



**CENTRO DE INVESTIGACIONES Y  
ESTUDIOS SUPERIORES EN  
ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

---

---

**Tiempos de esperanzas y de cambios.  
Los debates sobre la teología de la liberación en la  
jerarquía eclesiástica en torno a la III Conferencia  
General del CELAM en Puebla (1968-1979)**

**T E S I S**

**Que para optar por el grado de**

**Doctora en Historia**

**presenta**

**Guadalupe Salazar Hernández**

**Director de tesis: Dr. Jesús José Lizama Quijano**

**Mérida, Yucatán, febrero de 2025**

La investigación que ha servido de base para este trabajo contó con el financiamiento de la Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación (antes CONACYT), que me otorgó una beca para realizar mis estudios de doctorado en Historia entre 2020 y 2024 en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).

Quiero expresar mi profundo agradecimiento a mi director de tesis, el Dr. Jesús José Lizama Quijano, por su paciencia y valiosos consejos. Asimismo, extendo mi gratitud a mis sinodales, la Dra. Berenice Bravo, el Dr. Iván Mora y el Dr. Massimo De Giuseppe, por el tiempo dedicado a la lectura de este trabajo y sus invaluable comentarios.

Agradezco la generosidad del equipo que labora en la Biblioteca Cardenal Joseph Höffner de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano y el Archivo General Histórico de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano. En particular, deseo reconocer a Julio César Monroy, jefe de la Biblioteca y el Archivo del CELAM, así como a Juan Carlos Guerrero, Alfredo Bernal, Juan Herrera y Johana Rivera que me guiaron y compartieron su amor al archivo. Del mismo modo, expreso mi gratitud a la presidencia del CELAM por haberme permitido acceder al archivo.

Expreso mi más profundo agradecimiento al Dr. Sergio Rosas; su consejo, paciencia, enseñanzas y guía fueron fundamentales para la realización de esta tesis.

Finalmente, y no menos importante agradezco infinitamente a mi madre y a mi padre, cada uno a su forma me alentó, me preguntaba sobre mis avances, me apoyaron, me recordaban que debía dormir y me dieron fuerza para terminar; asimismo agradezco a mi hermanito Juan quien se tomó el tiempo para leer los capítulos.

# Índice

<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	1
<b>CAPÍTULO 1. DE MEDELLÍN A LOS ORÍGENES DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN, 1965-1976</b> .....	30
1.1. Los teólogos latinoamericanos y los orígenes a la teología de la liberación, 1962- 1968	30
1.2. De Roma a la II Conferencia del CELAM, 1965-1968.....	38
1.3. La II Conferencia del CELAM: Medellín 1968.....	46
1.4. Las conclusiones de Medellín .....	60
1.5. La liberación después de Medellín, 1969- 1971 .....	66
<b>CAPÍTULO 2. LA LIBERACIÓN EN LA PREPARACIÓN Y LA DISCUSIÓN DEL DOCUMENTO DE CONSULTA DE LA CONFERENCIA DE PUEBLA, 1976-1977</b> .....	81
2.1. Primera Reunión Regional durante el primer semestre de 1977 .....	82
2.2 El Equipo Redactor y la creación del Documento de Consulta.....	98
2.3. El Documento de Consulta .....	105
2.4. Aportes al Documento de Consulta durante el primer semestre de 1978 .....	126
<b>CAPITULO 3. DISCUTIR LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN. LOS DEBATES EN LA PREPARACIÓN DE LA CONFERENCIA DE PUEBLA, 1978</b> .....	141
3.1. Las Reuniones Regionales y la preparación del Documento de Trabajo .....	142
3.2. Una reflexión de oposición a la Iglesia jerárquica y al CELAM: el curso de Tula .....	155
3.3. El Documento de Trabajo.....	169
3.4. A la espera de la III Conferencia .....	193
<b>CAPÍTULO 4. LA III CONFERENCIA DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO: PUEBLA, 1979</b> .....	216
4.1. La teología de la liberación según los participantes en Puebla .....	217
4.2. Juan Pablo II y la inauguración de la III Conferencia de Puebla.....	232
4.3. Las Actas de la Conferencia de Puebla .....	245
4.4. El Documento Final.....	268
<b>CONCLUSIONES</b> .....	280
<b>FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA</b> .....	295
Archivos .....	295
Fuentes impresas .....	295
Fuentes electrónicas .....	296

## **Índice de cuadros**

<b>Cuadro 1. Participantes en la II Conferencia del CELAM (Medellín, 1968).....</b>	<b>52</b>
<b>Cuadro 2. Grupos de las Conferencias Episcopales para la reunión de Puebla, 1977-1978.....</b>	<b>83</b>
<b>Cuadro 3. Participantes en la III Conferencia General del CELAM, Puebla 1979 .....</b>	<b>244</b>
<b>Cuadro 4. Obispos con voz y voto en la Conferencia de Puebla .....</b>	<b>264</b>

## **Glosario de siglas y acrónimos**

**CELAM: Consejo Episcopal Latinoamericano.**

**AGH-CELAM: Archivo General del Consejo Episcopal Latinoamericano.**

**OFM: Orden de Frailes Menores.**

**CLAR: Confederación Latinoamericana de Religiosos.**

## INTRODUCCIÓN

Un día, uno de mis profesores dijo en clase de antropología que los temas de investigación que cada científico desarrolla buscan resolver algún trauma o duda de la infancia. Nací en una familia católica, y desde pequeña escuché que Juan Pablo II había prohibido la teología de la liberación. Como niña curiosa, quería saber qué era aquello prohibido; sin embargo, nadie tuvo la paciencia para explicármelo. Unos años más tarde, mi papá me contó que una tarde antes de que yo naciera había visto de cerca a Juan Pablo II en el Seminario de Puebla: era miembro del grupo Cursillos de Cristiandad y lo invitaron a ser voluntario en la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano. El día de la inauguración le encargaron cuidar una puerta, y sorpresivamente apareció el papa caminando por el pasillo; se acercó y después de recibir la bendición, Juan Pablo II se fue caminando hacia otra puerta y desapareció de su vista. Al recordar estas dos anécdotas ahora puedo entender por qué elegí este tema de tesis.

Durante los cursos que tomé a lo largo del doctorado fui profundizando en algunos conceptos que formaban parte de la teología de la liberación, como el marxismo y la historia de América Latina. Sin embargo, no encontraba respuestas sobre la historia de la teología de la liberación, su relación con la Tercera Conferencia del Episcopado Latinoamericano y la decisión del papa Juan Pablo II. Ahora puedo entender también que mi profesor tenía razón: los temas de investigación son sólo traumas que queremos resolver. Así, esta tesis quiere comprender lo que no me quisieron explicar y que tal vez no hubiera entendido muy bien porque no sabía mucho sobre ideologías en la guerra fría.

En suma, esta tesis tiene como objetivo general comprender y analizar, desde la perspectiva eclesiástica y desde una perspectiva de historia cultural, los motivos que dieron origen a la Teología de la liberación, quiénes la impulsaron y debatieron antes y durante la

Conferencia del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) realizada en Puebla en 1979 y cómo se relacionaron con el temprano magisterio de Juan Pablo II.

Dicho de otra manera, esta tesis busca contestar a la siguiente pregunta como principal problema de investigación: ¿cuáles fueron los debates y las discusiones sobre la teología de la liberación que se dieron al interior del clero en la preparación y el desarrollo de la III Conferencia Episcopal de Latinoamérica, celebrada de Puebla en 1979? A partir de esta pregunta surgieron otras interrogantes que fortalecen la comprensión del principal problema y que también se atienden a lo largo de la investigación, que son: ¿cuáles fueron las ideas que fomentó la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Medellín en 1968, para que se desarrollara la teología de la liberación en la década de 1970?; ¿cuáles fueron las preocupaciones que las conferencias episcopales tenían sobre la teología de la liberación cuando se convocó a la tercera conferencia del Episcopado Latinoamericano en enero de 1978?; ¿cómo influyó la teología de la liberación en el Documento de Consulta que realizó el CELAM como preparativo para la Conferencia de Puebla?; ¿cuáles fueron las opiniones de las conferencias episcopales sobre la teología de la liberación tras su propio análisis del Documento de Consulta?; ¿cuáles fueron las ideas sobre la teología de la liberación que más se discutieron antes y durante la conferencia de Puebla en el clero latinoamericano?, y ¿cuáles fueron las discusiones de la jerarquía eclesiástica durante la conferencia de Puebla en torno a la teología de la liberación? La respuesta a cada una de estas interrogantes constituye el desarrollo de esta tesis.

En la búsqueda de comprender la teología de la liberación, su relación con el papa y con el resto del clero latinoamericano empecé a consultar archivos de México y en especial de la ciudad de Puebla, sede de la tercera conferencia del CELAM. Desafortunadamente, el archivo del Seminario Palafoxiano de Puebla está cerrado a la consulta, así como el Archivo

Histórico Diocesano de la Arquidiócesis de Puebla. Un siguiente paso fue acudir a la Conferencia del Episcopado Mexicano, en busca de sus archivos; sin embargo, también me fue negada la consulta. Esto deja ver lo difícil que resulta investigar algunos temas de la historia contemporánea de la Iglesia católica. Ante ello, decidí consultar los archivos de algunas diócesis del país, para que a través del estudio de repositorios documentales abiertos a la consulta pudiera formular respuestas a las preguntas que me había planteado.

Recorrí distintos archivos del país; sin embargo, algunos no permitían la consulta del periodo que me interesaba porque la documentación aún no tenía 50 años de antigüedad o porque los autores de aquellos fondos no habían muerto todavía, requisitos necesarios para ser puestos a disposición de los investigadores. En consecuencia, no me fue posible analizar documentación que permitiera atender la problemática planteada líneas arriba. La solución fue en tal caso acudir al archivo de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano, en Bogotá. Si bien mi búsqueda anterior me había hecho consciente de que no existía una Historia cultural de la teología en la Iglesia de Latinoamérica durante la década de 1970 de las ideas y de las discusiones sobre la teología de la liberación, así como de que los historiadores no habían reconstruido el conjunto de las voces y las ideas que enriquecieron la discusión teológica de la época.

Los acontecimientos que se desarrollaron en la década de 1960 influyeron en el contexto político, social y religioso de la siguiente década. Durante la década de 1970, se fueron desarrollando ideas de lo que se esperaba que fuera el papel que desempeñara la Iglesia en los ámbitos políticos, sociales y religiosos. Durante los preparativos y en la Tercera Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Puebla se realizaron debates y discusiones sobre las ideas que debía de aplicar la iglesia en los siguientes años. Es por esto que se menciona que es una historia cultural pero la teología en Latinoamérica.

La consulta del archivo del CELAM me mostró nuevos elementos a considerar. En primer lugar, pude darme cuenta de que era posible escuchar las opiniones del conjunto de aquellos actores, y que los historiadores podíamos enfocarnos en conocer la relación de la teología de la liberación con la III Conferencia Latinoamericana y con el papa Juan Pablo II. Asimismo, el archivo de Bogotá me hizo consciente de lo relevante que son los contextos políticos y eclesiásticos, y de la importancia de varios teólogos y eclesiásticos que con sus ideas dieron forma a la teología de la liberación. Gracias a la correspondencia, la folletería y los documentos de gestión interna utilizados en la preparación de la Conferencia de Puebla pude responder las preguntas, y, por lo tanto, fui capaz de estudiar la profunda relación que tenía la preparación de Puebla con la teología de la liberación, identificar las ideas que el clero promovía desde y fuera del CELAM, así como las ideas que Juan Pablo II expresó en su primer viaje a México. Con base en ello es posible plantear en esta tesis una historia cultural de la teología de la liberación que permite comprender las ideas que se discutieron en la Iglesia católica de América Latina durante la década de 1970.

En efecto: a partir de los cambios ocurridos en las décadas de 1960 y 1970 en América Latina y en la Iglesia católica -entre los que destacan el impacto del Concilio Vaticano II, la II Conferencia General del Consejo del Episcopado Latinoamericano (CELAM) celebrada en Medellín en 1968, las luchas por derechos civiles y políticos en distintos países del continente, la Guerra Fría y los múltiples golpes de Estado en América Latina-, esta tesis analiza y reconstruye las ideas, los debates y las discusiones de la jerarquía eclesiástica latinoamericana acerca de la teología de la liberación entre 1968 y 1979, así como la manera en cómo estos debates llevaron a que la misma jerarquía eclesiástica planteara un nuevo proyecto de evangelización en la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Puebla, en 1979. A lo largo de estas páginas se muestra una Iglesia enfocada en la problemática

latinoamericana, y se presta especial atención a la manera en que los debates sobre teología y pastoral afectaron la organización, el desarrollo y la conclusión de la III Conferencia General del CELAM, y cómo sus debates y conclusiones dieron paso a un nuevo modelo de Iglesia latinoamericana, que se alejó de la teología de la liberación y se acercó mucho más a un proyecto pastoral con énfasis en la práctica sacramental.

Así pues, el propósito de esta tesis es mostrar que las ideas, los miedos y las experiencias que vivía la jerarquía eclesiástica de Latinoamérica durante la década de 1970 en torno a la teología de la liberación se reflejaron en los debates y discusiones que se dieron al interior del CELAM y especialmente en la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla, en 1979. Esto permitirá comprender el proceso de transformación de las ideas al interior de la Iglesia del continente, considerando ampliamente los contextos sociales y políticos del periodo. Así, esta tesis no es tanto una historia de la teología de la liberación, sino una historia que desde la perspectiva cultural de la teología reconstruye y analiza cómo fue recibida y discutida la teología de la liberación por la jerarquía eclesiástica, y cómo su presencia produjo un nuevo modelo de evangelización, desarrollado en la reunión de Puebla. Por consiguiente, muestra la manera en que la Iglesia latinoamericana se adaptó y aplicó el Concilio Vaticano II y las conclusiones de Medellín, creando una Iglesia de acuerdo a la realidad continental. En consecuencia, esta tesis se suma a la creciente historiografía de la Iglesia de América Latina en la década de 1970. Historiadores como Massimo de Giuseppe, Gianni di Bella y Sergio Rosas han realizado investigaciones donde muestran desde una visión de América Latina la historia de la Iglesia. El primero hace un análisis de la conferencia de Puebla, mientras que el segundo realiza un estudio de la pastoral de la juventud durante el periodo de 1960 a 1990 tocando la tercera

conferencia del episcopado.<sup>1</sup> Ambos libros son parte de una historiografía que permite comprender las acciones que se realizaron en la conferencia en cuestión, sin enfocar sus miradas en la teología de la liberación.

En otras palabras, se busca conocer cómo se implementó el Concilio Vaticano II en la Iglesia latinoamericana, las razones históricas que de manera general produjeron la teología de la liberación en América Latina y a partir de Medellín, quiénes fueron sus mayores exponentes y sus ideas. En lo que toca a esta tesis, esta reconstrucción ha permitido conocer y comprender los antecedentes de la Conferencia de Puebla y el origen de las discusiones que se llevarían a cabo durante la década de 1970. En este mismo sentido, se estudian las problemáticas que cada conferencia nacional eclesial vivía en sus países a través del estudio de la primera reunión regional de preparación, así como las ideas que fomentaba el CELAM tal como fueron planteadas en el Documento de Consulta creado para la reunión de Puebla. Se presta especial atención a la posición de las diversas conferencias episcopales sobre la teología de la liberación, para comprender cómo entendían esta corriente teológica en los diversos países de América Latina, y cómo era interpretada por la jerarquía eclesial de acuerdo a la situación social y política que vivía cada país. Asimismo, se estudia el proceso de creación del Documento de Trabajo en la III Conferencia, reconstruyendo la postura y las ideas que cada conferencia nacional expresó en las segundas reuniones regionales. Éstas fueron especialmente útiles para fortalecer las opiniones de los obispos que participaron en Puebla. Más adelante se estudian las ideas que tenían los delegados al llegar a Puebla, así como las palabras que el papa Juan Pablo II pronunció ante

---

<sup>1</sup> Massimo De Giuseppe y Gianni di Bella, *Historia contemporánea de América Latina*, México, Turner, 2022 y Sergio Rosas Salas, *Un cielo nuevo y una tierra nueva. Los jóvenes y la Iglesia Católica en América Latina, 1968- 1992*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vález Pliego”, 2023.

los participantes. De esta manera podemos conocer con precisión los motivos y las discusiones de la jerarquía eclesiástica en torno a la teología de la liberación. Por último, se estudia el Documento final de Puebla, para determinar cómo las discusiones de la jerarquía eclesiástica sobre la teología de la liberación produjeron un nuevo modelo de evangelización para América Latina.

Con estos objetivos en mente se busca comprender el pensamiento eclesiástico, la situación que vivían en sus países, la opinión sobre la teología de la liberación y la forma que buscaban evangelizar usando las encíclicas, cartas pastorales y constituciones conciliares en Latinoamérica. A través de esta búsqueda la tesis reconstruye un episodio, hasta ahora prácticamente inédito, acerca de la historia reciente de la Iglesia católica en América Latina. El trabajo se enfoca en los obispos reunidos en Puebla por la naturaleza del encuentro, pero no deja de considerar a la jerarquía eclesiástica como representantes de los pensamientos, las preocupaciones, los miedos, las esperanzas y las alegrías del conjunto de los eclesiásticos que vivían en los distintos países de América Latina durante la década de 1970. A través de esta reconstrucción la tesis quiere contribuir a conocer un poco mejor la relación de la Iglesia católica con la sociedad, así como la relación de la jerarquía eclesiástica con su propio clero.

En conjunto, esta investigación sostiene la hipótesis de que la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano celebrada en Puebla entre finales de enero y principios de febrero 1979 fue un encuentro eclesial en el cual confluyeron y debatieron tres grupos de obispos que habían desarrollado a lo largo de la década posturas encontradas sobre la teología de la liberación y en términos más amplios, posturas divergentes respecto a la perspectiva pastoral y teológica que debía regir los destinos de la Iglesia latinoamericana. Sin embargo, debido a la polarización del debate durante la Conferencia de Puebla acerca de la teología de la liberación, al final se establecieron sólo dos posturas antagónicas: una que se mantuvo a

favor de extender la teología de la liberación al conjunto de la pastoral de la Iglesia latinoamericana, y uno abiertamente en contra de esta decisión. Ante la imposibilidad de llegar a un acuerdo final y en búsqueda de un punto que satisficiera a ambas partes, la jerarquía eclesiástica acordó eliminar cualquier referencia directa a la teología de la liberación en los documentos finales de Puebla. La razón última de esta decisión se encuentra en dos grandes factores: primero, el radicalismo de algunos teólogos liberacionistas y, en segundo lugar, la influencia directa del papa Juan Pablo II, que había expresado su postura anticomunista desde su llegada a México en enero de 1979. Con esta decisión y con este silencio final en torno a la teología de la liberación, la jerarquía eclesiástica reunida en Puebla cerró un ciclo del pensamiento teológico latinoamericano, al menos entre el episcopado, y dieron paso a nuevos modelos pastorales y de evangelización en América Latina.

Ahora bien, ¿cuáles eran estos tres grupos y cómo se habían conformado? De entrada, hay que tener en cuenta que éstos se habían desarrollado a partir de la interpretación que individual o colegiadamente los obispos hicieron del Concilio Vaticano II y la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Medellín. Como ya hemos mencionado, cuando se celebró la reunión de Puebla la mayor diferencia entre estos grupos giraba en torno a la aplicación de la teología de la liberación en la Iglesia del continente. El primer grupo de estos clérigos creó, desarrolló y defendió la teología de la liberación como la mejor opción pastoral ante la realidad sociopolítica de América Latina, marcada por la pobreza y la desigualdad. Este grupo desarrolló la teología de la liberación a partir de un amplio diálogo con las ciencias sociales e incluso con la aplicación de algunos conceptos marxistas al pensamiento teológico. Entre sus principales representantes estaban Gustavo Gutiérrez<sup>2</sup> y Leonardo Boff. El segundo

---

<sup>2</sup> Gustavo Gutiérrez fue un teólogo y sacerdote diocesano desde 1959 y dominico desde 2001, falleció el 22 de octubre de 2024.

grupo, cuyos principales representantes fueron monseñor Alfonso López Trujillo y monseñor Carlos Galán, sostenía que la teología debía mantenerse ajena a cualquier influencia ideológica, negaba la posibilidad de incorporar conceptos ajenos al catolicismo y argumentaba que el contacto con el marxismo podía llevar incluso a la violencia o a la revolución. Por último, el tercer grupo, que puede caracterizarse como el de los moderados, estaba conformado por la mayor parte de la jerarquía eclesiástica, y entre sus principales voces estaban José Salazar y Marcos McGrath. Se trató de un grupo mayoritario que, si bien estaba de acuerdo con varios postulados de la teología de la liberación respecto a la condena de las estructuras de desigualdad en América Latina y la necesidad de combatir la pobreza en la región, prefería esperar las orientaciones del conjunto del episcopado e incluso de la Santa Sede antes de asumir abiertamente una postura. Durante la redacción de las conclusiones de la Conferencia, los moderados consiguieron incluir varios postulados de la teología de la liberación; sin embargo, al unirse con el grupo liderado por monseñor López Trujillo, omitieron cualquier referencia explícita al término “teología de la liberación” en el Documento Final de Puebla, pues para ese momento, la mayoría de los asistentes consideraba que ésta tenía varias connotaciones negativas para los católicos latinoamericanos.

