esp. p. 49. La mejor visión sucinta de las CEB es Candido Procópio Ferreira de Camargo, B. Muñiz

y A. F. de Oliveira Pierucci "Comunidades Eclesiales de Base", en Sao Paulo: O Povo en Movimiento, organizado por P. Singer y Vo Caldeira Brant (Petro-polis: Vozes em co—edicao con CEBRAP, 1^0) pp. 59-81.

9) Sobre el plan de dos años, ver Thomas Bruneau, *The Church in Brazil — The Politics of Religion* (Austin: University of Texas Press, 1982) p. 91; especialmente útil es el capítulo 5, "Current Responses and Strategies". (Actuales respuestas y estrategias de la Iglesia).

10) Hay una extensa literatura, pero la "revisión*" Católica crítica es parcialmente publicada en; "Catolicismo Popular", la edición especial dedicada al tema de REB 36: 141 (marzo de 1976); un intento inicial de tratar el tema es de Rubén Fernandez, "Religiones Populares". Una Visao Parcial da literatura Recente". BIB (Boletín Informativo e Bibliográfico de Ciencias Sociales, 18, (2do. Semestre 1984) pp. 3-26.

11) La noción de un proceso se encuentra en el artículo sobre las CEB de C. Procópio Ferreira do Cajrnargo et al), citado en nota 8.

12) La expresión "iglesia del Pueblo" es tomado directamente del título de Cándido Procópio Ferreira de Camargo "A Igreja do Povo", *Novas Estudos -CEBRAP*, I. 2 (abril 1962), pp. 49-53. El autor puede haber usado intencionalmente esta frase en contradicción con la expresión Iglesia Popular (Igreja popular), un término que desde alrededor de 1982 es ampliamente utilizado por los críticos de la Iglesia progresista como una expresión políticamente neutral que sin embargo conserva el punto de vista básico de los progresistas y por lo tanto preferimos usarla aquí.

Sobre la emergente hegemonía de los progresistas, ver el largamente esquemático trabajo de Luís Gonzaga de Souza Lima, *Evolucao Política dos Católicos e da Igreja no Brazil* (Petropolis: Vozes, 1979) y la reciente (y primera) presentación de conjunto de Scott Mainwaring "The Catholic Left, 1958-64", Capítulo 5 del libro citado en nota número 1.

Las fuentes monográficas incluyen a Emanuel de Kadt, *Catholic Radicalism in Brazil* (New York: Oxford University Press, 1970) y Luis Alberto Gómez de Souza, *A JUC: Os Estudantes Católicos a Política* (Río de Janeiro: Ed, Civilizacao Brasileira, 1984) y Scott Mainwaring, "A JOC e o surgimento da Igreja em Base" REB. 43: 169.

13) El concepto de cuadros transnacionales (o encuadramiento) debe ser elucidado y anclado empíricamente. Obviamente, las órdenes religiosas, congregaciones y algunas instituciones laicas -términos para los relativamente autónomos y usualmente autogobernados grupos dentro de la Iglesia'- han sido casi siempre "transnacionales" e internacionales. Pero el sentido de cuadros (en el original "cadre" en angular. N del T) transnacionales en este ensayo no se refiere a grupos nominales, en si mismos. Estos cuadros, tal como yo empleo el término, constituyen una red (network) informal de activistas de la misma mentalidad; este sentido menos restrictivo es utilizado e integrado con más información en sucesivos párrafos del texto.

14) Otro grupos importantes pueden ser incluidos tales como CEHILA (Centro de Estudios p f .a la Historia de la Iglesia en América Latina), ITER (Instituto Brasileiro de Análise Social e Estad. suca).

15) Sobre el CNBB ver el libro próximo a aparecer de Paulo J. Krischke "Igreja e Populismo: A Crise da Democracia no Brasil presentada originalmente como una disertación doctoral de Ciencia Política en York University (Canadá) Septiembre 1981.

16) Ver Estudos das CNBB Nro 2 "Igreja e política: subsidios teológicos" Ata. ed. 1980 (orig. 1974) y nro. 24. "Subsidios para una política social" 4ta. ed. 1982 (ortg. 1979); y también Documento das CNBB, nro. 8 "Comunicaao pastoral ao povo de Deus"; 3ra. ed.; 1977 (orig. 1976) y nro. 10, "Exigencias cristas de una orden política", 9na. ed. 1981 (orig 1977).