Para poder desarrollar esta hipótesis, este trabajo se inscribe en la historia cultural de la teología, pues desde esta perspectiva teórico-metodológica es posible comprender la manera en que se transformaron las ideas del clero sobre la teología de la liberación en la década de 1970. Para Johan Huizinga, “los objetos que interesan a la Historia cultural son las múltiples formas y funciones de la cultural tal como nos la revela la historia de los pueblos o los grupos sociales, su condensación en figuras culturales en motivos, temas, símbolos,

formas conceptuales, ideales, estilos y sentimientos.”<sup>3</sup> La teología al estar constituida por el magisterio, la tradición y las Sagradas Escrituras, forma parte de las prácticas sociales que la población católica realiza. Es por esto que las ideas y discusiones sobre el desarrollo de la teología de la liberación que después influyó en las prácticas sociales forma parte de la historia cultural. Por otra parte, la rama de la historia cultural de la teología, estudia el proceso de transformación de la teología a través del tiempo, sus argumentos y debates, para comprender cómo ésta se ha ido ajustando a los cambios culturales propios de cada periodo.<sup>4</sup> Adicionalmente, Peter Burke menciona gracias a la Historia Cultural los historiadores se han hecho conscientes de nuevos problemas<sup>5</sup>, en este caso como la ausencia de una historia cultural de la teología. En ese sentido, se considera a la teología como una disciplina filosófica de la tradición judeocristiana que estudia la relación del hombre con Dios a través de la Revelación, la Tradición y el magisterio. Asimismo, este trabajo utiliza la Historia de América Latina para comprender el contexto histórico durante la década de 1970. Los recientes aportes de Massimo De Giuseppe y Álvaro Tirado han permitido pensar esta tesis a partir de los procesos de transformación que se vivieron en la historia contemporánea de América Latina, en esta ocasión desde la perspectiva de la jerarquía eclesiástica de la Iglesia católica.<sup>6</sup> Los dos trabajos, así como otros que se citan en su momento, muestran los contextos y los acontecimientos que se enlazan para dar paso a las grandes transformaciones

---

<sup>3</sup> Johan Huizinga, *El concepto de la historia*, Distrito Federal, Fondo de Cultura Económica, 1980. Josep-Ignasi Saranyana, *Historia de la teología cristiana (750-2000)*, Pamplona, Eunsa, 2020. p. 69

<sup>4</sup> Peter Burke, *¿Qué es la historia cultural?*, Barcelona, Paidós, 2006. Gruber, Alex and Gabrielle Bibeau, "Catholicismas Cultural History: The Enduring Legacy of John O'Malley, S.J.," *The Catholic Historical Review*, vol. 110 no. 2, 2024, p. 381-383, revisado en <https://muse.jhu.edu/article/928000>, 20 de Agosto del 2023. Johan Huizinga, *El concepto de la historia*, Distrito Federal, Fondo de Cultura Económica, 1980. Josep-Ignasi Saranyana, *Historia de la teología cristiana (750-2000)*, Pamplona, Eunsa, 2020.

<sup>5</sup> Peter Burke, *¿Qué es la historia cultural?*, Barcelona, Paidós, 2006. p.70

<sup>6</sup> Massimo De Giuseppe y Gianni di Bella, *Historia contemporánea de América Latina*, México, Turner, 2022, así como Álvaro Tirado Mejía, *Los años sesenta. Una revolución en la cultura*, Bogotá, Debate, 2015.

de la década de 1970 en América Latina.

Un tercer elemento historiográfico presente es la historia reciente y contemporánea de la Iglesia católica, y retoma aportes de autores como José Miguel Romero de Solís y Sergio Rosas, quienes construyen una historia de los acontecimientos políticos y sociales que han influido en las acciones de la Iglesia católica en América Latina. Mientras Romero de Solís se enfoca en mostrar los procesos de transformación que vivió la Iglesia católica y su relación con lo social, lo político y lo económico desde la experiencia mexicana, Rosas hace una historia de la Iglesia católica latinoamericana a través de sus acciones pastorales con los jóvenes, entre las conferencias episcopales de Medellín y Santo Domingo. Tanto por la mirada como por las fuentes, este trabajo contribuye a desarrollar una historia reciente de la Iglesia con una sólida base documental y una amplia reflexión de los contextos históricos analizando la transformación de la Iglesia católica en América Latina.

Por último, esta tesis también trabaja con herramientas de la historia de la teología, pues la perspectiva en torno a la liberación en aquella disciplina abrió un debate entre el clero y la jerarquía eclesiástica sobre las ideas que se debían aplicar en la evangelización, en la relación con los feligreses y en la pastoral de la Iglesia católica. Como los libros de Josep-Ignasi Saranyana y Evangelista Vilanova, esta investigación quiere desarrollar un análisis histórico sobre los factores más relevantes que han producido las distintas teologías en América Latina y en el debate global.<sup>7</sup> Los dos libros ya mencionados hacen un breve pero detallado comentario sobre la teología de la liberación. A partir del aporte de ambos autores,

---

<sup>7</sup> Josep-Ignasi Saranyana, *Teología en América Latina*, volumen III Carmen-José Alejos (coord.), *El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001)*, Frankfurt, Iberoamericana Vervuert, 2006; Evangelista Vilanova, *Historia de la teología cristiana*, Barcelona, Herder, 1992.

esta tesis reconstruye el debate sobre la teología de la liberación en la Conferencia de Puebla, y analiza los factores a favor y en contra de esta teología expresados en el CELAM.

Un elemento fundamental para realizar una aportación novedosa a la historia cultural de la teología y más concretamente un nuevo aporte a la reflexión histórica sobre la teología de la liberación es la riqueza documental que soporta esta investigación. El archivo histórico general del CELAM me permitió consultar documentos, cartas y folletería en los cuales se muestra que durante la primera parte de la década de 1970 se desarrolló la teología de la liberación en América latina, debido a que muchos teólogos del continente buscaban crear una opción diferente a la teología europea que pudiera aplicarse a la realidad de la población local, contribuyendo así a un debate que como ya hemos dicho, marcó la historia de la Iglesia católica en la segunda mitad del siglo XX. Así mismo se consultaron libros, documentos oficiales, obras de las personas involucradas, revista y periódicos que permitieron conocer los debates y discusiones que se dieron en estas fechas.

En síntesis, esta tesis muestra que los acontecimientos políticos, económicos y sociales de la década de 1960 influyeron en el hecho de que los teólogos de América Latina crearan una nueva teología que respondiera a las necesidades de la población local en la década de 1970. Así, a partir de un amplio enfoque latinoamericano esta investigación reconstruye los acontecimientos que más influyeron en el pensamiento de la jerarquía eclesiástica de Latinoamérica. En este último elemento radica uno de los mayores aportes del trabajo: este trabajo se concentra sobre todo en los cardenales, los arzobispos y los obispos que desde el CELAM plantearon una postura propia y diversa sobre la teología de la liberación. Por último, este trabajo contribuye a conocer el contexto que permitió el surgimiento, desarrollo y discusión de la teología de la liberación, así como a conocer a los principales teólogos de esta corriente y cómo contribuyeron a discutir el papel que debía tener

la Iglesia en América Latina. Por lo tanto, espero que esta tesis contribuya a llenar un episodio de la historia latinoamericana, mostrando las ideas, los miedos, las preocupaciones, las esperanzas e incluso las ilusiones que tenía la jerarquía eclesiástica en un momento de cambio en Latinoamérica y en el mundo.

La historiografía sobre la renovación de la Iglesia después del Concilio Vaticano II y más directamente sobre la III Conferencia General del Consejo del Episcopado Latinoamericano ha producido muchos materiales desde las ciencias sociales, pero aún son escasos los trabajos propiamente históricos. Entre ellos destacan, primero, libros y artículos sobre la historia de Latinoamérica, los cuales permiten entender los contextos que permitieron el desarrollo de la teología de la liberación y la III Conferencia General. Por ello, la mirada historiográfica de esta investigación incluye material directamente sobre la Conferencia de Puebla, bibliografía sobre el Concilio Vaticano II y referencias sobre la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín. Asimismo, se presta especial atención a los principales trabajos sobre la teología de la liberación, pues en ellos se explican los principios y la evolución de esta corriente teológica y se puede realizar un análisis sobre su evolución y desarrollo.

En lo que toca a la visión general de América Latina, se ha realizado una gran cantidad de estudios sobre su historia. Algunos trabajos se especializan en la economía y política, otros se enfocan en la historia de la Iglesia, o bien se ofrecen visiones generales que inician desde la conquista o los que estudian un periodo específico. Además de la historia general de Leslie Bethell y los clásicos enfoques sociopolíticos de François Chevalier o culturales de Edwin Williamson, destaca la visión de Enrique Dussel acerca de la relación entre Iglesia y política latinoamericana en la década de 1970. Sin duda, uno de los libros recientes más influyentes sobre América Latina es la visión global que ofrecen Massimo de Giuseppe y Gianni la Bella,

explorando el momento contemporáneo de Latinoamérica. Asimismo, Massimo también ha publicado un artículo sobre el contexto socioeconómico de la década de 1970. En dicho artículo se hace un análisis a nivel mundial de los acontecimientos que sucedieron en dicha década e influyeron en la economía y política de los países latinoamericanos, de modo que es un trabajo fundamental para comprender el contexto que vivían la jerarquía eclesiástica en la III Conferencia Episcopal de Puebla.<sup>8</sup>

Como la historia de América Latina, la teología de la liberación ha producido muchísima bibliografía desde finales de 1960 y hasta el presente. Los estudios se ocupan de los orígenes, el método, la cristología, la pertinencia, la perduración y hasta sobre los retractoros. Entre los autores de estos textos se encuentran teólogos, sacerdotes y miembros de la jerarquía eclesiástica. Destacan los primeros teólogos de la liberación, es decir, quienes desarrollaron esta corriente a principios de la década de 1970. Entre ellos hay que mencionar a Gustavo Gutiérrez, Jon Sobrino, Leonardo y Clodovis Boff, Hugo Assman, Richard Shaull, Segundo Galilea y Juan Luis Segundo, entre otros.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> François Chevalier, *América Latina. De la independencia a nuestros días*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999; Edwin Williamson, *Historia de América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014; Massimo de Giuseppe, "Hacia el ocaso de los setenta: América Latina en el escenario internacional", en *A los 40 años de la Conferencia de Puebla. Actas del Congreso Internacional. Roma, 2 a 4 de octubre de 2019*, Roma, Pontificia Comisión para América Latina, Pontificio Comité de Ciencias Históricas, 2019, pp. 10-29; Enrique Dussel, *De Medellín a Puebla: Una década de sangre y esperanza*, Buenos Aires, Docencia, 2017; Massimo de Giuseppe y Gianni La Bella, *Historia de América Latina Contemporánea*. Madrid, Editorial Turner, 2021.

<sup>9</sup> Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación: Perspectivas*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1973; Jon Sobrino, *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología*, Santander, Editorial Sal Terrae, 1982; Leonardo Boff, *Jesús Cristo Libertador*, Santander, Editorial Sal Terrae, 2009; Hugo Assman, *Teología desde la praxis de la liberación ensayo teológico desde la América dependiente*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1973; Shaull Richard, *El cristianismo y la revolución social*, Buenos Aires, Editorial La Aurora, 1955; Segundo Galilea, *Teología de la liberación: ensayo de síntesis*, Bogotá, Indo-American Press Service, 1976; Juan Luis Segundo, *Liberación de la teología*, Buenos Aires, Ediciones Carlos Lohle, 1975; Pablo Richard, *El movimiento de Jesús antes de la Iglesia. Una interpretación liberadora de los Hechos de los Apóstoles*, Santander, Editorial Sal Terrae, 1998; Pedro Casaldáliga y José María Vigil, *Espiritualidad de la liberación*, Santander, Editorial Sal Terrae, 1992; José María Vigil, *Bajar de la cruz a los pobres. Cristología de la liberación*, s.l.e., Comisión Teológica Internacional de la Asosicaicón Ecueménica de Teólogos/as del Tercer Mundo, 2007; Sergio Silva, *La Teología de la liberación de América Latina. Crónicas y evaluaciones*, Santiago, Pontificia Universidad Católica de Chile, Facultad de Teología, 2016.

Uno de los trabajos de investigación sobre la teología en Latinoamérica es el de Manuel David Gómez-Eraza, Iván-Darío Toro-Jaramillo y Waldecir Gonzaga, publicado en el 2024. Este equipo utilizó siete revistas de alto impacto de América Latina sobre la teología para realizar una revisión sistemática de literatura junto con un análisis bibliométrico. Esto les permitió conocer cuáles son las tendencias teológicas de América Latina y quiénes son los autores, así como conocer las discusiones teológicas pasadas y las nuevas construcciones teológicas.<sup>10</sup> Por su parte, un autor que trabaja la teología de la liberación desde la historia es Pastor Bedolla, quien ha realizado trabajos sobre esta teología desde la violencia. Realizó un estudio sobre como la teología de la liberación enfrente la violencia de carácter revolucionario durante el siglo XX en Latinoamérica. Desde su perspectiva, los teólogos de la liberación tuvieron una relación con la violencia revolucionaria debido a “la circunstancialidad histórica y del uso instrumental de las armas para la transformación de la relación de fuerzas sociales en permanente conflicto, dicho en términos gramscianos, de la dominación padecida por las clases subalternas.” Como se puede ver, su estudio de la teología de la liberación se enfoca en la relación entre sus principios y la violencia revolucionaria<sup>11</sup>.

Otro teólogo que ha escrito sobre América Latina y la teología de la liberación es el estadounidense Phillip Berryman. En su libro *Teología de la Liberación. Los hechos esenciales en torno al movimiento revolucionario en América Latina y otros lugares* muestra la relación entre la teología de la liberación y la sociedad, el marxismo y otras teologías. El libro inicia contextualizando la década de 1960 como el momento en que inició la teología

---

<sup>10</sup> Gómez-Eraza, Manuel David; Toro-Jaramillo, Iván-Darío y Gonzaga Waldecir. “Tendencias en la investigación teológica latinoamericana. Una Revisión Sistemática de Literatura y análisis bibliométrico.” *Franciscanum* 181, Vol. 66 (2024): 1-42.

<sup>11</sup> Bedolla Villaseñor, Pastor. “La Teología de la Liberación: pastoral y violencia revolucionaria Latinoamérica.” *Revista de Estudios Latinoamericanos*, núm. 64, 2017, pp. 185-221 Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe Distrito Federal, México

de la liberación, para continuar describiendo el funcionamiento de la teología en los barrios y después hablar sobre esta teología durante las siguientes décadas.<sup>12</sup> Por su parte, el teólogo español Juan José Tamayo se ha dedicado a realizar estudios sobre la teología de la liberación desde el aspecto teológico. Entre sus libros destaca *Para comprender la teología de la liberación*, publicado en 1989. A lo largo de su obra, el autor buscó mostrar los principios, fundamentos y autores de esta teología, así como su relación con la población y la pastoral, prestando siempre mucha atención al desarrollo histórico de estos procesos.<sup>13</sup>

Después de la conferencia se dio un segundo periodo de reflexiones en torno a la teología de la liberación, en el cual otros teólogos, historiadores, sacerdotes y jerarcas eclesiásticos continuaron escribiendo sobre el tema. Entre ellos destacan Alfonso López Trujillo, Ignacio Ellacuría, Pablo Richard, Pedro Casaldáliga, José María Vigil y Sergio Silva, entre muchos otros. Esta nueva generación planteó algunos cuestionamientos a los primeros productos de esta corriente teológica. Por ejemplo, monseñor López Trujillo cuestionó a la teología a partir de su propio concepto de liberación, y Leonardo y Clodovis Boff consideraron que la ambigüedad epistemológica de la teología de la liberación había generado confusiones y extravíos en la interpretación propiamente histórica del trabajo.

Por su parte, en sus libros *Historia contemporánea de América Latina* y *L'altra America: i cattolici italiani e l'America latina*, Massimo de Giuseppe muestra desde una visión histórica de Latinoamérica el contexto, político, económico y social en el que se dio la implementación del Concilio Vaticano II y cómo fue recibido y aceptado por las

---

<sup>12</sup> Phillip Berryman. *Liberation Theology. The Essential Facts About the Revolutionary Movement in Latin America and Beyond*. New York: Pantheon Books, 1987. Edición digital autorizada para el Proyecto Ensayo Hispánico de la versión en español: Teología de la liberación. México: Siglo Veintiuno Editores, 1989

<sup>13</sup> Juan José Tamayo, *Para comprender la teología de la liberación*. España, Editorial Verbo Divino, 1989.

conferencias episcopales latinoamericanas en la Iglesia latinoamericana y en la población.<sup>14</sup> Finalmente, Berenise Bravo Rubio, Marco Antonio Pérez, Massimo de Giuseppe e Ignacio Dueñas García de Polavieja han estudiado la teología de la liberación desde la historia, insertando los cambios que trajo la teología de la liberación al amplio contexto de la renovación posconciliar de la Iglesia en América Latina.<sup>15</sup>

Desde la sociología, autores como Michael Löwy, Malik Tajar, Phillip Berryman y Christian Smith han analizado la teología de la liberación, prestando especial atención a sus orígenes y sus perspectivas de cambio, así como su radicalismo y compromiso social. Al hacerlo, construyeron una historia sociológica de la teología de la liberación y de la pastoral, al tiempo que repasaron las repercusiones sociales del Documento final de Puebla. Por otra parte, teólogos como Vitorino Pérez Prieto, Josep-Ignacio Saranyana, Ivone Gebara y Elina Vuola han planteado que la teología de la liberación fue el resultado de discusiones teológicas y filosóficas desde antes del Concilio Vaticano II y que la liberación era el punto central porque respondía a la situación de pobreza, conquista y desigualdad que vivía Latinoamérica.<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> Massimo de Giuseppe, *L'altra America: i cattolici italiani e l'America latina*, Brescia, Editorial Morcelliana, 2017

<sup>15</sup> Alfonso López Trujillo, *De Medellín a Puebla*, Madrid, La Editorial Católica, 1980; Leonardo Boff y Clodovis Boff, *Como hacer teología de la liberación*, Barcelona, Ediciones Paulinas, 1986; Ignacio Ellacuría, *Escritos teológicos*, San Salvador, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, 2000; Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, *Conceptos fundamentales de la Teología de la liberación*, Madrid, Editorial Trotta, 1994; José Juan Tamayo, *Para comprender la teología de la liberación*, Navarra, Editorial Verbo Divino, 1989; Massimo de Giuseppe, "Hacia el ocaso de los setenta..."; Ignacio "Los inicios de la teología de la liberación en su contexto latinoamericano", en *Naveg@mérica. Revista electrónica editada por la Asociación Española de Americanistas*, número 15, pp. 2-8. Consultado el 14 de enero de 2023. Disponible en <https://revistas.um.es/navegamerica/article/view/240831>; Christian Smith, *La teología de la liberación. Radicalismo religioso y compromiso social*, Barcelona, Paidós Iberica, 1994; Vitorino Pérez Prieto, "Los orígenes de la Teología de la Liberación en Colombia: Richard Shaull, Camilo Torres, Rafael Ávila, "Golconda", Sacerdotes para América Latina, Cristianos por el Socialismo y Comunidades Eclesiales de Base", en *Cuestiones Teológicas*, volumen 43, número 99, 2016, pp. 73-108; Ivone Gebara, "Teología de la Liberación y género: ensayo crítico feminista", en Alejandra de Santiago Guzmán, Edith Caballero Borja y Gabriela González Ortuño (coord.), *Mujeres Intelectuales: Feminismos y Liberación en América Latina y el Caribe*, Buenos Aires, CLACSO, 2017, pp. 199-226.

<sup>16</sup> Michael Löwy, *Cristianismo de liberación*, Barcelo, El viejo topo, 2019; Malik Tahar, "La teología de la

Por último, esta tesis también se inscribe en los trabajos sobre la historia de la Iglesia en América Latina y su renovación posconciliar. Uno de los textos fundamentales sobre esta temática es el aporte reciente sobre la II Conferencia Episcopal de Medellín, coordinado por José de Jesús Legorreta. En conjunto, este libro muestra las teologías que se estaban desarrollando después del concilio y el contexto social en que se llevó a cabo Medellín; de igual forma, se presta especial atención a la opción preferencial por los pobres, quienes se convirtieron en objeto privilegiado de la pastoral. Este libro desarrolla un análisis exhaustivo sobre lo que representó la Conferencia de Medellín para la Iglesia, la teología y la pastoral de Latinoamérica<sup>17</sup>.

Sobre la conferencia de Puebla se han escrito tesis, artículos y libros entre los que se encuentran autores como Berenise Bravo Rubio, Marco Antonio Pérez, Josep-Ignasi Saranyana, Diana Ximena Vásquez Pinchao y otros. Estos autores muestran que los preparativos para la III Conferencia, la cual se había intentado que fuera colegial, terminó marcada por la influencia del CELAM. Esto fue evidente en los documentos de Consulta y de Trabajo producidos para Puebla. Estos trabajos exponen que la conferencia de Puebla fue un ámbito de negociación en el que se buscó dar continuidad a lo que se propuso en Medellín,

---

liberación en América Latina: una relectura sociológica”. *Revista mexicana de sociología*, 69 (3), 427-456, 2000., Phillip Berryman, *Teología de la Liberación*, Ciudad de México, Siglo XXI, 1989. Christian Smith, *The Emergence of Liberation Theology. Radical Religion and Social Movement Theory*, Chicago, University of Chicago, 1991. Victorino Pérez Prieto, “Los orígenes de la teología de la liberación en Colombia: Richard Shaull, Camilo Torres, Rafael Ávila, "Golconda", Sacerdotes para América Latina, Cristianos por el Socialismo y Comunidades Eclesiales de Base,” *Cuestiones Teológicas*, Bogotá, v. 43, n. 99, p. 73-108, Josep-Ignasi Saranyana, “La preparación de la Conferencia de Puebla,” *A los 40 años de la conferencia de Puebla. Actas del congreso internacional. Roma 2-4 de octubre de 2019*, Roma Pontificia Comisión para América Latina, Pontificio Comité de Ciencias Históricas, 2019, p.67-83, consultado el 22 de junio de 2023; Ivone Gebara, “Teología de La Liberación y Género: Ensayo Crítico Feminista”, en Alejandra de Santiago Guzmán, Edith Caballero Borja y Gabriela González Ortuño (coord.), *Mujeres Intelectuales: Feminismos y Liberación En América Latina y El Caribe*, 199–226, Buenos Aires, CLACSO, 2017, pp.199-226. Elina Voula, *Teología feministas; teología de la liberación: los límites de la liberación, la praxis como método de la teología latinoamericana de la liberación y de la teología feminista*, Madrid, Iepala editorial, 2000.

<sup>17</sup> José de Jesús Legorreta, coordinación, *Comentario Bíblico -Teológico Latinoamericano sobre Medellín. A 50 años de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Ciudad de México, Universidad Iberoamericana, Buena Prensa.

aunque al final se produjo un documento con fines y temáticas diversas, que buscaban ser guía para el futuro de la pastoral y la teología en América Latina.<sup>18</sup> A pesar de estos avances, aún falta una investigación a profundidad sobre las ideas que la jerarquía eclesiástica reunida en Puebla tenía sobre la teología de la liberación y cuáles fueron las raíces de sus ideas. También hacía falta un estudio detallado que a partir de las fuentes primarias reconstruya los debates, las discusiones y las decisiones que se dieron sobre este tema en la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano, como el que ahora se presenta. Así pues, a partir de estas ausencias historiográficas esta investigación busca contribuir a la reconstrucción y análisis del contexto y las ideas que tenía la jerarquía eclesiástica latinoamericana en la preparación y en el desarrollo de la Conferencia de Puebla a partir de una perspectiva propiamente histórica, con base en documentación primaria no consultada hasta ahora por los historiadores.

Es importante definir cuatro conceptos que atraviesan este trabajo: teología de la liberación, marxismo, liberación y jerarquía eclesiástica. En primer lugar, es importante aclarar lo que se entiende en esta investigación por teología de la liberación. Se trata de una corriente teológica creada en América Latina a partir de la década de 1960 por teólogos de distintas nacionalidades, mayoritariamente de Iberoamérica, que buscaba desarrollar una teología que integrara a los pobres y oprimidos a su reflexión, retomando su realidad y su

---

<sup>18</sup> Berenise Bravo Rubio y Marco Antonio Pérez Iturbe, “La encrucijada: la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano (CELAM 1979)”, en *De Puebla a Aparecida. Iglesia y Sociedad en América Latina (1979-2007)*, Roma, Editorial Carroci, 2019; Josep Ignasi Saranyana, “La preparación de la Conferencia de Puebla”, p en *A los 40 años de la conferencia de Puebla. Actas del congreso internacional...*, pp. 67-83; Josep Ignasi Saranyana (dir.), *Teología en América Latina*, volumen III, Carmen-José Alejos Grau (coord.), *El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001)*, Frankfurt, Iberoamericana Vervuet, 2002; Sergio Rosas Salas, *Un cielo nuevo y una tierra nueva. Los jóvenes y la Iglesia Católica en América Latina, 1968- 1992*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”, 2023; Diana Esther Silva Gómez, Diana Ximena Vázquez Pinchao, Fredy Alexander Suaza Ríos y Luis Carlos Sandoval Benavides, “La conferencia Episcopal Latinoamericana de Puebla y la opción preferencial por los pobres: lineamientos para la evangelización de hoy”, Tesis de Licenciatura en Ciencias Religiosas, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2019.

vida diaria. Esta teología se expresó tanto en la disertación metafísica como en la práctica pastoral. En este último sentido, se inició con las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) desde un ámbito local y en términos propiamente teológicos surgió como resultado de las modificaciones eclesiológicas realizadas por el Concilio Vaticano II. Entre sus antecedentes más remotos está la tesis doctoral del teólogo brasileño Rubén Alves, quien en 1971 la publicó con el nombre *Una teología de esperanza humana*.<sup>19</sup> Entre el clero, uno de los exponentes más destacados de esta nueva teología fue el sacerdote dominico Gustavo Gutiérrez, quien en 1971 publicó su libro *Teología de la liberación. Perspectivas*.<sup>20</sup> La propuesta de estos dos pensadores era crear una teología que entendiera el Evangelio históricamente, desde la realidad cotidiana de las personas. Desde su perspectiva, la liberación del pecado personal y temporal era el camino para ser libres, pues solo se podría encontrar a Dios en una sociedad más justa y equitativa.

En ese sentido, para Gustavo Gutiérrez la teología de la liberación era “una *nueva manera* de hacer teología”, la cual buscaba “la transformación liberadora de la historia de la humanidad”. Esta teología, igualmente, no sólo pensaba al mundo, sino que quería “situarse como un momento del proceso a través del cual el mundo es transformado”, a través de la denuncia abierta “ante la dignidad humana pisoteada, en la lucha contra el despojo de la inmensa mayoría de los hombres, en el amor que libera, en la construcción de una nueva sociedad, justa y fraternal”.<sup>21</sup> Como se ve, la teología de la liberación recibió ese nombre porque plantea que la relación de Dios con el mundo se hace evidente en la vida diaria de las personas y se expresa a través de la lucha contra la injusticia y la pobreza. Es una teología de

---

<sup>19</sup> Rubem Alves, *A Theology of Human Hope*, New York, Corpus Book, 1971.

<sup>20</sup> Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Barcelona, Ediciones Sígueme, 1972.

<sup>21</sup> Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación...*, pp. 40-41.

la liberación porque plantea que el hombre debe ser liberado del poder del pecado, tanto terrenal como espiritual. En un segundo periodo, un grupo de teólogos como Jon Sobrino, Segundo Galilea, Leonardo Boff, Hugo Assmann y Juan Luis Segundo, entre otros, empezaron a analizar estas ideas y a desarrollar su argumentación con ideas externas a la tradición eclesial. Marcados por su formación en Europa, fueron influidos por corrientes de pensamiento marxista que les ayudaron a examinar los motivos de la pobreza, la desigualdad y uno de los grandes temas de su tiempo: la lucha de clases. Mientras algunos teólogos se inclinaban por el marxismo como un método para eliminar las estructuras que seguían produciendo la pobreza, otros dejaron de lado estas posturas y buscaron adaptar la Doctrina Social para construir una pastoral social más cercana a la realidad cotidiana de los más pobres. Por todo lo dicho, la teología de la liberación fue una propuesta teológica que buscaba una opción diferente a la teología tradicional, que respondiera a los problemas que vivían los feligreses de Latinoamérica, que denunciara la injusticia usando conceptos marxistas para concientizar a las personas de las estructuras del poder, los motivos históricos de desigualdad y el problema de las clases para lograr llegar a un amor que liberara y permitiera llegar a Dios.

Como hemos podido ver de estos debates, un concepto que atraviesa esta tesis es el de marxismo y ligado a él, el de análisis marxista. Desde la década de 1970 teólogos como Leonardo Boff plantearon la posibilidad de que el marxismo fuera una alternativa para analizar y para transformar la realidad, y que sus herramientas teóricas fueran aplicadas a la reflexión teológica.<sup>22</sup> Si bien es cierto que en buena medida el marxismo se ligó a una militancia política, los teólogos de la liberación entendieron y aprovecharon el marxismo

---

<sup>22</sup> Leonardo Boff, *Jesús Cristo Libertador...passim*.

como un conjunto de herramientas teórico-metodológicas para el análisis social que consideraba como elementos básicos para la comprensión de la realidad el análisis histórico, la injusticia estructural y la lucha de clases. Así se entiende también el marxismo y el análisis marxista en esta tesis, y en este sentido también fue una gran preocupación de los obispos a lo largo de la década de 1970. Por supuesto, muchos teólogos de la liberación también tuvieron el interés de aplicar los métodos marxistas en su práctica pastoral. En este sentido, el materialismo histórico se buscó implementar como método de análisis en las CEBs, y se promovió entre los fieles para que ellos mismos analizaran su situación de vida y comprendieran las relaciones sociales, los modelos de producción y las condiciones materiales que influían y condicionaban sus vidas cotidianas. Al mismo tiempo, aprovechando los modelos de análisis marxistas los teólogos de la liberación estaban muy interesados en concientizar a la población de que las estructuras de desigualdad y de pobreza provenían de un injusto sistema opresor que se había construido a lo largo de la historia, y en consecuencia la lucha temporal más importante era cambiar y eliminar la pobreza y la injusticia. Mientras algunos teólogos llegaron a pensar en la violencia como método de transformación social, algunos otros -entre quienes destaca Gustavo Gutiérrez- mantuvieron que la violencia no podía ser opción en ninguna circunstancia, pues no era aprobada por la Iglesia católica. A pesar de que no fue generalizada, esta apelación a la violencia era uno de los factores más preocupantes para la jerarquía eclesial latinoamericana. Al marxismo, por lo tanto, se le opuso muchas veces la doctrina social, la tradición apostólica y el Evangelio, apelando a que éste rechazaba todo tipo de violencia. En este trabajo, pues, se entiende por marxismo un conjunto de posturas teórico-metodológicas desarrolladas a partir del análisis social de Carlos Marx y Federico Engels, desarrolladas a partir de entonces, con una aplicación doble de análisis social y de transformación radical de las desigualdades

sociales a través de la crítica a la realidad a través del concepto de lucha de clases. Por su parte, al referirnos a análisis marxista entendemos el aporte metodológico del marxismo para la reflexión de la teología de la liberación.

Es por esto que al hablar de ideología dentro de este trabajo se usa el término que utiliza Thomas Piketty al definirla como “conjunto de ideas y de discursos a priori plausibles y que tienen la finalidad de describir el modo en que debería de estructurarse una sociedad, tanto en su dimensión social como económica y política.”<sup>23</sup> Es decir la ideología busca dar un sentido, una orden, una organización de lo que debe de ser o se espera que sea una sociedad en sentido político, económico o social.

Otro concepto fundamental es el de liberación. Uno de los orígenes es en la afirmación de San Pablo en la Epístola a los Romanos, que señala que “el Señor es el Espíritu, y donde está el Espíritu, hay libertad.”<sup>24</sup> Al cruzarse con el pensamiento marxista y la tradición occidental de libertad heredado de la Revolución francesa, los teólogos entendieron liberación en dos amplios sentidos. Primero, como una lucha por la mejoría estructural de los países del tercer mundo con respecto a las compañías explotadoras, las oligarquías y las elites del poder. En este orden de ideas, tiene una connotación plenamente temporal. Se emplea así incluso cuando se señala que por su pobreza o por la injusticia que sufre, su alma no puede alcanzar a Dios. Al mismo tiempo, sin embargo, los teólogos utilizan el término liberación para referirse a la “liberación del pecado”, es decir, a una condición espiritual de libertad frente a los condicionantes de pecado que alejan al hombre de Dios. Sólo al combinarse ambas liberaciones de forma auténtica, se podrá hablar de una liberación humana, en tanto al fin el hombre podrá acercarse directamente a Dios. En suma, en esta investigación

---

<sup>23</sup> Piketty, Thomas, *Capital e ideología*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 2013 p.14.

<sup>24</sup> *Carta a los Romanos* 6:22, en La Biblia de Jerusalén, Bilbao, Desclée de Bowier, 2012, p.

entendemos la liberación como una liberación del pecado, ya sea terrenal como espiritual. La terrenal se refiere a la pérdida de la dignidad humana debido a la pobreza, injusticia o explotación, y la espiritual al pecado que lastima el alma, pues ambos pecados producen el alejamiento de Dios y como menciona San Pablo, para los católicos solo donde está Dios está la verdadera libertad.

Antes de continuar es necesario aclarar un último punto: el uso del término “jerarquía eclesiástica”. En este trabajo, como en su uso más común, entendemos por jerarquía eclesiástica al conjunto de papas, cardenales, arzobispos y obispos que forman parte de la Iglesia institucionalizada, y que han recibido la orden superior del episcopado, que para la doctrina católica significa la máxima plenitud del orden sacerdotal. Por la naturaleza misma del trabajo, el término muchas veces se circunscribe a las autoridades del CELAM, y en ese caso específico puede incluir a los teólogos consultores, a los presbíteros colaboradores e incluso a las religiosas en contacto con la Conferencia Episcopal, es decir, puede referirse al personal eclesiástico y/o religioso que trabajó directamente con el CELAM y en consecuencia mantuvo una comunicación directa con los obispos. En este último sentido son considerados aquí parte de la jerarquía eclesiástica personajes tan diferentes como el jesuita hispano colombiano Jesús Andrés Vela, quien realizó la planeación y estructuró la discusión de la III Conferencia, o el franciscano fray Boaventura Kloppenburg, quien asistió en su calidad de invitado del papa a Puebla y solo a partir de 1980 fue nombrado obispo en su natal Brasil.

La tesis se desarrolla en cuatro capítulos. El primero da a conocer los antecedentes de la III Conferencia del Episcopado de Puebla. Se busca mostrar la situación política y social que vivían los países de América Latina durante la década de 1970 y el contexto eclesiástico que permitió que se desarrollara la teología de la liberación durante esta década. Después del

Concilio Vaticano II, el papa Pablo VI convocó a la II Conferencia General del CELAM en Medellín, con el objetivo de que la Iglesia latinoamericana implementara las nuevas constituciones eclesiológicas en sus países. En el Documento de Medellín la jerarquía eclesiológica mostr6 su preocupaci6n por la violencia, la desigualdad, la secularizaci6n y la pobreza que se vivía. El capítulo hace evidente que tanto el Concilio como Medellín mostraron que al menos un sector de la jerarquía latinoamericana tenía la apertura necesaria para crear una Iglesia nueva, más cercana a la poblaci6n, a sus necesidades sociales y pastorales. Como producto de esto, un amplio grupo de te6logos desarroll6 la teología de la liberaci6n. Sus ideas más relevantes se muestran en este apartado.

El segundo capítulo inicia con la convocatoria de Pablo VI para realizar la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, y reconstruye los primeros pasos de su organizaci6n por parte del CELAM. Se muestra cómo las autoridades del Consejo convocaron a una primera reuni6n regional de los obispos de Latinoamérica, con el objetivo de conocer la problemática y las principales cuestiones que les gustaría tratar en Puebla, la sede del encuentro. En dichas reuniones se observan las preocupaciones sobre la violencia, el marxismo, las ideologías, los jóvenes y la pobreza que se vivían en estos países. Los resultados de estas reuniones fueron aprovechados para crear el Documento de Consulta, en el cual se analizaron las ideas expresadas por la jerarquía eclesiológica. La tesis presta especial atenci6n a los debates sobre la teología de la liberaci6n. Una vez desarrollado, dicho texto se envi6 a todas las conferencias nacionales para su discusi6n y los aportes fueron enviados nuevamente al CELAM. Como demuestra el capítulo 2, en estos últimos aportes se puede observar un mayor conocimiento de las temáticas por parte de los asistentes y muestran sus ideas y posturas, especialmente sobre la teología de la liberaci6n.

El tercer capítulo muestra la última parte de los preparativos para la conferencia de

Puebla. El capítulo reconstruye los aportes sobre el Documento de Consulta y las segundas reuniones regionales, los resultados fueron enviados al CELAM. En ellos se muestran ideas y opiniones controversiales sobre la teología y la pastoral, aparte de abordar ampliamente la teología de la liberación. En este periodo se formaron tres grupos de obispos, cada uno con ideas diferentes respecto al camino que debía tomar la Iglesia en América Latina. Con base en las actas de estas reuniones, un grupo de teólogos y miembros del equipo directivo del CELAM realizaron el Documento de Trabajo. Éste fue enviado a todos los que serían participantes en la Conferencia para que lo estudiaran, de modo que llegaran a Puebla teniendo la misma información. Dicho documento es especialmente analizado en el capítulo, pues muestra la opinión oficial del CELAM sobre la teología de la liberación. Del mismo modo, muestra el impacto de los cambios de papa ocurridos en 1978, subrayando que esto determinó el cambio de fechas de la conferencia de Puebla. Del mismo modo, se expone cómo la nueva cita permitió que obispos y miembros de la jerarquía eclesiástica presentaron sus opiniones sobre la teología de la liberación en los medios de comunicación, o bien a través de cursos o en cartas personales. Estas ideas crearon el contexto en el que se desarrollaron las discusiones en la III conferencia.

Por último, el cuarto capítulo se dedica a la Conferencia de Puebla, y muestra el desenlace de las ideas que se fueron creando en la década de 1970 y las propuestas sobre el proyecto de evangelización que se planteó en el Documento Final, así como las discusiones que se dieron en la conferencia. Se inicia con la opinión de varios delegados a Puebla sobre la teología de la liberación y sobre varios conceptos relacionados a ella, lo que permite comprender las ideas con las que los participantes llegaron a dicha conferencia. El viaje de Juan Pablo II para inaugurar la III Conferencia, su discurso y su homilía mostraron las ideas y el rumbo que el papa buscaba para la reunión de Puebla. Ante la postura pontificia, muchos

obispos modificaron su opinión sobre la teología de la liberación. A través de una cuidadosa reconstrucción documental, el capítulo muestra que durante las asambleas plenarias tomaron la voz distintos eclesiásticos, quienes expusieron sus ideas y opiniones sobre dicha teología y el motivo por el cual la aprobaban o rechazaban. A partir de estas discusiones el capítulo muestra a los distintos grupos que se conformaron en Puebla respecto a su posición sobre la teología de la liberación. Este capítulo concluye haciendo un análisis sobre el Documento Final de Puebla, pues si bien en él no aparece ni una vez el término teología de la liberación es posible encontrar su presencia en los silencios y las decisiones de los obispos reunidos en Puebla.

El desarrollo de estos capítulos fue posible gracias a una amplia investigación. En los primeros momentos de búsqueda documental para esta tesis se buscó información sobre la temática en distintos archivos diocesanos de México. Sin embargo, ninguno tenía suficiente información para abordar el tema. Debido a esto, la base de esta investigación es la documentación resguardada en el Archivo Histórico del CELAM, ubicado en las instalaciones de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, en Bogotá, Colombia. Dicho archivo está organizado, bien conservado y disponible para su consulta. En lo que respecta a la reunión de Puebla, en aquel repositorio se conservan dos fondos, unificados cuando el archivo del CELAM se mudó a las actuales instalaciones en 2022. En ellas se encuentran empastados expedientes, cartas, circulares y documentos oficiales en los que se fue detallando la preparación y realización de la III Conferencia General del Episcopado. Se trata de la información que se envió a o se recopiló en el CELAM, por lo cual puede ser considerado como el archivo oficial de la jerarquía eclesiástica. Esto permite conocer la organización que se llevó a cabo para la conferencia, así como reconstruir y entender la ideas que la jerarquía latinoamericana tenía sobre los temas que preocupaban

tanto al clero como a la población católica en aquel momento. El archivo del CELAM fue consultado en cuatro periodos, cada uno de una semana en la ciudad de Bogotá, durante el primer semestre de 2023. Se me permitió fotografiar dicho material, para después poder consultarlo con tranquilidad y realizar esta investigación. Debido a que es un archivo eclesiástico con información de la jerarquía eclesiástica, el CELAM es cuidadoso al compartirlo. Gracias a este cuidado, la tesis que ahora se presenta contiene información que no ha sido consultada antes por los historiadores, lo que me ha permitido ofrecer una nueva historia con fuentes inéditas que por primera vez son utilizadas para reconstruir la historia de la Conferencia de Puebla.

Ahora bien: en conjunto, la tesis propone que desde la celebración del Concilio Vaticano II y la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín los actores eclesiásticos buscaron nuevas opciones para que la Iglesia católica pudiera responder a las necesidades de la población. La teología de la liberación es producto de esta búsqueda, pues se desarrolló como una respuesta teológica a las necesidades de la población, y como una búsqueda por hacer presente el Concilio en la situación que vivía la población de América Latina.

Como podrá comprobar el lector en estas páginas, durante la década de 1970 distintos teólogos y miembros del clero realizaron sus propios aportes a la teología de la liberación, transformándola así no sólo por los nuevos resultados de la reflexión teológica, sino por sus contextos. No podemos perder de vista que aquella década está marcada por la guerra fría, la lucha por los derechos civiles, los golpes y las dictaduras militares, así como por la agenda de seguridad nacional en la mayor parte de los países de América Latina. Fue en este contexto que se preparó y se celebró la Conferencia de Puebla, en un proceso coyuntural que se extiende entre 1978 y 1979.

En los preparativos para la reunión, los obispos y las conferencias episcopales mostraron su preocupación por la teología de la liberación y sus implicaciones políticas y pastorales. Al reconstruir este periodo tan apasionante, esta tesis muestra cómo se recibió, discutió y adoptó (o rechazó) la teología de la liberación en la jerarquía eclesiástica de América Latina, cómo las realidades y los contextos nacionales afectaron la relación del episcopado con esta teología y cómo estas relaciones se fueron transformando al ritmo que el mundo y la Iglesia cambiaban. Se trata, pues, de una investigación que espero permita ayudar a comprender las ideas y las discusiones teológicas de una jerarquía eclesiástica que preocupada por adaptar el mensaje evangélico a su propio contexto reflexionó desde su tiempo y su fe en una América Latina marcada por la guerra fría, el enfrentamiento ideológico y la búsqueda de nuevos caminos para la sociedad y para la Iglesia católica.