Las asambleas del CNBB son ampliamente cubiertas por la prensa diaria de San Pablo y Río de Janeiro; textos oficiales se pueden encontrar en el boletín mensual SEDOC publicado por la casa editora Vozes.

17) Un breve esquema de estas tres Instituciones puede encontrarse en Joao Batista Libanio, O Que E Pastoral? (Sao Paulo, BrasiUense 1982) esp. pp. 96-120. Sobre (jMI, ver Fany Ricardo, "O Consellho Indigenista Missionario, 1965-1979. "Cademos do I ser, Nro. 10 (Río de Janeiro ISER, 1980); sobre los encuentros nacionales (encontros) de las CEBs consultar los números apropiados de SEDOC; sobre la CPT ver las publicaciones oficiales de la CNBB. Pastoral das Terra (Sau Paulo: Edicões Paulinas, 1976) y su continuación* Pastoral das Terra: Posse e Conflicto, Estudos da CNBB nro. 13 (SaoPaulo; Paulinas, 1976).

18) Las CIM1 y la CPT han registrado esos eventos en sus propias publicaciones, respectivamente PORATIM (Brasilia) y Boletín (Goiania), las CEBs no tienen oficina central, pero sus numerosos encuentros han sido documentados en SEDOC. Un antiguo, pero ahora clásico relato de las luchas a lo largo de las fronteras indígenas - con referencia al rol de muchos activistas de las CIMI tales como el obispo de Arayuaia. Don Pedro Casaldáliga- es el libro de Shelton Davis, *Victims of the Miracle: Development and the Indians of Brazil* (New York; Cambridge University Press, 1977),

19) Tres puntos de partida de este debate son: Luiz Gonzaga de Souza Lima, *Evolucao. . .* ("Cit. in full" en nro. 12); el importante artículo de Souza Lima, "Comunidades Eclesiais de Base", *Revista de Cultura Vozes* 74:5 (junio—julio 1980), pp. 61-82; y Freí Beto, *O que E Comunidade Eclesial de Base* (Sao Paulo: Brasiliense, 1981) 2da. Ed.

20) Esta es la conclusión de Vinicius Caldeira Brant, "Da resistencia aos movimentos sociais: a emergencia das ciases populares em Sao Paulo", en *Sao Paulo: O povo em Movimento* ("cit. in full" en nro. 8), pp, 9-28. esp. pág. 14.

21) Carte de Paulo J. Krischke, Sao Paulo, 25 de febrero de 1985, "Se inicia ahora un estudio sobre la influencia de sectores ligados a la iglesia en los movimientos urbanos de San Pablo en la última década"; el proyecto esta centrado en CEDEC, San Pablo.

22) Souza Lima, "Comunidades..." cit. en número 19 arriba.

23) Leonardo Boff, *Igreja—Carisma e poder* (Petropolis: Vpzes 1977) este libro contiene un número de artículos previamente publicados.

24) El "abrazo" a la democracia como un valor permanente de la política esté expresado en un número de trabajos que aparecen después de 1979: Carlos Nelson Countinho. "A Democracia como valor universal", *Encontros coma Civilizacao Brasileira*, 9 (noviembre de 1979) pp. 33-48, "Democracia: Metas e Caminhos", *Cedernos de CEAS* (Salvador) (antes citado como CEAS), 79 (mayo-junio 1982), pp, 8-8-13; y Francisco Welfort, *Porque Democracia*" (Sao Paulo; Brasiliense. 1984).

25) Los motivos del régimen son expuestos en Joviniano de Carvalho Neto "Os Partidos Políticos no Brasil: de 1945 aos nosso días", *CEAS* 73 (mayo-junio 1981), pp. 7-20; también ver M. H. Moreira Alves. *Estado...* (citado en nro. 1) pp. 269-288.

26) Ver nro. 4.

27) Albert Hirhman habla sobre "votar con sus pies". Sobre las huelgas, ver los varios escritos de José Alvaro Moisés y sobre las elecciones, los de Bolívar Lamounier. Sobre la Campaña "elección directa yal", ver Tempo e Presensa, 191, (abril y mayo, 1984). (Sao Paulo: CEDÍ), titulado "Igrejas. sindicato, universidades e os eleicoes diretas" pp. 4-8.