## **CAPÍTULO 1. DE MEDELLÍN A LOS ORÍGENES DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN, 1965-1976**

El objetivo de este capítulo es identificar y analizar los antecedentes de la III Conferencia Episcopal de Latinoamericana de Puebla. Las ideas y principios de la teología de la liberación estaban empezando a discutirse desde la reunión de Medellín, realizada en 1968. Es por esto que debe comprenderse el contexto político y social en que se desarrollaron tanto la segunda como en la tercera conferencia, lo que permitirá entender el motivo por el cual se debatió la aceptación, la promoción y la eliminación de la teología de la liberación en Puebla.

Al terminar el Concilio Vaticano II en 1965, Latinoamérica necesitaba adaptar las constituciones y reformas que se habían establecido desde la Santa Sede. En lo que respecta a esta investigación, la importancia de la conferencia de Medellín es que ahí se iniciaron los debates en la jerarquía eclesiástica en torno a las ideas que más adelante se conocerían como la teología de la liberación; por esa razón, es necesario comprender los temas discutidos en la segunda conferencia. Esto, asimismo, permitirá tener un antecedente de cómo funcionaban las conferencias episcopales y cuáles fueron las ideas que permitieron que la teología de la liberación se desarrollara después de Medellín por parte de teólogos y promotores de esta teología.

### **1.1. Los teólogos latinoamericanos y los orígenes a la teología de la liberación, 1962-1968**

Desde antes del Concilio Vaticano II, al iniciar la década de 1960, Latinoamérica “trabajaba colegiadamente desde la opción por las grandes mayorías empobrecidas, desde la reflexión

teológica propia”,<sup>25</sup> y si bien es cierto que la Conferencia de Medellín fue un momento clave para la teología de la liberación, ésta se había ido consolidando en los años previos. Una de las bases prácticas de aquella teología fueron las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs), las cuales surgieron en Brasil al menos desde 1962, como un proyecto pastoral para revitalizar las parroquias fortaleciendo la labor de los seglares y enfatizando “el aspecto liberador de la Historia de la Salvación”, y que se extendieron por América Latina en el lustro siguiente.<sup>26</sup> Es en este contexto de pobreza y marginación que sacerdotes y teólogos vivieron y trabajaron conociendo la realidad local en las favelas. Debido a esta experiencia los sacerdotes crearon las CEB, pequeños grupos de laicos con el propósito de vivir su fe de forma comunitaria y activa en la Iglesia católica. En dichas comunidades los miembros se comprometían a vivir de acuerdo con las enseñanzas de la Iglesia católica en todos los ámbitos. En líneas generales, pues, las CEBs sirvieron como espacios de pequeña escala donde se puso en práctica la renovación teológica que se estaba empezando a experimentar en el continente y que buscó la mejora material y espiritual de los cristianos.<sup>27</sup>

El siguiente paso para consolidar una teología propia fueron las reuniones de teología de Latinoamérica y del Caribe. La primera se realizó en Petrópolis en marzo de 1964; en marzo de 1965 se celebraron las de La Habana, Bogotá y Cuernavaca, y dos años después las

---

<sup>25</sup> Juan Carlos López Sáenz, “De los padres de la Iglesia latinoamericana hasta Medellín: una relectura”, en José de J. Legorreta (coord.), *Comentarios Bíblico-Teológico Latinoamericano sobre Medellín. A 50 años de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, México, Universidad Iberoamericana, 2019, p. 367.

<sup>26</sup> “Notas y documentos. Las comunidades Eclesiales de Base en el Brasil”, en *Medellín*, volumen 10, número 37, marzo de 1984, p. 111.

<sup>27</sup> José Marins, “Las Comunidades Eclesiales de Base en Puebla: Lo que fue asumido y el proceso que sigue”, en *Medellín*, volumen 5, número 17-18, junio de 1979, p. 130-151 y Después de Puebla las comunidades eclesiales de base, *Medellín*, volumen, XV, número 58 -59, junio- septiembre, 1989, p.60-91. María Bidegain Greising, Las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) en la formación del partido Dos Trabalhadores (P.T.), *Historia Crítica* 1 (7): P. 92-109.

de Montreal y Chimbote<sup>28</sup>, en el Perú.<sup>29</sup> En ellas participaron teólogos, obispos y sacerdotes que más adelante serían conocidos como los defensores y promotores de la teología de la liberación, como Gustavo Gutiérrez, Segundo Galilea, Hugo Assman, Rubén Alves y Enrique Dussel. Poco después aparecieron nuevos pensadores que fueron considerados como la segunda generación de la teología de la liberación: el brasileño Leonardo Boff, los españoles-salvadoreños Jon Sobrino e Ignacio Ellacuría y el uruguayo Juan Luis Segundo, quienes impulsaron una reinterpretación de otros aspectos del mensaje cristiano, especialmente en relación con la cristología y la eclesiología.<sup>30</sup>

Un impulso importante para esta reflexión teológica vino desde Roma, pues el papa Pablo VI había hablado en la convocatoria a la reunión de Medellín de la necesidad de “una Iglesia de los pobres para ser la Iglesia de todos”, y en la encíclica de 1967 *Populorum Progressio* consideró que el subdesarrollo del tercer mundo era en buena medida responsabilidad de los países desarrollados. El pontífice sostuvo que el primer mundo tenía un “deber de solidaridad en la ayuda [pues] las naciones ricas deben aportar a los países en vías de desarrollo”, de modo que se promoviera “un mundo más humano para todos, en donde todos tengan que dar y recibir, sin que el progreso de los unos sea un obstáculo para el desarrollo de los otros”.<sup>31</sup> Como es evidente, la encíclica influyó ampliamente no solo en las conferencias, debates y las mismas conclusiones de Medellín, sino en el desarrollo de la

---

<sup>28</sup> En esta reunión de teología Gustavo Gutiérrez utilizó por primera vez el término “Teología de la Liberación, tanto en el título de su ponencia como desarrollando una reflexión sobre “una teología de la liberación humana”. Cfr. Gustavo Gutiérrez, “Hacia una teología de la liberación”, en Proyecto Ensayo Hispánico, consultado el 14 de noviembre de 2023. Disponible en

<https://www.ensayistas.org/critica/liberacion/TL/documentos/gutierrez.htm>

<sup>29</sup> Agenor Brighenti, “Una Iglesia consecuente con los signos de los tiempos”, en José de J. Legorreta (coord.), *Comentarios Bíblico-Teológico Latinoamericano...*, p. 37.

<sup>30</sup> Jose Luis Illanes y Josep-Ignasi Saranyana, *Historia de la Teología*, Madrid, Biblioteca Autores Cristianos, 1995, pp. 396-397.

<sup>31</sup> Pablo VI, “Encíclica *Populorum Progressio*”, en vatican.va, consultado el 25 de enero de 2024. Disponible en [https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf\\_pvi\\_enc\\_26031967\\_populorum.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_pvi_enc_26031967_populorum.html)

teología de la liberación.

Ahora bien: la gran novedad de esta nueva teología latinoamericana fue el método, que funcionó a través de una reflexión histórico-social y de expresarse de manera histórica. Asimismo, destacó también por su objetivo, pues se planteó la necesidad de transformar las estructuras de desigualdad social. La teología que se utilizó en el Concilio Vaticano II era producto de pensadores europeos. De hecho, muchos sacerdotes de América Latina habían viajado a estudiar teología en universidades europeas. Sin embargo, estos sacerdotes al regresar a las favelas de Latinoamérica se dieron cuenta de que era difícil aplicar la teología europea a la realidad local. Las posturas europeas estaban construidas en una Iglesia de países en crecimiento económico, con bajos índices de pobreza, con feligreses educados que podían leer, con un sistema de justicia aplicable, con un crecimiento de secularización, gobiernos democráticos y escasa desigualdad social. Por su parte, los países de Latinoamérica vivían una situación diferente: los habitantes tenían una escasa educación e incluso eran analfabetas, existía una religiosidad popular que no siempre era promovida por la Iglesia, existía desigualdad económica donde la mayoría de la población era pobre, las estructuras de desigualdad y de poder seguían reproduciéndose sin justicia ni paz y sus gobiernos eran en su mayoría dictaduras luchando contra guerrillas locales.<sup>32</sup>

Al trabajar con los pobres en las CEBs y en zonas marginales, los sacerdotes, los religiosos y las religiosas se dieron cuenta que tenían que buscar formas de aplicación del concilio, pero en una realidad local específica y diferente a la que se vivía en otras partes del

---

<sup>32</sup> Eric Hobsbwm, *Historia del siglo XX*, Barcelona, *Crítica* 2000. Thomas Charles Wright, *Latin America in the era of the Cuban revolution*, Wesport, Greenwood Publishing Group, 2001. María Dolores Béjar, *Historia del siglo XX. Europa, América, Asia, África y Oceanía*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2011. Álvaro Tirado Mejía, *Los años sesenta. Una revolución en la cultura*, Bogotá, Debate, 2015. Adolfo Atehortúa y Antonio Echeverry, *La Iglesia en los años sesenta. Anotaciones históricas sobre América Latina y Colombia*, Bogota, Ediciones Aurora, 2022.

mundo. A partir de esta búsqueda y del diálogo con ciencias sociales contemporáneas como la antropología, la sociología y la historia, los teólogos y pastoralistas empezaron a construir los principios básicos de una teología nueva, creada con base en la realidad local de los países pobres bajo gobierno militar y con injusticias. Para estos teólogos se necesitaba una teología que pudieran usar y entender los feligreses de América Latina,

La teología como reflexión crítica de la praxis histórica es así una teología liberadora, una teología de la transformación liberadora de la historia de la humanidad y, por ende, también, de la porción de ella -reunida en *ecclesia*- que confiesa abiertamente a Cristo. Una teología que no se limita a pensar el mundo, sino que busca situarse como un momento del proceso a través del cual el mundo es transformado: abriéndose -en la protesta entre la dignidad humana pisoteada, en la lucha contra el despojo de la inmensa mayoría de los hombres, en el amor que libera, en la construcción de una nueva sociedad, justa y fraternal- al don del reino de Dios.<sup>33</sup>

Por tal razón, teólogos como Gustavo Gutiérrez, Jon Sobrino y Juan Luis Segundo hablan de un nuevo modo de hacer teología. Ésta se salía de la forma de la tradición de pensamiento que había realizado la Iglesia católica hasta entonces, la cual se basaba en la Sagrada Escritura, la Tradición y el Magisterio de la Iglesia, y que tenía a Europa como centro. Desde que el Concilio Vaticano II promovió la participación de los laicos y un mayor compromiso con los problemas del mundo se abrieron las puertas para realizar diversas teologías que respondieran a esta problemática. La teología latinoamericana buscó utilizar más la Sagrada Escritura y menos la tradición, más la experiencia de la realidad local de los pobres y menos el magisterio. A partir de esto se empezaron a elaborar las teologías latinoamericanas. Durante la conferencia de Medellín se promovieron discusiones que permitieron la creación

---

<sup>33</sup> Jorge Costadoat, “El método de la teología latinoamericana”, en José de J. Legorreta (coord.), *Comentarios Bíblico-Teológico Latinoamericano...*, p. 89.

de esas nuevas teologías que respondieron así al llamado del concilio y a las necesidades de la realidad local de América Latina.<sup>34</sup>

Si bien es cierto que las Conclusiones de Medellín no utilizaron el término teología de la liberación, sus ideas estuvieron presentes en aquel texto. De hecho, fue a partir del Documento de 1968 que la teología de la liberación tuvo una gran influencia en el pensamiento y la praxis de la Iglesia en América Latina, al menos por una década. Una de sus principales figuras fue el sacerdote Gustavo Gutiérrez, quien llegó a ser uno de sus líderes a partir de una conferencia que presentó en Chimbote, Perú en 1968 con el título “Hacia una teología de la liberación”, antecedente de su libro *Teología de la liberación. Perspectivas*, publicado tres años después de la II Conferencia de Medellín.

Si bien Gutiérrez es fundamental, no fue el único. Pese a no ser católico, el presbiteriano brasileño Rubén Alves participó en la teología de la liberación desde su adscripción como teólogo de las Iglesias Protestantes de Latinoamérica. Así, en 1970 publicó el libro *Religión ¿Opio o Instrumento de liberación?* En él hace uso de su conocimiento en las Sagradas Escrituras para buscar un nuevo lenguaje teológico “que sea capaz de expresar el trabajo de liberación, de crecimiento de marcha hacia la libertad. El amor que manifiesta en su obra al pobre y marginado social lo une con todos los que luchan por la liberación.”<sup>35</sup>

Gracias a este punto de vista, Alves trabajó para que existiera un vocabulario que permitiera

---

<sup>34</sup> Malik Tahar Chaouch, La teología de la liberación en América Latina: una relectura sociológica, *Revista mexicana de sociología*, volumen 69, número 3, julio-septiembre, 2007, p. 427-456. Christian Smith, *La teología de la liberación: radicalismo religioso y compromiso social*. Buenos Aires, Paidós, 1994. Luis Del Valle, “Teología de la liberación en América Latina”, *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, compilado por Roberto Blancarte. México, Fondo de Cultura Económica, 1996, pp. 230-265. Jorge Costadoat, “Los “signos de los tiempos” en la Teología de la liberación,” *Teología y vida*, 48(4), 2007, p.399-412. Álvaro Acevedo Tarazona y Adrián Delgado Díaz, “Teología de la Liberación y Pastoral de la Liberación: entre la solidaridad y la insurgencia,” *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, volumen.17, número 1, Bucaramanga Enero-Junio, 2012, p.245-268. Andrés Vela, S.J., “Elementos metodológicos en la Teología de la liberación”, en *Theológica Xaveriana*, número 86-87, 1988, p.105-133.

<sup>35</sup> Roberto Oliveros Maqueo, *Liberación y teología. Genesis y crecimiento de una reflexión (1966-1976)*, México, Ediciones Centro de Reflexión Teológica, 1977, p. 155.

expresar teológicamente el problema de pobreza que se sufría en Latinoamérica.<sup>36</sup>

Otros actores fundamentales de este movimiento fueron los miembros del Grupo colombiano Golconda, el cual se consolidó en Colombia en 1968. Estaba integrado por varios sacerdotes y religiosas, y del vicario apostólico de Buenaventura, monseñor Gerardo Valencia Cano. En un inicio el objetivo de este grupo era profundizar en la encíclica *Populorum Progressio* e intercambiar experiencias y coordinar trabajos entre los participantes. Con base en esas lecturas se creó un plan de acción que incluía conocer la realidad donde trabajaban, rechazar el capitalismo por explotar al hombre y rechazar la violencia si no se defendía la soberanía nacional. El grupo en realidad fue similar a una CEB, pues funcionó como un grupo de los clérigos que se apoyaba entre sí, pero también tenía una posición política muy clara: planteó la necesidad de buscar opciones frente a la hegemonía de Estados Unidos y del capitalismo, así como la necesidad de transformar las estructuras de pobreza y desigualdad en América Latina.

El grupo poco a poco dejó de tener relevancia después de la Conferencia de Medellín, el 24 de febrero de 1970 se celebró su tercer y último encuentro. En él participaron 21 sacerdotes, monseñor Valencia y monseñor Belarmino Correa Yepes, prefecto apostólico de Mitú.<sup>37</sup> Después de la II conferencia, algunos miembros del grupo decidieron salirse y optaron por practicar lo que dictaba el documento de Medellín y la teología de la liberación, otros sin embargo se radicalizaron pensando en usar la violencia. Ante ello, la jerarquía

---

<sup>36</sup> Cfr. especialmente Rubem Alves, “Hacia un lenguaje nuevo”, en Rubem A. Alves, *Religión: ¿opio o instrumento de liberación?*, Montevideo, Tierra Nueva, 1970, pp. 103-110.

<sup>37</sup> Agustín Borelli, “Izquierdas y cristianismo en Colombia. El caso de Golconda (1968-1971)”, ponencia presentada en las XIII Jornadas de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2019, en Acta Académica, consultado el 12 de enero de 2023. Disponible en <https://cdsa.aacademica.org/000-023/306.pdf> .

eclesiástica temió que se radicalizaran y dispersó a los miembros por todo el país.<sup>38</sup> Si bien es cierto que una parte del clero buscaba eliminar grupos y organizaciones que promovieron ideas marxistas, socialistas, violencia, guerrilla o cualquier actitud fuera de lo determinado por la curia, otro grupo empujaba en el sentido contrario:

A partir de los años 70 se verá el desarrollo de nuevos movimientos inscritos en esta perspectiva de la Teología de la liberación: grupo “SAL” (Sacerdotes para América Latina), “ORAL” (Organización de Religiosas para América Latina), “Servicio Colombiano de Comunicación Social” (SCCS) quienes, desde sus inicios, se habían definido como “Cristianos por el Socialismo” (CPS), “Curas villeros”, grupo conformado por sacerdotes activistas en villas de miseria y barrios obreros y, entre muchos otros, el “Movimiento Universitario de Promoción Comunal.”<sup>39</sup>

Para que esto ocurriera fue necesario que la teología de la liberación se consolidara, lo que ocurrió entre 1968 y 1971. El acontecimiento clave fue precisamente la II Conferencia del CELAM en 1968, y el actor clave en este proceso fue el ya citado sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez. De ello resulta necesario decir, a lo largo de la década de 1960 se desarrolló una amplia reflexión teológica latinoamericana, a través de la cual un sector del clero trabajaba con hombres y mujeres en condiciones de pobreza e injusticia, buscando crear grupos y comunidades donde se fomentará el apoyo, se compartieran ideas y se buscara el compromiso entre sacerdotes, religiosas y religiosos para proclamar la idea de liberación y denunciar los abusos que recibía la población debido a las condiciones sociales. Todo este proceso de renovación eclesial, tal vez sin plantearse, se consolidó gracias a la renovación

---

<sup>38</sup> Antonio José Echeverry P., *Teología de la liberación en Colombia. Un problema de continuidades en la tradición evangélica de opción por los pobres*, Cali, Universidad del Valle, 2007, pp. 103-114.

<sup>39</sup> Massimo De Giuseppe y Gianni La Bella, *Historia Contemporánea de América Latina*, México, Turner, 2022, p.161.

conciliar y la intervención pontificia.

## **1.2. De Roma a la II Conferencia del CELAM, 1965-1968**

Unos días antes de la clausura del Concilio Vaticano II en 1965, el Papa Pablo VI convocó a los obispos latinoamericanos presentes en Roma a una reunión personal. Ahí los invitó a celebrar el décimo aniversario del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM). En su discurso, el pontífice los animó a elaborar un Plan Pastoral Continental. Con este gesto, destacó la importancia del Consejo tanto en la recepción inmediata del Concilio como en la articulación de una identidad propia para la Iglesia en América Latina<sup>40</sup>. Así, el 20 de enero de 1968 el Papa Pablo VI convocó oficialmente a la CELAM para realizar la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, la cual se llevaría a cabo del 26 de agosto al 6 de septiembre de 1968<sup>41</sup> con el lema “La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio.”<sup>42</sup>

Entre la clausura del Concilio Vaticano II en 1965 y la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano en 1968, las conferencias nacionales episcopales de Latinoamérica y el CELAM realizaron reuniones y documentos para la preparación de la conferencia. La primera reunión formal preparatoria para la reunión plenaria de Medellín fue el 19 de enero de 1967 en Bogotá. Se presentaron y discutieron tres conferencias: “Promoción humana” a cargo de Renato Poblete, “La vida de la Iglesia como institución en América Latina”, dictada por Raimundo Caramuru de Barros, y “Las tareas evangelizadoras de la Iglesia en América

---

<sup>40</sup> Rafael Luciani, “Medellín 50 años después. Del desarrollo a la liberación (I)”, en *Revista Teología*, tomo LV, número 125, 2018, p. 122.

<sup>41</sup> Rafael Luciani, “Medellín 50 años después. Del desarrollo...”, p.122.

<sup>42</sup> Rafael Luciani, “Medellín: 50 años después. De Iglesia reflejo a Iglesia fuente”, en *Medellín*, volumen XLIV, número 171, 2018, p.10.

Latina” de Gustavo Gutiérrez.<sup>43</sup> A partir de ellas se formaron comisiones que correspondían a los temas a tratar.<sup>44</sup> Estas conferencias muestran los temas de preocupación que tenían la jerarquía eclesial, pues discuten el camino que se buscaba seguir después del Concilio Vaticano II en la Iglesia de América Latina. Asimismo, los temas de las conferencias muestran el interés que tenía la Iglesia por evangelizar y estar presente y promover la vida del ser humano desde la dignidad y el bienestar desde una perspectiva religiosa. Hay que destacar que entre los expositores se observa la participación del jesuita chileno Poblete, conocido por su trabajo con los niños pobres de su país a través de las escuelas de ayuda social, del teólogo brasileño Caramuru y del sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez, quien más tarde sería conocido como el mayor promotor de la teología de la liberación. Los tres estaban convencidos de que era necesario dirigir el trabajo de la Iglesia hacia los pobres.

Estos debates produjeron el Documento Básico Preliminar (DBP), que se compuso de tres partes: Realidad Latinoamericana, Reflexión Teológica y Líneas Pastorales. El DBP insistió en que “los procesos de personalización y el desarrollo pleno de todas las dimensiones que conforman al ser humano son expresión de la voluntad salvífica de Dios”,<sup>45</sup> es decir, que toda actividad que realiza el ser humano, tanto en lo privado como en el trabajo y en el mundo exterior es una expresión de Dios. En consecuencia, el hombre debe buscar su salvación en sus acciones diarias. Como subraya Rafael Luciani, se puede observar que los dos principales temas son “la correlación entre el Concilio y Medellín y una recepción colegiada única cuyo reto sería el de analizar la nueva realidad de la Iglesia en el continente a la luz de los signos de los tiempos latinoamericanos.”<sup>46</sup> Tengo para mí que la conferencia

---

<sup>43</sup> Rafael Luciani, Medellín: 50 años después. De Iglesia reflejo..., p.13.

<sup>44</sup> Rafael Luciani, Medellín: 50 años después. De Iglesia reflejo..., p.13.

<sup>45</sup> Rafael Luciani, “Medellín: 50 años después. De Iglesia reflejo...”, p. 13.

<sup>46</sup> Rafael Luciani, Medellín: 50 años después. De Iglesia reflejo..., p. 14.

fue el intento del papa Pablo VI por adaptar las constituciones del Concilio Vaticano II a la realidad que estaba viviendo Latinoamérica. El concilio permitió una Iglesia más abierta y esto dio pie a que muchos obispos vieran en la segunda conferencia un lugar que permitiera hacer una Iglesia latinoamericana más enfocada en el pobre y que denunciara las injusticias, así como una Iglesia más cercana al pueblo, todo desde el magisterio y lo pastoral.

Se buscó implementar lo establecido por el Concilio Vaticano II, los cambios y la nueva Iglesia en la vida de los católicos, así como poner en práctica la colegialidad de estos años de cambios y transformaciones. Es en estos documentos donde se empieza a observar el interés de los sacerdotes y religiosos por una pastoral más social, así como las distintas preocupaciones expresadas en varias diócesis sobre la liberación del hombre. En este contexto, la Doctrina Social es definida como el

derecho a evangelizar el ámbito social, es decir, a hacer resonar la palabra liberadora del Evangelio en el complejo mundo de la producción, del trabajo, de la empresa, de la finanza, del comercio, de la política, de la jurisprudencia, de la cultura, de las comunicaciones sociales, en el que el hombre vive.<sup>47</sup>

Consecuentemente, es el intento de la Iglesia de que las personas vivan todos los aspectos de su vida de acuerdo con lo establecido por el cristianismo, mostrando con sus acciones el Reino de Dios.

Después de las reuniones iniciales se creó el "Documento de base" (DB), para que los asistentes lo utilizaran como guía antes de la II Conferencia en Medellín. Éste tenía como objetivo contextualizar a los participantes sobre la situación política, económica y social de

---

<sup>47</sup> Pontificio Consejo "Justicia y Paz", *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, Roma, Librería Editrice Vaticana, 2005, #70.

Latinoamérica y ser guía sobre los temas que se tratarían en la conferencia. El texto incluía las tres principales áreas de discusión: promoción humana, el problema de su evangelización y la organización misma de la Iglesia. El CELAM creó este documento basándose en los comentarios que enviaron las distintas conferencias nacionales y la opinión del consejo episcopal del Latinoamérica. Pese a, su origen sinodal, existieron comentarios que criticaban el documento por ser poco realista sobre la situación que vivía América Latina. Según el testimonio del jesuita Renato Poblete:

Algunos encontraron este documento "conservador y estático", otros demasiado avanzado e injustamente crítico de nuestra realidad nueva". Una de las críticas fue por parte del Pbro. [sic] Comblin que junto con el equipo teológico de la diócesis de Recife (Brasil) comentó que no entraba a fondo a los conflictos importantes. En Colombia, también hubo sacerdotes que expresaron su inconformidad con este documento a través de la prensa porque era "producto de "expertos extranjeros" que "sólo conocían a América Latina desde el avión en sus viajes de Río a Bogotá y a Santiago."<sup>48</sup>

En Perú, los católicos manifestaron su inconformidad porque igual que los creyentes de Brasil creían que la situación política, social y económica era más complicada que la que el documento enunciaba.

En los primeros días de la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano se dio a conocer que el Episcopado colombiano había creado otro "Documento de base". Pese a su premura no fue tomado en cuenta como contribución. De nueva cuenta según el testimonio de Poblete: "su publicación en la prensa, días después, cuando se discutía el documento sobre "Justicia y Paz", produjo un justificado malestar en la Asamblea."<sup>49</sup>

---

<sup>48</sup> Renato Poblete S.J., "Conferencia del CELAM en Medellín", en *Revista Mensaje*, volumen 17, número 173, 1968, p. 495

<sup>49</sup> Renato Poblete S.J., "Conferencia del CELAM...", p. 496.

El DBP produjo que se crearan distintas opiniones de lo que se esperaba discutir en la conferencia. Las opiniones de las conferencias nacionales empezaron a mostrar las distintas ideas sobre el rumbo que debía tomar la Iglesia católica después del Concilio Vaticano II. Como menciona Poblete existieron comentarios de que era conservador; por tal motivo, buscaban algo más liberal, más abierto. El DB fue elaborado para que todas las conferencias nacionales tuvieran el mismo contexto y la misma información y se iniciara con base en esto las discusiones para el Documento de Trabajo. Desde mi perspectiva, el DBP mostraba los temas que preocupaban a la jerarquía eclesiástica. Al ser dividido en tres partes se logró crear un apartado que mostrara la situación que se vivía en Latinoamérica y que permitiera que todos los obispos tuvieran los mismos antecedentes sociales y políticos. Con esta información los participantes entenderían la reflexión teológica que proponía el CELAM y cuáles eran las líneas pastorales que se proponían ante la realidad que se estaba viviendo. El DBP se entregó a los participantes que junto con su conferencia nacional discutieron los puntos para así llegar preparados a la segunda conferencia.

Con base en estos documentos el CELAM organizó la II Conferencia Episcopal de Latinoamérica con el tema “La Iglesia en la Actual Transformación de América Latina a la Luz del Concilio”. Su objetivo era implementar las encíclicas del Concilio Vaticano II a la realidad de Latinoamérica. En medio de estas discusiones, el 22 de agosto de 1968 el papa Pablo VI arribó al Aeropuerto Internacional de Bogotá, Colombia. Causó una gran emoción debido a que era el primer papa que pisaba suelo latinoamericano. El propósito del viaje era participar en la clausura del XXXIX Congreso Eucarístico Internacional y en la Inauguración de la II Conferencia. Sin embargo, su visita tuvo muchos más aportes. Días antes de subir al avión el sumo pontífice había comentado “que estaba perfectamente enterado de los problemas del clero latinoamericano, [el cual estaba] debilitado por la escasez de sacerdotes

y disidentes que propugnan métodos de guerrilla para derrocar los regímenes autoritarios".<sup>50</sup> Desde su discurso de clausura del Concilio Vaticano II, Pablo VI fue muy claro sobre la opinión que tenía y tendría la Iglesia sobre las guerrillas o movimientos violentos que fueran en contra de los regímenes políticos. "Creemos que la solución de estas situaciones", apuntó, "muy tristes en algunos lugares, no es ni la reacción revolucionaria ni el recurso de la violencia. La solución es el amor. No un amor débil y retórico, sino el amor de Cristo en la Eucaristía"<sup>51</sup>. Desde antes de su viaje el papa había mostrado su consternación sobre la violencia que se vivía tanto en Europa como en Latinoamérica y remarcó que la Iglesia católica no apoyaría ni la revolución ni la violencia.

La Segunda Conferencia del Episcopado de Latinoamérica en Medellín se realizó en los últimos años de la década de los '60. Esta época tuvo distintos acontecimientos que influyeron en la política, la economía e incluso en el aspecto social del mundo y de América Latina. En este periodo cada país del continente fue influenciado por la guerra fría, por los intentos de promover el comunismo y por la esperanza que dio al Revolución cubana de ya no estar bajo la influencia económica directa de Estados Unidos. Eran momentos de cambios, de lucha de ideologías y de esperanza de que era posible un cambio; para algunos, por el lado pacífico; para otros, como Camilo Torres, quien desesperado optó por la vía de la violencia. Fue una época de agitación, cambios, esperanza y violencia entre países y/o internamente.<sup>52</sup>

En esta línea, la creación de dos bloques por la guerra fría influyó en todo el continente americano. Estados Unidos combatía contra el comunismo en distintos frentes. En Vietnam de 1955 a 1975 el ejército estadounidense peleó contra un gobierno comunista. En

---

<sup>50</sup> Manuel Mejido y Ángel T. Ferreira, *Paulo VI en Latinoamérica: reportaje de la visita de Su Santidad a Colombia y texto íntegro de sus alocuciones*, México, F. Casas Peris, 1969, p. 15

<sup>51</sup> Manuel Mejido y Ángel T. Ferreira, *Paulo VI en Latinoamérica*, p. 13.

<sup>52</sup> Álvaro Tirado Mejía, *Los años sesenta. Una revolución en la cultura*, Bogotá, Debate, 2014, pp. 119-141.

el continente americano, la Revolución cubana había terminado en 1959, pero Cuba mostró que Estados Unidos no siempre era la opción y que un país podía luchar contra el capitalismo.<sup>53</sup> Como se sabe, la guerrilla liderada por Fidel Castro logró expulsar a los Estados Unidos y mantenerlos al margen con el apoyo de la Unión Soviética. Esto mostró que la guerrilla funcionaba y cuando las otras vías pacíficas no funcionaban, la violencia era capaz de cambiar al régimen político.<sup>54</sup> Pero el cambio también ocurría en otras latitudes. En 1963 Martin Luther King realizó la marcha a Washington D.C. para exigir la aprobación de leyes que garantizaran a cada americano derechos civiles iguales, sin importar la raza. Incluso dentro de ese país se estaban viviendo luchas por cambiar el sistema de segregación establecido. En Chile, en 1964 llegó a la presidencia Eduardo Frei Montalva bajo las siglas del Partido Demócrata Cristiano, con la consigna “Revolución en Libertad”, un sistema de cambios por la vía pacífica que no llegó a consolidarse. En su gobierno manejó cinco prioridades: desarrollo económico; educación y enseñanza técnica; solidaridad y justicia social; participación política y soberanía popular.<sup>55</sup> Por su parte, el 15 de febrero de 1966 el sacerdote y guerrillero colombiano Jorge Camilo Torres Restrepo, era asesinado en un enfrentamiento entre la guerrilla Ejército de Liberación Nacional con el ejército. Era su

---

<sup>53</sup> Eric Foner, *Give me liberty! An American history*, Nueva York, W. W. Norton & Company, 2020. Restless Giant. James T. Paterson, *The United States from Watergate to Bush v. Gore*, Oxford, Oxford University Press, 2005. Boris Goldenberg, *The Cuban Revolution and Latin America* (1st ed.), Londres, Routledge 1965. Hernán Ramírez Necochea, *Los Estados Unidos y América Latina: (1930-1965)*, Chile, Austral, 1965. Víctor A. Arriaga Weiss y Ana Rosa Suárez Argüello, *Estados Unidos desde América Latina*, México, Centro de Investigación y Docencia Económicas y El Colegio de México, 1995.

<sup>54</sup> Marcela Rojas Valero, “La Revolución Cubana” *Cuadernos Americanos (1958-1977) Colección Ensayos sobre Ciencias y Humanidades*, Universidad Nacional Autónoma de México Escuela nacional colegio de ciencias y humanidades, México 2021. Jorge Hernández Martínez, “El conflicto Cuba-Estados Unidos: Asimetría histórica y límites político-jurídicos del cambio,” *Alegatos*, Numero 91, septiembre- diciembre 2015. Esteban Morales, El conflicto Cuba -EEUU desde el umbral del siglo XXI, *Tareas*, Numero 132, mayo-agosto, 2009, pp. 23-43. Rafael Rojas, *Historia mínima de la Revolución cubana*. México, El Colegio de México, 2015.

<sup>55</sup> Carlos Huneeus y Javier Couso (Editores), *Eduardo Frei Montalva: un gobierno reformista. A 50 años de la “Revolución en libertad*,” Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2016. Luis Ortega Martínez, “La radicalización de los socialistas de Chile en la década de 1960,” *Universum*, volumen, 23 numero 2, p.152-164, 2008. Carlos Huneeus y Javier Couso (eds.), *Eduardo Frei Montalva: un gobierno reformista. A 50 años de la “Revolución en Libertad”*, Santiago, Editorial Universitaria, 2018.

primera actividad bélica. Torres Restrepo realizó estudios de sociología en Europa e impartió clases en la Universidad Nacional de Colombia. Influenciado por la Revolución cubana fundó el Frente Unido del Pueblo, un movimiento de oposición a los partidos tradicionalistas. Al ver que no lograba hacer un gran cambio en la población, decidió empuñar las armas y unirse a la guerrilla. Camilo es todavía un ejemplo de cómo algunos sacerdotes desesperados ante la situación optaron por la violencia en aquel periodo, incluso cuando la Iglesia se manifestaba públicamente contra ella y rechazaba todo movimiento de guerrilla.<sup>56</sup>

A ello hay que añadir que el movimiento de mayo de 1968 en Francia se propagó a varios países, entre ellos México, en donde ese mismo año se creó un movimiento estudiantil con una serie de peticiones de reforma política que se podía resumir en la libertad de los presos políticos, destitución del jefe de policía y un cambio en la situación política del país. Dicho movimiento fue reprimido crudamente por el gobierno.<sup>57</sup>

Fue en ese amplio contexto que Pablo VI llegó a Colombia. Durante su estancia el pontífice mostró una fuerte preocupación por el orden social y económico que se vivía en Latinoamérica e insistió en que la vía correcta para modificar las injusticias y el orden económico y social era desde adentro y sin violencia. Los mensajes del papa hacen ver un gran temor a que los levantamientos, la revolución y/o la violencia aumentaran en Colombia y en el mundo. Atendiendo sucesos más amplios como el conflicto de Checoslovaquia y la

---

<sup>56</sup> Nicolas Farfan y Lorena Guzmán, *Camilo Torres Restrepo. Profeta de la liberación*, Buenos Aires, El Colectivo, 2013. Fernando Cubides, *Camilo Torres: testimonios sobre su figura y su época*, Medellín, La Carreta editores. Universidad Nacional de Colombia. Departamento de Sociología, 2011. Daniel H. Levine, “Camilo Torres: Fe, Política y Violencia”, *Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*, Volumen 21, número 34-35, enero-junio, p. 59-91, 2011. Hildegard Lüning, *Camilo Torres Restrepo. Sacerdocio y política*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2016; Walter J. Broderick, *Camilo, el cura guerrillero*, Bogotá, Ícono, 2015.

<sup>57</sup>Michael Soldatenko, México '68: Power to the Imagination! *Latin American Perspectives*, Volumen 32, Número 4, p.111-132, 2005. Sergio Zermeño, *México: una democracia utópica. El movimiento estudiantil del 68*, México Distrito Federal, Siglo XXI editores, 2003. Héctor Jiménez Guzmán, *El 68 y sus rutas de interpretación. Una historia sobre las historias del movimiento estudiantil mexicano*, México, Fondo de Cultura Económica, 2018.

carta de Camilo Torres que con otros sacerdotes había redactado una carta solicitando permiso para usar la violencia en caso necesario,<sup>58</sup> Pablo VI hizo hincapié en el Campo José Mosquera, en el Congreso Eucarístico y en la Conferencia Episcopal General en que se habían escuchado las injusticias y desigualdades de los campesinos, obreros y jóvenes, pero que el cambio de las estructuras desiguales debía hacerse desde adentro, con educación y con mejoras al sistema económico. Es importante entender la situación que se vivió en la visita del Pablo VI, para comprender por qué después de ella, dentro y fuera de la II Conferencia General del Episcopado, se debatió y discutió sobre la teología de la liberación.

### **1.3. La II Conferencia del CELAM: Medellín 1968**

Llegó el día esperado y los obispos y medios de comunicación estuvieron al tanto de la inauguración del II Conferencia del Episcopado Latinoamericano. Era el 24 de agosto de 1968. Con un cupo completo en la Catedral de Bogotá el sumo pontífice inauguró la II conferencia del CELAM, en Medellín. En su homilía, Pablo VI dijo: “estamos en un momento de reflexión total. Nos invade como una ola desbordante, la inquietud característica de nuestro tiempo, especialmente de estos países, proyectados hacia su desarrollo completo, y agitados por la conciencia de sus desequilibrios económicos, sociales políticos y morales.”<sup>59</sup> En esta frase el papa resumió la situación que vivía el mundo en aquellos momentos, marcado por los conflictos bélicos y las guerrillas.<sup>60</sup> En Iberoamérica, de igual

---

<sup>58</sup> Jorge Camilo Torres Restrepo (1929-1966) fue un sacerdote católico colombiano, pionero de la Teología de la Liberación y miembro del grupo guerrillero Ejército de Liberación Nacional (ELN). Cfr. Hildegard Lüning, *Camilo Torres Restrepo. Sacerdocio y política*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, 2016.

<sup>59</sup> Manuel Mejido y Ángel T. Ferreira, *Paulo VI en Latinoamérica...*, p. 112.

<sup>60</sup> Algunos de los conflictos bélicos en los años sesenta fueron la Guerra de Vietnam (1955-1975), la Guerra Civil Guatemalteca (1960-1996), la Crisis de los misiles en Cuba (1962), el Conflicto Indo-pakistaní (1965) y

forma, había que tomar en cuenta las dictaduras militares, la seguridad nacional y el armamentismo.<sup>61</sup>

En un mensaje a quienes atenderían la Conferencia de Medellín, el sumo pontífice dijo sobre los teólogos: “tenemos gran estima y gran necesidad de la función de teólogos buenos y animosos; ellos pueden ser providenciales, estudiosos y valientes expositores de la fe, si se conservan discípulos inteligentes del magisterio eclesiástico.”<sup>62</sup> Así, en conjunto, el Concilio Vaticano II permitió nuevas formas de hacer Iglesia. Las cuatro constituciones que resultaron de él fueron creadas para dar un nuevo rumbo a la Iglesia, y reflexionar sobre su misión en el mundo, cómo Dios se muestra a la humanidad y la relación entre la Iglesia y el mundo moderno, aparte, de que se realizaron reformas a la liturgia. Para los fieles, algunas de las constituciones no repercutieron directamente en su vida diaria, pero otras sí. El cambio del latín al idioma local de los feligreses en la liturgia y que el sacerdote ahora diera la cara a los fieles durante toda la misa fue un cambio visible. Otros cambios, como los que determina la constitución *Dei Verbum* sobre la importancia de la tradición, no fueron observados a simple vista por los laicos, a pesar de su gran influencia en los teólogos y clérigos. Esto permitió que muchos sacerdotes, laicos y teólogos buscaran formas de hacer

---

la Guerra de los Seis Días (1967). En estos años, las guerrillas latinoamericanas más importantes fueron el Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) en Nicaragua; el Ejército de Liberación Nacional (ELN) y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) en Colombia; el Ejército Rebelde de Guatemala; el Ejército de Liberación Nacional de Bolivia, el Ejército de Liberación Nacional de Venezuela y el Ejército de Liberación Nacional de Perú

<sup>61</sup> Entre las dictaduras más importantes del periodo destacan las de Juan Carlos Onganía en Argentina (1966-1970) la de los generales Castelo Branco, Costa e Silva y Garrastazu Médici en Brasil (1964-1974); la de Alfredo Stroessner en Paraguay (1954-1989); la de Rafael Leónidas Trujillo en República Dominicana (1930 y 1961) y la célebre dictadura de Anastasio Somoza en Nicaragua (1967-1979). La seguridad nacional es una ideología de Estado para fortalecer el dominio del régimen político contra el comunismo y para permitir la acción contra los enemigos externos e internos. Esta postura permite ejercer violencia contra los ciudadanos cuando forman parte de las guerrillas. El proceso también destaca porque favorece a la clase militar y fomenta la compra de armamento. En América Latina, la doctrina de seguridad nacional se implementó en Argentina, Brasil, Bolivia, Chile, Paraguay, Perú, Honduras, Guatemala, República Dominicana y Nicaragua.

<sup>62</sup> *50 años Medellín. Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2018, p.57.

teología que no siempre se acercaban a lo dictado por la Iglesia o a lo que estaba acostumbrada.<sup>63</sup> El obispo de Roma continuó diciendo entonces en Bogotá:

Pero hoy algunos recurren a expresiones doctrinales ambiguas, se arrojan la libertad de enunciar opiniones propias, atribuyéndose aquella autoridad que ellos mismos, más o menos abiertamente, discuten a quien por derecho divino posee carisma tan formidable y tan vigilantemente custodiado; incluso, consiente que cada uno en la Iglesia piense y crea lo que quiere, recayendo de este modo en el libre examen, que ha roto la unidad de la Iglesia misma y confundiendo la legítima libertad de conciencia moral con una mal entendida libertad de pensamiento, que frecuentemente se equivoca por insuficiente conocimiento de las genuinas verdades religiosas.<sup>64</sup>

La teología de la liberación estaba todavía en formación. Ante la situación de injusticia, violencia y desigualdad que se vivía en Latinoamérica, teólogos, religiosos y religiosas, así como científicos sociales, buscaban alternativas. Encontraron entonces que el capitalismo, promovido en la región por Estados Unidos, estaba afectando la economía de muchos países, produciendo una gran pobreza. Como una respuesta contra él se empezó a promover el marxismo y socialismo como opciones para romper las estructuras de desigualdad en América Latina y crear una mejor vida para los pobres. A partir de ello sacerdotes y teólogos empezaron a ver al marxismo y al socialismo como una opción que podría funcionar en la práctica política. Sin embargo, el gran problema es que se consideraba hasta entonces que era una ideología cuyos fundamentos y principios no eran compatibles con los de la Iglesia católica. Ciertamente, esto no impidió que los teólogos latinoamericanos estudiaran por igual

---

<sup>63</sup> Roberto De Mattei, *Concilio Vaticano II. Una historia nunca escrita*, Madrid, Bibliotheca Homo Legens, 2018. Santiago Madrigal, *Vaticano II remembranza y actualización: esquemas para una eclesiología*, Bilbao Editorial Sal Terrae, 2002. Giuseppe Alberigo (dirigido), *Historia del Concilio Vaticano II. Volumen V. Un concilio de transición El cuarto periodo y la conclusión del Concilio*, Salamanca, Sigueme y Peteers, 2002. Philippe Chenaux, *El Concilio Vaticano II*, Madrid, Encuentro, 2015.