28) El "vuelco hacia la derecha" dentro de la Iglesia Latino Americana no ha sido un secreto. Está documentada, entre otras fuentes, por Penny Lernoux, *Cry the People* (New York: Penguin 1982) orig. 1979; otro costado de la cuestión es presentado por José Comblín. "A América Latina e o presente debate Teológico entre neo—conservadores e liberáis" REB, 41-164 (diciembre, 1981) pp. 790-815.

29) Enrique Dussel, "A Igreja Latino—Americana no Actual Cojuntura (1972-1980)" en *A Igreja que surge da Basse*, ed. por Sergio Torres et al... (Sao Paulo: Edicoes Paulinas, 1982), p. 160.

30) Mi versión se basa en Penny Lernoux, "The Long Path to Puebla" pp. 3-27, esp. p. 23 y Moisés Sandoval. "Report from the Conference" pp. 28-43, ambos en John Eagleson y Philip Scharper, eds. *Puebla and Beyon* (Mary Knofl: Orbis Books, 1979). Otra útil fuente americana sobre Puebla anterior a la fecha de la reunión 12-18 de octubre de 1978, es un número entero de *Cross Currents*, 28: 1 (Sprtng 1978).

Trabajos sobre el sector conservador de la Iglesia aparecen en un trabajo temprano, *Teología de te Liberación* (Burgos: Ed. Aldecoa, 1974); este incluye el revelador análisis de Mons. López Trujillo, "Panorama de la Liberación en América Latina" pp. 295-326 que argumenta primero que la liberación es "integral y universal" y segundo que es un don gratuito de Dios; el luego concluye: "Una liberación que, si bien tiene incidencias en lo social-económico, político-cultural, no se agota en ellas, y adquiere plena significación humana y cristiana a partir de la liberación en Cristo", p. 326. Esta es la posición básica (muy razonablemente formulada) de la generalmente agresiva campaña contra la teología de la Liberación.

31) Ver Freí Beto, *Diario de Puebla* (Río de Janeiro: Ed. Civilizacao BrasHeira, 1979) y la versión popular en historietas. *Puebla para o povo* (Petropolis: Vozes, 1979).

32) M. Sandovai, *Puebla...* (citado en nro. 30) pp. 32-34.

33) "Scherer crítica o livro de Boff", Estado de Sao Paulo (anteriormente citado como ESP), 29 de Agosto 1972; "Nuncio ignora punicao de teólogo", ESP diciembre de 1979; "O teólogo brasileiro 98 defende e avisa: se far punido..." Journal de tarde (Sao Paulo) 24 de diciembre 1979, "CNBB nega debate sobre Boff", ESP 29 decembro 1979; "No Vaticano, o dossie Boff", ESP 20 de Enero de 1980.

34) Entrevista conducida en Sao Paulo, Julio-Agosto 1981.

35) Luis Alberto Gómez de Souza, "E agora, depois da visita?", O Povo e o Papa, A. L. Rocha y L. A. Gómez de Souza, orgs. (Río de Janeiro: Ed. Civilizacao Brasileira, 1980), pp. 210-215; una temprana y en algo diferente versión apareció como "Balanco da visita do Papa", REB, 40:159 (setiembre 1980).

Otras versiones de la visita papal al Brasil son las de Joviniano Soarez de C. Neto, "O Papa no Brasil: impacto e sentido de una viagem", CEAS, 69 setiembre-octubre 1980), pp. 9-24; y Rubén César Fernández, org, O Papa No Brasil, Aspectos Sociológicos, Cadernos do ISER, 11 (Río de Janeiro: 1SERJ980).

36) José Osear Beozzo, "Religiosida de Popular", REB 42:168 (diciembre 1982), pp. 744-758.

37) Gómez de Souza. "E agora..." (citado en nro. 35) p 213.

38) Ver "A Carta de Joao Paulo II aos obispos do Brasil" (10 de Diciembre de 1980) en R EB, 41:161 {marzo de 1981), pp. 152-157, esp. pp. 153-154.

39) Luis Alberto Gómez de Souza, "A política partidaria ñas CEB' s", REB 41:164 (diciembre de 1981); pp. 708-727; una versión sustanclalmente similar apareció también en CEAS, 76 (noviembre-diciembre 1981), pp. 36-49.

40) Gomes de Souza, "A política..." (citado en nro. 38), p. 724.

41) *ibid.*, pp. 724-727.