<sup>64</sup> *50 años Medellín. Segunda Conferencia...*, p. 57.

al comunismo y al socialismo, y tomaron de ellos algunos conceptos para aplicarlos a una nueva teología. Con ello querían crear una teología que lograra aplicarse a las circunstancias específicas que vivía Latinoamérica. Uno de los creadores y promotores de esta nueva teología fue el ya citado teólogo y filósofo peruano Gustavo Gutiérrez. En los preparativos de Medellín, por ejemplo, presentó la ponencia “Las tareas evangelizadoras de la Iglesia en América Latina”. Esto permitió que sus ideas fueran escuchadas por los obispos que participarían en la II conferencia y determinarían el rumbo de la Iglesia en Latinoamérica.

Esto no pasó inadvertido para el papa. Dentro de su mensaje Pablo VI habló sobre el marxismo y la rebelión como opciones que se habían planteado como alternativa para transformar la situación económica y la desigualdad en Latinoamérica. El mayor ejemplo era la Revolución cubana (1953-1959), la cual mostró al mundo que era posible limitar la influencia de los Estados Unidos y desafiar al capitalismo. De hecho, durante los años sesenta el resto del mundo estaba viviendo la Guerra Fría, los países del tercer mundo estaban siendo incluidos en alguno de los dos bloques hegemónicos. En ese contexto Cuba desafió la hegemonía estadounidense y tras el triunfo de la revolución recibió apoyo de la Unión Soviética y se convirtió en un régimen socialista, asumiéndose por tanto como un país ajeno al capitalismo. Pero no era solo el régimen político lo que preocupaba a Pablo VI. En tanto el marxismo sostiene entre sus principios la lucha de clases como motor de la historia y permite una lucha violenta y revolucionaria que promueve la erradicación de la clase burguesa y el ascenso del proletario al poder, la Iglesia de Roma consideraba que el marxismo incitaba a la violencia y a la rebelión. Es por esto que el sumo pontífice creía que no era una opción:

Entre los diversos caminos hacia una justa regeneración social, nosotros no podemos escoger ni el del marxismo ateo, ni el de la rebelión sistemática, ni tanto menos el del esparcimiento de sangre y el de la anarquía. Distingamos nuestras responsabilidades de las de aquellos que, por el contrario, hacen de la violencia un ideal noble, un heroísmo glorioso, una teología complaciente. Para reparar errores del pasado y para curar enfermedades actuales no hemos de cometer nuevos fallos, porque estarían contra el Evangelio, contra el signo feliz de la hora presente que es el de la justicia camino hacia la hermandad y la paz.<sup>65</sup>

Un elemento fundamental que no se debe perder de vista es que se tiene que tomar en cuenta que el papa rechazaba el marxismo ateo, no hablaba de la teología de la liberación. La rebelión, la violencia y el anarquismo eran rechazados rotundamente porque desde la perspectiva pontificia producían caos e iban en contra del orden establecido. Como se puede ver, la Iglesia rechazaba la violencia en todas sus versiones, fuera en el pasado, presente o futuro. Es muy claro Pablo VI al señalar que en ningún momento se deben volver a cometer errores violentos para arreglar las injusticias sociales.

La teología de la liberación era una opción que preocupa, pero también era una opción que apoyaban muchos obispos. Sin embargo, todavía en 1968 no estaba bien definida y cada persona la entendía de manera diferente. Los teólogos latinoamericanos empezaron a discutir antes de Medellín la creación de una teología para las circunstancias específicas que vivía Latinoamérica. Pocos días antes de terminar el Concilio Vaticano II, un grupo de obispos<sup>66</sup> que habían estado presentes realizaron un pacto conocido como el “Pacto de las Catacumbas”. Entre los puntos de dicho pacto estaba que los obispos vivieran una vida de pobreza evangélica y practicaran una pastoral que priorizara a los pobres. Con este pacto se

---

<sup>65</sup> Manuel Mejido y Ángel T. Ferreira, *Paulo VI en Latinoamérica...*, p. 117.

<sup>66</sup> Algunos de los obispos de Latinoamérica fueron Dom Hélder Câmara, obispo de Recife; Monseñor Tulio Botero Salazar, arzobispo de Medellín; Monseñor Manuel Larrain, obispo de Talca y Monseñor Leonidas Proaño, obispo de Riobamba.

puede observar que algunos obispos buscaban trabajar con y para los pobres. Al regresar a sus arquidiócesis promovieron este pacto. Es en este tiempo que también los teólogos, sacerdotes y obispos empezaron a buscar una teología que se acoplara a lo que ellos consideraban las necesidades de Latinoamérica.<sup>67</sup>

Junto con el rechazo total a la violencia, en el mensaje pontificio de aquella tarde en Bogotá también se habló de la paz. La Iglesia tenía un gran interés en promoverla, pues como decía el papa Pablo, “la hemos hecho uno de los motivos más relevantes de nuestro Pontificado”.<sup>68</sup> Para él, el clero debía comprender la importancia de la paz y de hacer cambios desde la estructura sin llegar a la violencia; por esa razón, poco a poco, los jóvenes y los pobres con ayuda de los religiosos entenderían que solo la paz permitiría un cambio y traería justicia. El mensaje de Pablo VI a los participantes de la II CELAM termina con la siguiente frase: “El Episcopado de América Latina, en su segunda asamblea general desde el puesto que le compete, ante cualquier problema espiritual, pastoral y social, prestará su servicio de verdad y de amor en orden a la construcción de una nueva civilización moderna y cristiana.”<sup>69</sup> Debido a esta frase, en la conferencia se buscó poner en práctica estos principios en la pastoral y en la vida de los católicos la nueva Iglesia transformada a partir del Concilio Vaticano II.

Después de la inauguración oficial en la catedral, se reunieron los 249 participantes. De ellos 8 eran cardenales, 45 arzobispos, 92 obispos y 70 sacerdotes y/o religiosos. Había igualmente 6 religiosas, 19 seculares y 9 observadores no católicos. Todos ellos se reunieron

---

<sup>67</sup> Un obispo que participo en Golconda fue moseñor Gerardo Valencia Cano, vicario apostólico de Buenaventura. Cfr. Antonio José Echeverry-Pérez y David Mauricio Bernal-Arrgote, “Gerardo Valencia Cano, obispo de los pobres”, en *Theologica Xaveriana*, volumen 67, número 184, 2017, pp. 361-385.

<sup>68</sup> Manuel Mejido y Ángel T. Ferreira, *Paulo VI en Latinoamérica...*, p. 118.

<sup>69</sup> II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Documento de Medellín. La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio Vaticano II*, México, Palabra Ediciones, 2019, p. 13.

en Medellín, en el seminario más grande de Colombia.

**Cuadro 1. Participantes en la II Conferencia del CELAM (Medellín, 1968)**

TIPO DE PARTICIPANTES	NO. DE PARTICIPANTES
Cardenales	8
Cardenales	8
Arzobispos	45
Obispos	92
Sacerdotes y religiosos	70
Religiosas	6
Seglares	19
Observadores no católicos	9
TOTAL	249

*Fuente:* Agenor Brighenti, "Medellín-Aparecida: Pre-textos, con-textos y textos", en *Pasos*, número 137, 2008, pp. 14-20.

El 26 de agosto, después de una misa en la cual todos los obispos concelebraron, se realizó la inauguración presidida por los tres presidentes delegados del papa, los cardenales Antonio Samoré y Juan Landázuri, así como el arzobispo Avelar Brandao Vilela. El primero en dirigir la palabra fue el cardenal Juan Landázuri, quien mencionó las nuevas actitudes que debía tener la Iglesia ante los nuevos problemas. El cardenal Samoré se enfocó en las funciones que realizaba la Comisión para América Latina (CAL), el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) y las Conferencias Episcopales Nacionales del continente para enfatizar en la importancia de la comunicación entre dichos organismos. El último en dirigirse a los participantes fue el arzobispo de Teresina, Avelar Brandao Videla, quien se enfocó en explicar los preparativos y motivos para la realización de la II Conferencia, así como hacer notar los tres puntos sobre lo social, lo pastoral, y el magisterio pontificio. En cuanto a lo social "se impone un cambio de estructuras, pero no se debe apelar a la violencia; ni a la violencia armada y sangrienta que multiplica los problemas humanos; ni a la violencia

pasiva que vuelve injustas las mismas estructuras que deben ser modificadas, concluimos también nosotros”.<sup>70</sup> Se puede observar que, desde los primeros discursos del santo padre hasta los comentarios de los obispos, la violencia física y armada fue rechazada. En materia pastoral se mencionó que se necesitaba un equilibrio entre la renovación y la reflexión teológica que se estaba viviendo porque “no se pueden destruir verdades permanentes a favor de aquellas novedades.”<sup>71</sup> En la inauguración de la II Conferencia Episcopal Latinoamericana se pronunciaron los discursos de Pablo VI y de los obispos. En ellos se contextualizó a los participantes acerca de los distintos organismos que existían y para qué servían el CELAM y la Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR); en el segundo punto, el papa buscó orientar el rumbo que deseaba que tomara la conferencia, una pastoral más activa y caritativa para evitar cualquier mal entendido que apoyara la violencia en cualquier forma y, por último, reforzar la importancia que se debía tener en los debates sobre lo social, lo pastoral y el magisterio pontificio. En los discursos se repitió mucho la importancia de la Iglesia en la vida diaria de los feligreses. También se hizo hincapié en que todos los participantes tuvieran la misma información sobre el contexto que se vivía. Por eso informaron sobre la función del CELAM, pero también sobre los motivos por los cuales se realizó la conferencia y se enfatizó que las discusiones debían estar dirigidas a la transformación de la Iglesia en América Latina después del Concilio, pues de hecho el título general de la Conferencia fue “La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio”.

Con 249 personas listas para participar, el CELAM decidió que se darían siete

---

<sup>70</sup> Avelar Brandao Villela, “Discurso Inaugural en Medellín”, en Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*, México, Librería Parroquial de Clavería, 1976, p. 64.

<sup>71</sup> Avelar Brandao Villela, “Discurso Inaugural en Medellín”, p. 67.

conferencias por expertos seleccionados. Con base en esos temas se realizarían después discusiones. Según Luciani y los testimonios recogidos por él, “a lo largo de las ponencias se fue produciendo un ambiente, no siempre tematizado, que llevó a una ampliación efectiva de la colegialidad”<sup>72</sup>. En la constitución *Lumen Gentium*, el Concilio Vaticano II sostuvo la importancia de la colegialidad en la nueva Iglesia.<sup>73</sup> Es por esto que en la conferencia se buscó una participación general de los obispos, no una imposición del papa como se manejaba en el Concilio de Trento. En Medellín, los obispos vivieron la colegialidad para crear una Iglesia para América Latina a partir del Concilio. Por tanto, los organizadores de la Conferencia buscaron que los participantes tuvieran toda la información y el contexto necesarios para poder hacer una discusión informada. José Camps cuenta su experiencia sobre los inicios de la conferencia:

A diferencia del Concilio, y superando su método, la asamblea de Medellín no quiso deliberar desde un principio sobre esquemas ya hechos. Para tomar como punta de partida un conocimiento lo más exacto posible de los problemas del continente, la Conferencia inició sus trabajos oyendo una impresionante “Visión socio-gráfica de América Latina”, del sociólogo brasileño Alfonso Gregory, secretario para América Latina de la Federación de Centros de Estudios socio-religiosos. Del conjunto abrumador de datos y cifras sobre la situación demográfica, económica, social y religiosa de América Latina, el mismo P. Gregory dedujo las conclusiones que habían de marcar profundamente los trabajos de la asamblea: la marginalidad de la mayoría de la población con respecto a las minorías privilegiadas, y sobre todo la marginalidad del continente

---

<sup>72</sup> Rafael Luciani, “Medellín: 50 años después. De Iglesia reflejo...”, p. 21

<sup>73</sup> “El orden de los obispos, que sucede al colegio de los apóstoles en el magisterio y en el régimen pastoral, y en el que continúa el cuerpo apostólico, en unión con su cabeza, el Romano Pontífice, y nunca sin esta cabeza, es también sujeto de la suprema y plena potestad sobre la Iglesia universal. Pero esta potestad no puede ser ejercida sino con el consentimiento del Romano Pontífice. El mismo Señor puso a Simón como piedra, sobre la cual había de edificar su Iglesia. Por esto también reposa sobre él y sobre su sucesor el deber del primado sobre el cuidado pastoral de toda la Iglesia. Por consiguiente, el Colegio de los Obispos, en cuanto que está compuesto de muchos, manifiesta la variedad y la universalidad del Pueblo de Dios; y, en cuanto que está reunido bajo una sola cabeza, manifiesta la unidad del rebaño de Cristo”, en “Constitución Dogmática *Lumen Gentium* sobre la Iglesia”, en *Vaticano II. Documentos Conciliares. Constituciones, Decretos, Declaraciones*, México, Ediciones Paulinas, 2015, par. 22, p. 47.

en el contexto mundial, cada vez mayor, lo cual configura una situación de violencia instalada, que no puede dejar de provocar una contra violencia por reacción”.<sup>74</sup>

Las conferencias daban primero un contexto, se presentaban argumentos y después se dejaba a los participantes debatir los temas. Algunos eran controversiales, como la marginalidad de la mayoría de la población contra la minoría privilegiada y otras abordaban temas difíciles como la violencia que se vivía a nivel mundial, pero con más énfasis en el continente. Los obispos estaban preocupados por estos temas, pero solamente se habían discutido a nivel de las conferencias nacionales. La II conferencia, por tanto, permitió que obispos de toda Latinoamérica hablaran de los mismos problemas. Fueron importantes en este sentido las discusiones entre los mitrados después de las conferencias, pues éstas permitieron que obispos de diferentes conferencias nacionales discutieran sus problemas con sus iguales, compartieran experiencias y soluciones. Así, se creó un momento de análisis, de intercambio y de darse cuenta de que la situación de América Latina era insostenible y que la Iglesia debía realizar cambios.

Se realizaron cinco ponencias, una cada día. La primera fue dictada por el obispo Marcos McGrath de Panamá, titulada “Los signos de los tiempos en América latina hoy.” En ella el prelado buscaba mostrar que el signo de los tiempos es el cambio en Latinoamérica, impulsado por “la urgente tarea del cambio de estructuras injustas a que se refieren los documentos conciliares, las encíclicas y muchas cartas pastorales.”<sup>75</sup> El obispo se refería a *Populorum Progressio* de Pablo VI, dirigida a todos los miembros de la Iglesia.<sup>76</sup> En ella el

---

<sup>74</sup> José Camps, “Prologo” en *Iglesia y liberación humana. Los documentos de Medellín*, Barcelona, Editorial Nova Terra, 1969, p. 21-22.

<sup>75</sup> Marcos McGrath, “Los signos de los tiempos en América Latina hoy”, en *Medellín*, vol. XLIV, número 171, 2018, p. 17.

<sup>76</sup> Pablo VI, “Encíclica *Populorum Progressio*”, en [vatican.va](http://vatican.va), consultado el 25 de enero de 2024.

papa denunciaba la miseria, la pobreza y la hambruna como los principales problemas que sufría el mundo. Era una invitación para que las personas con poder realizaran cambios en la sociedad.

Como puede verse, ya para entonces la asamblea había mostrado que se deseaba una Iglesia que interpretara los cambios y asumiera una misión salvadora, que tuviera como fin una promoción humana integral. La segunda conferencia, titulada "Interpretación Cristiana de los signos de los tiempos hoy en América Latina", fue pronunciada por el obispo Eduardo F. Pironio, de Argentina. Según José de Jesús Legarreta, su ponencia "expone que la salvación es el desarrollo pleno de los valores del hombre, lo cual supone 'liberación completa, superación de toda desgracia, redención del pecado y sus consecuencias (hambre y miseria, enfermedad ignorancia, etcétera).'"<sup>77</sup> En su exposición, Pironio buscó explicar la salvación como liberación completa, entendida como una superación de toda desgracia y por tanto la redención del pecado y sus consecuencias como el hambre, enfermedad, etc.

La tercera conferencia fue impartida por el obispo brasileño Eugenio de Araújo Sales con el título "La Iglesia en América Latina y la promoción humana". En este texto se menciona que el "desarrollo es, ante todo nuestra vocación natural. Partiendo de una simple antropología, la dimensión social es, igualmente, una exigencia inherente a nuestra naturaleza."<sup>78</sup> Al concluir fue seguido por el obispo mexicano Samuel Ruiz con la ponencia "La evangelización en América Latina". En ella mencionó que se debía buscar que "el desarrollo no solo traiga bienestar y cultura, sino que humanice, libere y perfeccione."<sup>79</sup>

Las dos últimas ponencias fueron encabezadas por el obispo venezolano Luis

---

<sup>77</sup> José de Jesús Legarreta, "Análisis de la realidad y teoría social en los documentos de Medellín", en José de J. Legorreta (coord.), *Comentarios Bíblico-Teológico Latinoamericano...*, p.176.

<sup>78</sup> Rafael Luciani, "Medellín: 50 años después. De Iglesia reflejo...", p. 18.

<sup>79</sup> Rafael Luciani, "Medellín: 50 años después. De Iglesia reflejo...", p. 20.

Eduardo Henríquez, quien disertó sobre el tema “Pastoral de masas y pastoral de élite” y por el obispo ecuatoriano Pablo Muñoz Vega, quien dictó la conferencia “Unidad visible de la Iglesia y Coordinación pastoral”. En conjunto, todas las conferencias mostraron la preocupación de los obispos por la situación que vivía Latinoamérica con la falta de un desarrollo adecuado que mejorara la vida de las personas. Se mencionan los problemas que los fieles enfrentaban sobre el secularismo, la distribución de riqueza, la migración, hambruna y falta de educación, entre otros. Asimismo, cada una de las ponencias muestra el interés que tenía la Iglesia en el compromiso con el desarrollo integral y la promoción humana. Para los obispos, la Iglesia tenía que trabajar para estar en la realidad social, económica, política y religiosa de su tiempo, y así lograr su objetivo de ofrecer la salvación a través de sus palabras y gestos. Si bien cada conferencia trató sobre distintos temas, todos mostraron la necesidad que tenía la Iglesia de incorporarse al mundo, de estar comprometida con la historia. Entre cada conferencia los obispos dieron su opinión sobre el tema y las propuestas que consideraban favorables. Las discusiones después de dichas ponencias mostraron a los participantes que los problemas de Latinoamérica no los vivía Europa, que la desigualdad era extrema y que se necesitaba que la Iglesia optara por una opción preferencial por los pobres. Del mismo modo, se fue consolidando la certeza de que se debían buscar nuevas soluciones a los problemas de desigualdad, violencia e injusticia que estaba viviendo el continente. Una de estas soluciones fue precisamente una teología que cubriera las necesidades concretas de la Iglesia en América Latina.

No era algo inédito. Unos años antes del Concilio Vaticano II, la Iglesia en Latinoamérica había empezado a buscar un camino propio, con la convicción de que lo que vivía Europa era distinto a la realidad de Latinoamérica. Sacerdotes, religiosos, religiosas y obispos empezaron a buscar distintos caminos que permitieran una Iglesia más empática con

la realidad que se vivía. Muchos de estos sacerdotes habían estudiado en las mejores universidades europeas<sup>80</sup> y al regresar a Latinoamérica buscaron implementar lo que habían aprendido, como la importancia de las ciencias sociales y la historia en la vida de las personas y la Iglesia. Como señala Agenor Brighenti, esto fue posible porque el Concilio Vaticano II permitió integrar los nuevos conocimientos a la reflexión eclesial:

En el diálogo entre la Iglesia y el mundo, preconizado por el Vaticano II, se tomó conciencia de que las ciencias son una mediación indispensable. Con base en ellas se estableció, al interior del discurso teológico, la mediación de las ciencias humanas y de lo social, que permitió superar la óptica desarrollista reinante.<sup>82</sup>

Fue en este contexto socio-eclesial de renovación que se recibieron con profunda esperanza las constituciones y los cambios que la Iglesia realizó en el Vaticano II. No hay que perder de vista que durante la década de 1960 Latinoamérica estaba en un proceso de cambios, guerrillas, hambruna, cambio de políticas sociales y económicas, dictaduras militares, influencia estadounidense, desarrollo de la Revolución cubana y el marxismo, entre otros. Todo esto creó el momento propicio para que la Iglesia Latinoamericana viviera los debates que se dieron en Medellín. De hecho, el Concilio y la II Conferencia se empezaron a utilizar términos como “Iglesia pobre”, “Iglesia para los pobres” y “teología de la liberación”.<sup>83</sup>

---

<sup>80</sup> Desde la década de 1950, diversos obispos de América Latina enviaron a algunos sacerdotes a la Universidad de Lovaina, en Bélgica, y a la Universidad de Lyon, en Francia, con el propósito de que se formaran en disciplinas de las ciencias sociales, como psicología, sociología y teología. Tanto la Universidad de Lovaina como las universidades francesas, entre ellas la de Lyon, estaban profundamente influenciadas por la Nouvelle Théologie. Esta influencia propició que los sacerdotes formados en dichas instituciones desarrollaran un enfoque social progresista en su pensamiento, en Gerd-Rainer Horn, “La dimensión europea de la Teología de la Liberación” en *Almogaren: revista del Centro Teológico de Las Palmas*, N°. 73, 2024, págs. 17-36

<sup>81</sup> Gustavo Gutiérrez, Camilo Torres, Leonardo Boff, Juan Luis Segundo y Jon Sobrino son algunos de los sacerdotes que estudiaron en la Universidad Católica de Lovaina en Bélgica; Dom Helder Câmara estudió en el Instituto Católico de París, y Leonardo Boff no sólo pasó por Lovaina, sino por la Universidad de Munich.

<sup>82</sup> Agenor Brighenti, “Una Iglesia consecuente con los signos de los tiempos”, p. 31.

<sup>83</sup> Cfr. Ignacio Dueñas García Polavieja, “Los inicios de la teología de la liberación en su contexto latinoamericano, en *Naveg@merica. Revista electrónica editada por la Asociación Española de*

En esta línea, la II Conferencia del Episcopado de Latinoamérica fue la continuidad del trabajo que se había realizado en el Concilio Vaticano II. El concilio fortaleció la colegialidad, determinó la relación entre Dios y el hombre y cambió la liturgia, entre otros aspectos. La conferencia de Medellín, celebrada bajo el título general de *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*, tenía como objetivo aplicar lo determinado por el concilio en la situación que vivía Latinoamérica.

Así, en un contexto de injusticia, desigualdad y pobreza los sacerdotes, religiosas, teólogos y laicos buscaron opciones que les permitieran responder a las necesidades de las personas desde el trabajo en la Iglesia. Es por esta situación que los obispos discutieron colegiadamente sus ideas, compartieron sus preocupaciones y empezaron a buscar soluciones ante la situación que vivían sus feligreses. Es en esta conferencia y en estos años de cambios que las ideas marxistas empezaron a ser estudiadas como una opción posible para solucionar las desigualdades e injusticias. Sin embargo, sus fundamentos no eran compatibles con la religión, por lo cual se buscó tomar conceptos útiles y adaptarlos a una teología que respondiera a las preguntas y necesidades de los cristianos. Hay que considerar, del mismo modo, que la conferencia de Medellín fue el inicio de las reuniones de los obispos de distintos países, lo que abrió una mayor comunicación y comunidad entre los mitrados, quienes asumieron el reto de buscar respuestas.

Pero no sólo eso. La II conferencia es el antecedente de la teología de la liberación. En Medellín se inician las preguntas, se dan los cuestionamientos, se crean las discusiones del rumbo que tomará la Iglesia los próximos años en América Latina. Es en esta reunión

---

*Americanistas*, número 15, pp. 2-8. Consultado el 14 de enero de 2023. Disponible en <https://revistas.um.es/navegamerica/article/view/240831>. El testimonio directo de Juan XXIII en "Radiomensaje de Su Santidad Juan XXIII un mes antes de la apertura del Concilio Vaticano II", en Vatican.va, consultado el 14 de enero de 2023. Disponible en: [https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/messages/pont\\_messages/1962/documents/hf\\_j-xxiii\\_mes\\_19620911\\_ecumenical-council.html](https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/messages/pont_messages/1962/documents/hf_j-xxiii_mes_19620911_ecumenical-council.html)

donde se consolida la opción preferencial por los pobres, concepto fundamental para la teología de la liberación. Por esto es importante conocer lo que sucedió en Medellín para así comprender los antecedentes de la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano y los inicios de la teología de la liberación

#### **1.4. Las conclusiones de Medellín**

Al final de las ponencias, conferencias y sesiones de discusión, el 6 de septiembre de 1968 la jerarquía eclesial de Latinoamérica entregó en el Documento final de la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano para la aprobación del papa. Para el teólogo Gustavo Gutiérrez, la gran novedad del texto es que en ellos “la perspectiva ha cambiado. En estos textos ya no se ve la situación a partir de los países centrales y se empieza, más bien, a adoptar el punto de vista de los pueblos periféricos, a asumir desde dentro sus angustias y sus aspiraciones”.<sup>84</sup> Por eso, los temas de la Conferencia buscaron dedicarse a problemas pertinentes de Latinoamérica, con recomendaciones directamente enfocadas en los países que pertenecían al CELAM.

Se crearon 9 comisiones y 16 subcomisiones. Cada una debatió un tema y entregó su informe para ser aprobado en las sesiones plenarias. Las comisiones fueron divididas en tres grupos. El primero, “Medellín, promoción humana”, estaba conformado por la comisión de Justicia, Paz, Familia y demografía, Educación y Juventud. El segundo grupo, nombrado “Evangelización y crecimiento de la fe”, estaba compuesto por las comisiones de Pastoral popular, Pastoral de élites, Catequesis y Liturgia. El último grupo fue “La Iglesia visible y

---

<sup>84</sup> Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1973, p. 66.

sus estructuras”, conformado por las comisiones de Movimientos de laicos, Sacerdotes, Religiosos, Formación del clero, La Pobreza de la Iglesia, Pastoral de conjunto y Medios de comunicación social. Este documento sería la guía para implementar en la realidad cotidiana las constituciones del Concilio Vaticano II.

Como se puede notar al leer las Conclusiones de Medellín, cada comisión trabajó aparte y al unir los textos se repitieron algunos puntos, en especial las preocupaciones que tenían los obispos sobre la situación que vivía la población. Cada capítulo tiene su propia estructura; inicia explicando la situación que vive Latinoamérica desde la justicia, la familia y la educación. El capítulo de Justicia termina con información para concientizar la realidad; el de la Paz, con las conclusiones pastorales para promover la paz, y el de la Educación, con orientaciones pastorales para las escuelas. En cambio, los capítulos de Familia y Demografía y Juventud terminan con recomendaciones más concretas para la pastoral familiar y juventud. En el apartado de Justicia se menciona que “la falta de integración sociocultural, en la mayoría de nuestros países ha dado origen a la superposición de culturas. En lo económico se implantaron sistemas que contemplan solo las posibilidades de sectores con alto poder adquisitivo.”<sup>85</sup> En el de Educación se menciona que “existe, en primer lugar, el vasto sector de los hombres “marginados” de la cultura, los analfabetos y en especialmente los analfabetos indígenas, privados a veces hasta del beneficio elemental de la comunicación por medio de una lengua común.”<sup>86</sup> Resumiendo, cada capítulo contextualiza la situación que vivía Latinoamérica y discute las causas de la desigualdad y la pobreza.

Al leer las conclusiones hay que tener presente que el mismo título de la Conferencia “La Iglesia en la Actual Transformación de América Latina a la Luz del Concilio” era una

---

<sup>85</sup> II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Documento de Medellín...*, p. 51.

<sup>86</sup> II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Documento de Medellín*, p. 91.

influencia directa de lo establecido en el Concilio Vaticano II. Los obispos latinoamericanos buscaron una recepción creativa a la situación que vivía Latinoamérica. En palabras de Agenor Brighenti, “para los obispos reunidos en Medellín no se trataba simplemente de implementar el concilio en sus iglesias locales sino de recibirlo de manera contextualizada en un continente marcado por la pobreza y la exclusión, fruto de una injusticia institucionalizada, que se constituye en un pecado social.”<sup>87</sup> Así, Medellín dio la oportunidad a los obispos de Latinoamérica de reunirse, compartir sus problemáticas, crear una visión diferente de la Iglesia dirigida a los pobres, todo con el apoyo de las nuevas constituciones realizadas en el concilio.

La documentación final de Medellín está integrada por el discurso de Pablo VI en la inauguración de la II Conferencia, el mensaje del episcopado latinoamericano a los pueblos de América Latina, así como por el desarrollo propio del documento, el cual se integra por una introducción, las conclusiones y tres capítulos que retomaban la organización de las comisiones principales: Promoción Humana, Evangelización y crecimiento de la fe, la Iglesia Visible y sus estructuras. Por último, se integraron como cierre tres alocuciones de su santidad en Bogotá: las dirigidas a los sacerdotes y diáconos, el que pronunció por los campesinos y el discurso por el día del desarrollo.<sup>88</sup> En la introducción al documento final, los obispos establecieron: “estamos en el umbral de una nueva época histórica de nuestro continente, llena de un anhelo de emancipación total, de liberación de toda servidumbre, de maduración personal y de integración colectiva.”<sup>89</sup> Más adelante dejaron claro que su atención prioritaria era la promoción humana, incluso más que la Iglesia misma, la cual era

---

<sup>87</sup> Agenor Brighenti, “Una Iglesia consecuente con los signos de los tiempos”, p. 29.

<sup>88</sup> Véase II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Documento de Medellín*.

<sup>89</sup> II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Documento de Medellín*, p. 47.

fueron fuente de su magisterio y misión.<sup>90</sup> Las discusiones muestran que los obispos son conscientes de que estaba existiendo un cambio de época en Latinoamérica y la Iglesia tenía que participar en él con una tarea específica: apoyar la emancipación del ser humano.

Aunque fueron escritos por separado, los textos que confluyen en las conclusiones muestran varias cosas en común. La mayoría de los apartados inician señalando las “realidades” o “la situación” del momento, que muestran las preocupaciones de los obispos sobre Latinoamérica enfocados en los temas. Continúan con las reflexiones doctrinales u orientaciones pastorales y terminan con conclusiones o recomendaciones, también pastorales, de cada comisión y sus subcomisiones. Otro punto que debe tomarse en cuenta son los temas de los capítulos: Promoción Humana, donde los subtemas son justicia y paz; Evangelización y crecimiento de la fe, con subtemas como pastoral popular y pastoral de élites, y por último La Iglesia visible y sus estructuras, con subtemas como formación del clero y pobreza de la Iglesia. En cada capítulo y subtema se puede observar la importancia que se da a las estructuras que se estaban viviendo en América Latina. La pobreza, la injusticia y la construcción de una Iglesia más empática con la realidad que vivían los feligreses fueron preocupaciones que tuvieron los obispos al llegar a la II Conferencia. En sus discusiones buscaron soluciones, alternativas y propuestas que permitieran una mejor vida para los cristianos. Es en esta búsqueda de respuestas ante las estructuras de desigualdad que se empezaron a mencionar términos de antropología, sociología y análisis marxista. Aún más: ante el contexto de pobreza en Latinoamérica, la idea de crear una nueva teología que respondiera a las necesidades de cada país y cada parroquia fue el origen de la propuesta de la teología de la liberación por los teólogos del continente.

---

<sup>90</sup>José de Jesús Legarreta, “Análisis de la realidad y teoría social en los documentos de Medellín”, en José de J. Legorreta (coord.), *Comentarios Bíblico-Teológico Latinoamericano...*, pp.129-130.

La importancia concedida a la paz y la justicia tenía su base en la preocupación por la violencia y la desigualdad como contextos generalizados de Latinoamérica. Así, a partir del contexto de violencia de América Latina se puede comprender la preocupación de la jerarquía eclesiástica por promover una libertad integral, tanto del pecado como de la injusticia. Los obispos apuntaron:

Nadie se sorprenderá si reafirmamos con fuerza nuestra fe en la fecundidad de la paz. Ese es nuestro ideal cristiano. “la violencia no es cristiana ni evangélica”. El cristiano es pacífico y no se ruboriza de ello. No es simplemente pacifista, porque es capaz de combatir. Pero prefiere la paz a la guerra... Si el cristiano cree en la fecundidad de la paz para llegar a la justicia, cree también que la justicia es una condición ineludible para la paz.<sup>91</sup>

Vale la pena insistir: es en este contexto de violencia e injusticia que teólogos, obispos y sacerdotes buscan adaptar el Concilio Vaticano II a la realidad cotidiana de la población que vive injusticia y violencia. Según las palabras de los propios obispos, su base era la fe: “Creemos que el amor a Cristo y a nuestros hermanos será no solo la gran fuerza liberadora de la injusticia y la opresión, sino la inspiradora de la justicia social, entendida como concepción de vida y como impulso hacia el desarrollo integral de nuestros pueblos.”<sup>92</sup>

En el mismo sentido, como ya hemos visto, en sus discursos en Colombia y en la propia de la Conferencia de Medellín en Bogotá el papa Pablo VI hizo hincapié en que la violencia no era una opción católica ni debía ser fomentada por parte de la Iglesia, pues lo importante era la paz y el evitar la violencia. Por consiguiente, es evidente la preocupación de los obispos y de la Iglesia en general por la situación de injusticia, violencia, desigualdad y esclavitud que se vivía en Latinoamérica. El CELAM buscaba que los documentos del

---

<sup>91</sup> II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Documento de Medellín*, p. 68.

<sup>92</sup> II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Documento de Medellín*, p. 52.

Concilio Vaticano II, unidos al Documento de Conclusiones, se lograra una liberación de la población del pecado y de la injusticia que vivían. Por la exposición de estas ideas podemos afirmar que en este documento se empieza a utilizar con mayor fuerza la idea de liberación.

El apartado sobre la Promoción Humana estaba dirigido a la mejoría social del ser humano y de los pueblos con base en los valores de justicia, paz, educación y familia. El segundo apartado, titulado Evangelización y crecimiento de la fe, buscaba construir una evangelización que se adaptara a las circunstancias que vivían elites y oprimidos a través de la catequesis y la liturgia. El tercer capítulo se ocupa de la Iglesia visible y sus estructuras, de modo que se concentra en los miembros de la Iglesia y los cambios de estructura para adaptarse a los nuevos tiempos.

Es notoria la opción preferencial por los pobres. Si bien se habla de las élites, el apartado sobre ellas es pequeño frente al espacio dedicado a los pobres. El documento muestra un abierto reclamo contra la desigualdad social, juzgando la miseria que afectaba a millones de personas en América Latina como “una injusticia que clama al cielo”.<sup>93</sup> A lo largo del documento los obispos expresaron su preocupación ante los acontecimientos sociales, políticos y económicos que vivía la población. Adicionalmente, de los informes previos, habían recibido información sobre las circunstancias de las distintas naciones gracias a los religiosos, las religiosas, los laicos, los sacerdotes y el resto de los participantes en la Conferencia. Con base en sus testimonios, marcados por las situaciones de injusticia y pobreza, los mitrados de Latinoamérica sostuvieron que “el episcopado latinoamericano no podía quedar indiferente ante las tremendas injusticias sociales existentes en América Latina, que mantienen a la mayoría de nuestros pueblos en una dolorosa pobreza cercana en

---

<sup>93</sup> II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Documento de Medellín... passim*.

muchísimos casos a la inhumana miseria.”<sup>94</sup> En definitiva, si algo caracterizó al documento final de Medellín fue su reclamo ante la desigualdad y la injusticia social.

### **1.5. La liberación después de Medellín, 1969- 1971**

En 1969 ya era evidente que la liberación era el gran tema de la teología latinoamericana. Para entonces el concepto ya era muy amplio y desde 1968 dio pie a muchas interpretaciones, especialmente en América Latina. Así, a partir de 1969 encontramos que para los obispos, teólogos, sacerdotes, religiosos y fieles de la región es un término que incluye dos grandes elementos: la liberación del hombre sobre el pecado bíblico y la liberación del hombre sobre el pecado de la injusticia, la miseria, la pobreza y todo lo que lo separe de su realización integral como ser humano.

La base bíblica sobre la liberación del pecado es un versículo de la Carta de San Pablo a los Gálatas: “Cristo nos ha liberado para que gocemos de libertad”.<sup>95</sup> Lo mismo se encuentra en otros versículos que mencionan a Jesucristo como liberador del pecado y de la oscuridad. Por ejemplo, la misma carta paulina apunta que “Cristo nos liberó para que vivamos en libertad”,<sup>96</sup> y la carta a los romanos enfatizó a los cristianos "libertados del pecado, ustedes se han puesto al servicio de la justicia.”<sup>97</sup> Estas dos últimas citas muestran un Dios que libera de la esclavitud y del pecado, entendido éste como la ausencia de Dios, sabiendo que su falta produce miseria y opresión a los hombres. Con base en esta exégesis bíblica profundamente histórica los teólogos latinoamericanos hablaron de la liberación del

---

<sup>94</sup> Roberto Oliveros Maqueo, *Liberación y teología...*, p. 125.

<sup>95</sup> “Epístola a los Gálatas”, 5:1, en *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2006, p. 1710.

<sup>96</sup> “Epístola a los Gálatas”, 5:1, en *Biblia de Jerusalén*, p. 1710.

<sup>97</sup> “Epístola a los Romanos”, 6:18, en *Biblia de Jerusalén*, p. 1658.

pecado bíblico. Pero no sólo era un problema con la Biblia. También se ocuparon de la liberación del hombre frente a la violencia o la miseria es decir de la realidad local.

Como lo mencionó el Concilio Vaticano II y el obispo McGrath lo señaló en su exposición “Los signos de los tiempos en América Latina hoy”, durante la Segunda Conferencia, la Iglesia tenía que actuar en el tiempo que estaban viviendo sus feligreses. Ante la injusticia, pobreza, marginación y explotación los obispos buscaron impulsar la liberación del hombre sobre las estructuras de desigualdad social. Este es el gran aporte de Medellín: insistir que las condiciones de pobreza en América Latina eran un pecado social rechazado por Dios y por la misma Iglesia.

Este aporte, así mismo, está sustentado en la integración de la teología católica, el análisis social marxista y de manera más amplia, el método de las ciencias sociales. En ese sentido fue importante “la mediación socio analítica, que exige un conocimiento de la historia [...] y de las prácticas liberadoras.”<sup>98</sup> Esta búsqueda por la liberación del hombre permitió que algunos conceptos del marxismo y el socialismo fueran considerados por algunos obispos, sacerdotes y fieles como opciones para combatir los excesos del capitalismo. En concreto, se utilizó al marxismo para analizar y conocer a la pobreza como un concepto social, que se definía por “los factores económicos, la atención a la lucha de clases; el poder mistificador de las ideologías, incluidas las religiosas, etcétera.”<sup>99</sup> Con base en elementos como el anterior, el análisis marxista fue una opción que muchos eclesiásticos utilizaron, fuera porque creían poder impulsar la lucha de clases por la violencia, o como una manera de ejercer una crítica teórica para entender la realidad económica social.

De manera concreta, esta integración se hizo a través del término *liberación*, que

---

<sup>98</sup> Jorge Costadoat, “El método de la teología latinoamericana”, p. 94.

<sup>99</sup> Jorge Costadoat, “El método de la teología latinoamericana”, p. 94.

aparece ya en la constitución *Gaudium et spes*. En ella se “lamenta[ba] que se la vea [a la liberación] exclusivamente como el fruto del esfuerzo humano.”<sup>100</sup> La Iglesia católica sostuvo entonces que la liberación debía de venir de Jesucristo, mientras que el hombre debía combatir al pecado, con la ayuda de Dios, para ser libre. A partir del Concilio Vaticano II, teólogos como Gustavo Gutiérrez vieron la liberación como la opción contra todo lo que

limita o impide al hombre la realización de sí mismo, de todo aquello que traba el acceso a -o el ejercicio de- su libertad. Una buena prueba de ello está en la toma de conciencia de nuevas y sutiles formas de opresión en el seno de las sociedades industriales avanzadas, que se ofrecen a menudo como modelo a los actuales pueblos subdesarrollados. En ellas la subversión no se presenta como una protesta contra la pobreza, sino, más bien, contra la riqueza.<sup>101</sup>

En ese sentido, la liberación es vista como una lucha contra la injusticia, contra lo que no permite ser pleno al ser humano, tanto el pecado como la opresión de los ricos contra los pobres, sea a través de la esclavitud, injusticia, corrupción y violencia. La liberación es, conjuntamente, un problema histórico. La historia de Latinoamérica inicia con la conquista española, y a partir de ella se concibe la libertad como conquista en el tiempo que ayuda a comprender que “el paso de una libertad abstracta a una libertad real no se realiza sin lucha -con escollos, posibilidades de extravío y tentaciones de evasión- contra todo lo que oprime al hombre.”<sup>102</sup> En síntesis, esta teología planteó la liberación como una reflexión que quería cambiar el mundo. La teología de la liberación fue así una ideología que permitió al clero participar en solucionar la desesperanza del desarrollo.

La vinculación entre lo trágico de la situación actual y el destino secular de los

---

<sup>100</sup> “Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* sobre la Iglesia en el mundo actual”, en *Vaticano II. Documentos conciliares*, par. 10, p. 228.

<sup>101</sup> Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, p. 52-53.

<sup>102</sup> Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, p. 61.

pueblos de América Latina condujo a los teólogos de la liberación a universalizar sus propuestas.”<sup>103</sup> En ese sentido, permitió que clero y seglares trabajaran en conjunto para denunciar las condiciones de vida de católicos y no católicos en América Latina, y a partir de la década de 1970 encontró su expresión y desarrollo. De hecho, en 1971, Ediciones Sígueme publicó *Teología de la liberación. Perspectivas*, escrito por el sacerdote diocesano Gustavo Gutiérrez. Es considerado como uno de los textos fundadores de la teología de la liberación<sup>104</sup>. El autor considera que su libro es una reflexión “a partir del evangelio y de las experiencias de hombres y mujeres comprometidos con el proceso de liberación, en este subcontinente de opresión y despojo que es América Latina.”<sup>105</sup> Como se percibe, Gutiérrez buscó realizar una reflexión teológica a partir de la experiencia que tuvo en su trabajo pastoral con los pobres de Perú, entre quienes buscó transformar de las estructuras de violencia que vivían.