42) Freí Beto, O que E Comunidade Eclesiai de Base (Sao Paulo, Brasilíense, 1982), 2da. ed. Un anterior esfuerzo para examinar las relaciones entre las CEBs y la política es Clodovís Boff. Comunidade Eclesiaí, Comunidade Política: Enssios de Eclesiología Política (Petropoiis: Vozes, 1978) en el cual algunos ensayos datan de la mitad de los setenta y así constituye un importante documento para una más detallada

examinación histórica de la evolución de las percepciones políticas de los "arquitectos" de la iglesia.

43) Este trabajo fue publicado como *Arquidiócesis de Sao Paulo, Fe e Política: Povo de Deus e Participacao Política* (Sao Paulo: Comissao Arquidiocesana de Pastoral das Dtreitos Humanos e Marginalizados de Sao Paulo, 1981); los sudes y dibujos revelantes fueron 23 y 24 (p. 17).

La publicación de este trabajo causó una reacción que es registrada por la prensa diaria; ver "las CEB de Sao Paulo enseñan ai pueblo como debe votar", *Journal do Brasil*, 2 de agosto de 1981 e "igreja lanca curso de política". *Folha de Sao Paulo*, 2 de agosto de 1981. Incluso el temprano criticismo del uso de gráficos para instruir a las clases populares en temas políticos actuales por parte de la Arquidiócesis fue muy difundida: un texto sintomático fue "Assim atua a 'ala progresista' das Igreja", *ESP*, 27 de setiembre de 1981.

44) Joviniano de Carvalhq Neto, "Os partidos políticos. . .", (citado en nro. 25). pertinente es la observación del autor ("O PT) surgió y crece como una peligrosa alianza de obreros e Iglesia de base, una rebelión apoyada por la iglesia", (p. 19).

Las interpretaciones de la performance electoral del PT difieren radicalmente, dos visiones contradictorias son las de José Osear Beozzo y Apolo Meringer Lisboa, "PT: Avaliacao Eieitorai", parts I y II. *Revista de Cultura Vozes*, 77:4 (mayo, 1983), pp. 18-36.

45) Claudio Perani, "Comunidade Ecclesiaí de Base e Movimento Popular", *CEAS*, 75 (setiembre-octubre 1981), pp. 25-33 también ver Rosefi Elias, "CEB' s: movimientos de base da Igreja", *CEAS*, 69 (setiembre-octubre 1980).

46) Claudio Perani, "Pastoral Popular: Poder ou Servicio?" *CEAS*, 82 (noviembre-diciembre 1984) pp. 53-73.

47) Claudio Perani, "A Igreja no Nordeste - Breves Notas Histórico-Críticas", *CEAS*, 94 (noviembre-diciembre 1984). pp. 53-73.

48) Ver "Testemunho dos bispos em apoio das Ceb' s", producida en ocasión del V Encuentro Inter-Ecclesial sostenido en Cánindé, Ceará, en Julio 1983, en *REB* 43:171 (setiembre 1983) pp 595-597.

49) Louis Gonzaga de Souza Lima. "A visita do Papa: a versao das élites e as clases populares", in *O Povo e o Papa* (citado en nro. 35), pp. 11-14.

50) "A moda do povo: católicos veneram santos como no passado". *Veja* (13 de marzo de 1985), P.74.

51) "Vatican Ask Bishops Advise on Countering Sects"*. *New York Times*, Marzo 17.1985. y "Atuacao dos novos missionarios preocupan a Igreja", *Folha de Sao Paulo*. 3 de marzo de 1985. el último se refiere a un estudio de fa CNB8 de la situación que había sido recientemente despachada al secretariado de la Unidad Cristina.

52) Perani. "A Igreja..." (cit.en nro.47).

53) José Comblin. "Os Movimientos' e a Pastoral Latino—Americana". *REB*, 43:130 (junio 1983).

54) En algún momento entre 1981 y Octubre de 1984. la Madre Teresa había sido invitada a la Arquidiócesis de Río de Janeiro. En algunos circuitos la perspectiva de que ella estableciera una casa allí fue percibida como un desafío —en la práctica y en la concepción— a las ceb y a su aproximación a los "oprimidos".

55) Este fue realizado en Río de Janeiro en Octubre de 1984.

56) Sobre Hora Presente, ver Antoine, *O Integrismo*. . . (citado en nro. 1) y el trabajo no publicado de Samyra B. S. Vieira, "integrismo Católico y Conservadurismo Político: Os intelectuales das revista Hora Presente" (mimeo. relatorio das pesquisas en post—graduacao: Universidade de Sao Paulo, Junho de 1983); sobre TFP, ver Thomas Niehaus y Brady Tyson. "The Catholic Right in Contemporary Brasil: The Case of the Society for the Defense of Tradition, Family and Property (TFP)".

59) *Religion in Latin American Life and Literature*, ed. por L. C. Brown y W. F. Cooper (Waco, Texas: Markhan Pres Fund, 1980).

57} Esos son los cargos contra Leonardo Boff levantados contra él por su antiguo profesor en "Igreja: Carisma e Poder -una justfficacao contra falsas leituras" *REB*. 42:166 (junto de 1982), pp. 227-260.

58) Una de las importantes polémicas surgió luego de la publicación de libro de L. Boff *Igreja: Carisma e Poder* (PetrópoMs: Vozes, 1981). Ver Boaventura Kloppenburg, "A Eclesiología militante de Leonardo Boff", *Jornal do Brasil*. 27 de junio de 1982 y réplica

de Boff, "Seguranca eclesial e a eclesiología militante" , Jornal do Brasil, 25 de Julio de 1982.

59) Yo he hecho un intento parcial en una entrevista, titulada "Liberation Theology on Trial", Abigarrada (Queens Coitege), 6:2 (Nov-Dic. 1984). una traducción portuguesa por Paulo Henrique Brito fue publicada como "A Teología da Libertacao en Julgamento". Comunicacoes do Iser, 4:14 (mayo de 1985), 62, más tempranos esfuerzos por Brasileños pueden ser encontrados en Comunicacoes do I SER, 3:11 (novembro de 1984).

60) "Vatican and Friar: Nota Judgment on New Theology" New York Times, Marzo 22, 1985. El "Documento de Ratznger es formalmente titulado "Instruction on certain aspects of Itberation Theology", fue hecho público en Agosto de 1984.

Ralph Della Cava

Resumen

Este artículo, escrito desde una perspectiva de historia y ciencia política, se centra en la historia reciente de la Iglesia y el catolicismo brasileño (1960-1985). Diferencia dos grandes períodos de innovaciones llevadas adelante por el sector "progresista": el primero a comienzos de los años 60 (influenciado, por el pensamiento teológico social francés y norte europeo), muy creativo en métodos pedagógicos y trabajo de base. El segundo está constituido por el surgimiento de una nueva realidad eclesial a la que el llama "iglesia del Pueblo", encarnada en unas 80.000 comunidades eclesiales de base (CEB).

La teología de la liberación aparece como una reflexión a partir de estas experiencias. El artículo pone especial énfasis en los actuales dilemas de esta "Iglesia del Pueblo" causados por las condiciones sociales y políticas vigentes en el nuevo período democrático "elitista" como el autor lo llama.

Abstract

This paper written from an historical and political science perspective is centered in the Brazilian church and catholicism recent history (1960-1985).

It distinguishes two relevant periods of innovation carried out by the "progressive" sector: the first, in the 60's (influenced by the theological movements of Catholic Action very creative in pedagogical methods and grass-root mobilisation. The second in the so called "People's Church", now incarnated in 80.000 Base Ecclesial Communities (CEB): Liberation theology raised as a reflection from those experiences. The article puts greatly emphasis on the People's Church originated on the actual dilemmas of the "People's Church" originated on the political and social conditions of the new period of "elitist" democracy.

Résumé

Cet article écrit dans la perspectiva de l'histoire et des sciences politiques, est agé sur l'histoire récente de l'Eglise et du catholicisme brésilien (1960—1985).

Deux grandes périodes sont définies dans le processus de renouvellement mis en pía par le secteur "progressiste": la première période, au début des années 60 (sous l'influe de la pensée théologique et sociale française et nord—européenne) fut très créative à ses méthodes pédagogiques et son travail de base. Une deuxième période est constituée par une nouvelle réalité ecclésiale qu'on appelle V "Eglise du Peuple".

La théologie de la Libération apparaît comme une réflexion faite à partir de expériences. L'article s'intéresse en particulier aux défis actuels que doit affronter cet "Eglise du Peuple" et qui sont liés aux conditions sociales et politiques nouvelles la période démocratique d'aujourd'hui.