El sacerdote peruano dejó en claro que no buscaba crear una ideología que justificara sus acciones, sino ejercer una reflexión desde la fe, pues se trataba “de retomar los grandes temas de la vida cristiana en el radical cambio de perspectiva y dentro de la nueva problemática planteada por ese compromiso.”<sup>106</sup> A esta actividad reflexiva “respecto de la presencia y actuar del hombre en la historia” y abiertamente histórica es a lo que Gustavo Gutiérrez llamó “teología de la liberación”.<sup>107</sup> Ahí radicaba su enorme novedad: era, pues, una nueva teología surgida a partir de la reflexión en torno a la historia de América Latina.

A lo largo de sus cuatro capítulos, *Teología de la liberación...* desarrolla varios

---

<sup>103</sup> Christian Duquoc, *Liberación y progresismo. Un dialogo teológico entre América Latina y Europa*, Santander, Sal Terrae, 1987, p.19.

<sup>104</sup> Álvaro Mejía Góez, “Breve panorama de la Teología de la Liberación (TL)”, en Maricel Mena, Álvaro Mejía, Jorge Martínez *et. al.*, Bogotá, Universidad Santo Tomás, 2017, p. 37.

<sup>105</sup> Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, p. 15.

<sup>106</sup> Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, p. 16.

<sup>107</sup> Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, p. 16.

elementos importantes. Para Gutiérrez, el problema fundamental de su tiempo es la participación de los cristianos “en el proceso de liberación que se opera en América Latina.”<sup>108</sup> El tercer capítulo atiende el proceso de liberación que se desarrolla en Latinoamérica y la relación del hombre latinoamericano con la su propia liberación, además de reflexionar acerca de cómo la Iglesia se plantea y actúa ante los procesos de liberación en el continente. Por último, en el capítulo cuatro el autor muestra la importancia histórica del proceso de liberación en Latinoamérica. Así, Gutiérrez concluye remarcando la importancia de la teología de la liberación, proponiéndola como un “compromiso por abolir la actual situación de injusticia y por construir una sociedad nueva.”, y subrayando que la reflexión teológica es fundamental para plantear acciones sobre la situación contemporánea de Latinoamérica.<sup>109</sup>

En concreto, después de Medellín y ya en la década de 1970, Gustavo Gutiérrez sistematizó y dio a conocer a nivel internacional la teología de la liberación, una nueva teología construida desde el contexto latinoamericano. Junto con el peruano otros teólogos desarrollaron y ampliaron sus ideas. En concreto, Gutiérrez apuntó en su libro que no estaba desarrollando una ideología, sino que buscaba una nueva teología que promoviera una reflexión de parte de la Iglesia católica que iluminara la realidad local y concreta de América Latina. En síntesis, la propuesta era realizar una liberación del pueblo oprimido de Latinoamérica con base en el Evangelio y la experiencia histórica de los pobres. Con base en estos elementos se construiría una reflexión teológica que permitiría un compromiso cristiano para eliminar las estructuras de desigualdad y poder que se habían reproducido en el continente desde el siglo. XVI. En este planteamiento el método histórico era fundamental

---

<sup>108</sup> Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, p. 72.

<sup>109</sup> Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, p. 387.

para mostrar que Dios estaba presente en cada evento de la historia; por ella la salvación y la opresión no eran sólo problemáticas espirituales, sino acontecimientos que ocurrían en la historia. En consecuencia, la lucha por la liberación debía ser espiritual tanto como física. Es también importante hacer notar que en el libro nunca se habló de violencia como opción.

Además de los contenidos generales, Gutiérrez desarrolló algunas consideraciones complementarias sobre la liberación, la cual entendió también como “comunión con Dios y con los demás hombres”.<sup>110</sup> A partir de esta visión general del concepto, el peruano sostiene que existen tres niveles para interpretar el término de *liberación*. El primero es entenderlo como aspiración de las “clases sociales y oprimidos”,<sup>111</sup> entendidos como los más desfavorecidos en lo económico, social y político. Para esta clase de problemática la tarea es cambiar las estructuras, de modo que se pueda evitar que sigan existiendo el oprimido y el opresor. El segundo nivel de la liberación es “concebir la historia como un proceso de liberación del hombre, en el que éste va asumiendo conscientemente su propio destino, coloca en un contexto dinámico y ensancha el horizonte de los cambios sociales que se desean.”<sup>112</sup> Una vez más, esto enfatiza la importancia de la historia y particulariza la reflexión teológica a partir del análisis de la realidad de Latinoamérica, enfatizando los procesos de esclavitud que había vivido el hombre desde la conquista de Latinoamérica en el siglo XVI. El último nivel de interpretación es la necesaria vinculación entre la Biblia y la situación histórica actual, pues la Biblia es vista como la guía muestra que revela cómo Cristo liberó al hombre del pecado y cómo éste se alejó de Dios y en consecuencia perdió su propia libertad.<sup>113</sup>

La publicación de *Teología de la liberación. Perspectivas* produjo múltiples

---

<sup>110</sup> Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, p. 67.

<sup>111</sup> Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, p. 67.

<sup>112</sup> Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, p. 69.

<sup>113</sup> Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, p. 67-69.

reacciones: mientras teólogos como los hermanos Leonardo y Clodovis Boff, Hugo Assman y Juan Luis Segundo apoyaron a Gustavo Gutiérrez y sus propuestas, jéarcas como Alfonso López Trujillo, Aloísio Lorscheider y Javier Lozano Barragán rechazaron su propuesta, por lo que se dio lugar a múltiples debates. Para algunos críticos era cuestionable que Gutiérrez uniera la teología con la praxis y creara una teología únicamente de Latinoamérica que además rechazaba las ideas europeas.<sup>114</sup> Un lustro más tarde, en 1977, Roberto Olivaros realizó un análisis al libro en el que muestra la influencia del libro de Gutiérrez sobre los demás teólogos, así como las ideas principales de la nueva propuesta teológica.

El 21 de noviembre de 1977 un grupo de teólogos protestantes y católicos de Alemania Federal publicaron un *Memorándum* donde mencionaba un apoyo incondicional a la teología de la liberación y expresaba un reclamo a la organización *Adveniat*<sup>115</sup> por intentar eliminar dicha teología. Además, denunciaron que existía un movimiento llamado “Iglesia y Liberación” dedicado a luchar contra esta teología, el cual estaba liderado por el secretario general del CELAM, monseñor Alfonso López Trujillo. En cualquier caso, llamaban a la unidad, pues no debería haber conflictos entre bandos cuando todos eran parte de la Iglesia.

Al realizar una reseña de sus principales aportes y subrayar que el libro de Gutiérrez hacía una teología desde lo global en Latinoamérica, Olivaros contribuyó a mostrar que *Teología de la liberación. Perspectivas* era uno de los acontecimientos teológicos de la década. De hecho, desde su publicación el libro ha sido analizado, estudiado, usado como libro de texto, se ha debatido y se ha rechazado a partir de sus múltiples lecturas.

Entre los grupos que apoyaron rápidamente las posturas de Gutiérrez están los

---

<sup>114</sup> Jürgen Moltmann, “Teología política y teología de la liberación” en *Carthaginensia*, volumen VIII, números 13-14, p. 498, así como Ricardo Durand S.J., *Teología de la liberación marxista: teología de la liberación cristiana*, Callao, Obispado del Callao, 1995.

<sup>115</sup> Adveniat es una organización de ayuda de los católicos en Alemana, orientada a ayudar a personas, mayoritariamente católicas, en América Latina y el Caribe.

teólogos europeos y latinoamericanos que se reunieron en 1972 en las Jornadas “Fe cristiana y cambio social en América Latina”, creadas por el Instituto Fe y Secularidad. Entre los participantes destacan Enrique Dussel, quien se presentó con el tema “Historia de la fe cristiana y el cambio social en América Latina”; Segundo Galileo y su ponencia “La fe como principio crítico de promoción de la religiosidad popular”, así como Juan Luis Segundo, quien presentó la ponencia “Las elites latinoamericanas: problemática humana cristiana ante el cambio social”. Además, por supuesto, participó el propio Gustavo Gutiérrez con la ponencia “Evangelio y praxis de liberación”<sup>116</sup> En la misma tónica, desde 1969 se realizaron diversos encuentros en Latinoamérica, donde se dictaron y discutieron ponencias para analizar las propuestas que produjo Medellín. Uno de estos países fue México, en donde se realizó en el ya citado 1969 el I Congreso Nacional de Teología, con el tema: “Los métodos de reflexión teológica en América Latina y sus implicaciones pastorales, históricas, sociales, políticas y eclesiales”.<sup>117</sup> El encuentro reunió a 700 participantes

Otro sacerdote que contribuyó al desarrollo de la teología de la liberación fue el brasileño Hugo Assmann. En 1973 publicó el libro *Opresión-Liberación, Desafío a los cristianos*. En él la define como una “reflexión crítica a partir de la interioridad de la praxis liberadora, no solo se entiende como acto segundo en relación al acto primero de la praxis, sino también como palabra segunda en relación a la palabra primera de las ciencias humanas.”<sup>118</sup> Cómo se observa, Assmann busca que la teología sea una reflexión a partir de la praxis sobre la realidad de los hombres en Latinoamérica usando las ciencias humanas.<sup>119</sup> Por ende, al autor propone realizar una acción liberadora a partir de la reflexión crítica usando

---

<sup>116</sup> Juan Carlos Scannone, “Fe cristiana y cambio social en América Latina. El Escorial – 8 al 15 de julio de 1972”, en *Stromata*, volumen 28, número 3, 1972, pp. 439-445.

<sup>117</sup> Álvaro Mejía Góez, “Breve panorama de la Teología de la Liberación (TL)”, p. 37.

<sup>118</sup> Hugo Assmann, *Opresión – Liberación. Desafío a los cristianos*, Montevideo, Tierra Nueva, 1971, p. 65.

<sup>119</sup> Roberto Oliveros Maqueo, *Liberación y teología...*, p. 201.

las ciencias sociales, como la antropología, sociología e historia. Para Assmann cualquier reflexión crítica necesita de las ciencias, pues éstas permitirían crear una opción que produciría la liberación del ser humano desde la fe y las ciencias sociales.

En este periodo uno de los más controvertidos teólogos de la liberación fue el brasileño Leonardo Boff. En 1974 publicó el libro *Jesucristo el liberador: ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo*. En su libro se muestra a un Jesús que va en busca de los pobres: “es el Liberador de los pobres, de los enfermos, los pecadores y los marginados, tanto social como religiosamente.”<sup>120</sup> Para Leonardo Boff, la teología de la liberación “no quiere ser una teología de comportamientos y de genitivos como la teología del pecado, de la revolución, de la secularización, de la vida religiosa, es decir, un tema entre tantos de la teología.”<sup>121</sup> El autor busca mostrar la relación entre Jesús histórico y el hombre por medio de la historia de los dogmas y la antropología. Muestra la visión de un Cristo más humano que manifiesta a Dios. Fue de los primeros en usar la antropología dentro de la teología y la cristología. Asimismo, en su libro *Teología del cautiverio y de la liberación*, Boff explica que la teología de la liberación “ha[bía] nacido como propósito de respuesta a los desafíos de la sociedad oprimida y como contribución propia, bajo el enfoque de la fe, al proceso más general de liberación que se articula en otros campos de la vida del pueblo.”<sup>122</sup> Al terminar sus estudios de teología en Europa, Boff regresó a Brasil, y a través del ejercicio pastoral pudo darse cuenta de la situación de pobreza, miseria, injusticia en que vivía la mayoría de la población. A partir de ello, al igual que otros teólogos latinoamericanistas buscó una respuesta a la injusticia social desde la Iglesia. Por tanto, Boff debe ser considerado un

---

<sup>120</sup> Leonardo Boff, *Jesucristo el liberador. Ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo*, Santander, Sal Terrae, 1974, p. 20.

<sup>121</sup> Jorge Costadoat, “El método de la teología latinoamericana”, p. 89.

<sup>122</sup> Leonardo Boff, *Teología del cautiverio y de La liberación*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1985, p. 36.

promotor de la teología de la liberación, pues plantea que por medio de la fe y del Evangelio se lograría una liberación tanto física como espiritual del hombre, y lo hacía partiendo de la experiencia de Petrópolis, donde él mismo vivía la realidad de injusticia contra la población.

El sacerdote Uruguayo José Luis Segundo fue otro teólogo importante de la corriente. Su primer libro sobre la teología de la liberación fue publicado en 1976 con el título *Liberación de la teología*. En él escribió buscando una teología que comprendiera lo que vivía la población de Latinoamérica y permitiera que el evangelio hablara para los pobres. Teólogos como Segundo, además habían sido actores sociales: en su caso, su pensamiento fue influenciado por su trabajo con comunidades cristianas de clase media urbana.<sup>123</sup> En ese sentido, su experiencia con la clase media urbana, a diferencia de la experiencia de Gustavo Gutiérrez de clase baja, lo motivó a definir el concepto de pobre como un problema de estructuras tanto económicas como sociales y políticas, dando un paso más cercano a la reflexión con influencia marxista en la teología del continente. De ahí que, para José Luis Segundo la situación de los seres humanos en Latinoamérica debía de transformarse: en eso consistía la liberación.

En 1976 también fue publicado el libro *Teología de la liberación. Ensayo de síntesis*, obra del sacerdote chileno Segundo Galilea. Para él, la teología de la liberación “es un signo de un nuevo momento de la Historia de la Iglesia en América Latina. Se presenta con la originalidad de incluir como inherente a ella la situación histórica de los pueblos latinoamericanos”.<sup>124</sup> No es, sin embargo, una teología distinta, sino más bien una teología pastoral que busca reivindicar una manera “muy tradicional de hacer teología”. En todo caso,

---

<sup>123</sup> Fernando Verdugo, S.J., “Fe y modernidad en América Latina: la teología de Juan Luis Segundo”, en *Teología y Vida*, volumen XLVIII, número 1, 2007, pp. 93-104.

<sup>124</sup> Segundo Galilea, *Teología de la Liberación. Ensayo de síntesis*, Bogotá, Indoamerican Press, 1976, p.13.

para Galilea la teología de la liberación es diferente porque “se elabora en un contexto cristiano de pobreza, de dependencia, de subdesarrollo. Su preocupación básica es la justicia, la liberación de los oprimidos. Su interlocutor no es primariamente el no-creyente (el pueblo latinoamericano mantiene una fuerte religiosidad), sino el “no-hombre”, aquel que la marginación y la miseria lo mantiene en una sub-humana.”<sup>125</sup> Es decir, para Galilea, se debía desarrollar una teología útil y comprensible, que además se pudiera poner en práctica en las zonas marginadas y de pobreza. Sólo a través del contacto directo con estas situaciones se podía comprender la injusticia y marginación, y sólo desde esa experiencia se podía crear una teología que pudiera de verdad explicar el evangelio a los pobres. Por lo que, Segundo menciona que esta teología tenía como finalidad acompañar a los marginados, pues ellos tienen religiosidad, pero no un acompañamiento teológico que les permitiera comprender la realidad local. A partir de esta explicación se pueden entender las distintas visiones y definiciones que se estaban creando en los años setenta sobre la teología de la liberación. Fueron precisamente estas ideas las que en 1979 los obispos, arzobispos y participantes de la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano debatirían.

Precisamente por este énfasis en la práctica, los teólogos que reflexionaban y practicaban esta teología eran sacerdotes que trabajan con la población de Latinoamérica, y veían en su práctica pastoral la situación que vivían y sabían los denominados pobres. En línea con otros de sus pares, para Galilea las ciencias sociales eran importantes debido a que eran útiles para conocer y analizar la realidad latinoamericana. Sin embargo, solo eran para él un “punto de apoyo y como una “materia prima”, en cuanto la teología -como-reflexión-de-la-fe [*sic*] tiene por misión no sólo profundizar la Revelación en sí, sino igualmente la

---

<sup>125</sup> Segundo Galilea, *Teología de la Liberación*, p. 17.

revelación de Dios en las realidades históricas.”<sup>126</sup> Resumiendo, Segundo Galilea proponía que las ciencias sociales fueran utilizadas dentro de la Iglesia católica para conocer la realidad de la población. Desde su perspectiva, el uso de la antropología, la sociología y la historia permitía comprender las acciones y comportamientos del hombre, y a partir de esta información se podía contextualizar la realidad y aplicarla a la teología y a la lectura del Evangelio. En consecuencia, las ciencias sociales permitían tener una teología acorde con la realidad de Latinoamérica, y permitía entender y contextualizar a la pobreza, injusticia y desigualdad que vivían cotidianamente los feligreses.

Por último, el teólogo jesuita Juan Carlos Scannone, quien inició haciendo filosofía de la teología y desde ahí se acercó a la teología de la liberación, define ésta como “la reflexión de fe que asume críticamente ese cambio histórico con toda su riqueza y sus ambigüedades”.<sup>127</sup> Para Scannone se debía realizar una teología que aceptara que los acontecimientos de la vida diaria crean una experiencia y que esa experiencia está condicionada por el contexto que se vive; en este caso, el contexto de América Latina. De nueva cuenta, se enfatiza el aspecto histórico del pensamiento teológico.

Vistos en conjunto, los teólogos de la liberación buscaban realizar una opción teológica en favor de los pobres, para que desde lo religioso comprendieran su realidad. De modo que, esta postura muestra que la vida diaria de los pobres y marginados necesitaba una explicación que ellos mismos entendieran. Otro objetivo de estos teólogos era que las personas vivieran su realidad local desde el cristianismo y el Evangelio, buscando además que en lo temporal logaran transformar y eliminar la opresión y las estructuras de desigualdad en las que vivían. Evidentemente, cada teólogo aportó sus propias perspectivas.

---

<sup>126</sup> Segundo Galilea, *Teología de la Liberación*, p. 18.

<sup>127</sup> Juan Carlos Scannone, *Teología de la Liberación y praxis popular*, Salamanca, Sígueme, 1976, p. 13.

Por ejemplo, Gustavo Gutiérrez habló de los procesos de liberación de la Iglesia, mientras que Hugo Assmann hizo una reflexión crítica sobre la necesidad de las ciencias sociales. Por su parte, Leonardo Boff es conocido por sus textos acerca del Jesús histórico, y José Luis Segundo realizó una teología de la liberación para la clase media urbana, desmarcándose del resto de sus pares, que se enfocaban en los pobres. Por último, Segundo Galilea habla de la situación histórica de los pueblos y Juan Carlos Scannone reflexiona acerca de las causas de los cambios históricos. No obstante, cada uno desarrolló su teología desde su experiencia.

Como se mencionó anteriormente, el impacto de la teología de la liberación en la reflexión teológica global se hizo evidente en 1978, se publicó el “Memorándum de los teólogos de la República Federal Alemana” en el número 1134 de la revista española *Vida Nueva*, como ya . A partir de ella distintas revistas y periódicos, religiosos y laicos, reprodujeron el documento. En este Memorándum más de diez teólogos alemanes como K. Rahner, J.B. Metz y J. Motmann, entre otros, manifestaron su apoyo y defensa de la teología de la liberación.<sup>128</sup> La publicación de este texto es fundamental, pues apareció en marzo de 1978, seis meses antes de la fecha en que se realizaría la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano en la ciudad de Puebla, México. En dicho documento se hace una crítica y denuncia sobre las acciones del Consejo Episcopal Latinoamericano y de la organización católica Adveniat contra la teología de la liberación y sus teólogos. Pero el memorándum iba más allá: reconoció a los obispos que participaron en Medellín por su opción en favor de los pobres y por haber luchado contra la injusticia tantos años. Al mismo tiempo, los teólogos denunciaron que el sacerdote Roger Vekemans había realizado esfuerzos por todo el mundo para eliminar la teología de la liberación con el apoyo de la CIA, y que la organización

---

<sup>128</sup> Álvaro Mejía Góez, “Breve panorama de la Teología de la Liberación (TL)”, p. 37.

alemana Adveniat negaba su apoyo para los que promovían o trabajaban por la liberación.<sup>129</sup> Más tarde mencionaron que el grupo de estudio “Iglesia y liberación”, al cual pertenecía Monseñor López Trujillo, se había reunido para evitar que existiera cualquier interpretación del cristianismo fuera de la ortodoxia en cualquier aspecto político o social. De ahí que, los teólogos alemanes estaban preocupados por el rumbo que podría tomar la Conferencia de Puebla, y mostraba que el conocimiento sobre la teología de la liberación había alcanzado ya un nivel internacional. Aún más: como puede verse, existía una amplia comunicación entre Europa y América Latina por parte de los teólogos, quienes compartían sus ideas y preocupaciones entre continentes.

Como hemos visto a lo largo de este capítulo, la década de 1960 fue un periodo en el cual la Iglesia católica vivió una profunda renovación a partir del Concilio Vaticano II. En Latinoamérica, esto implicó que una parte del clero denunciara los abusos que se estaban llevando a cabo en esta parte del mundo, sobre todo en términos de desigualdad e inequidad social. En esta línea, algunos obispos, sacerdotes y religiosos salieron de los templos y asumieron el trabajo directo con los pobres. La II Conferencia del Episcopado Latinoamericano, realizada en 1968 en Medellín, produjo un documento final que mostraba la preocupación del clero ante la situación económica, social, política y cultural que estaba viviendo América Latina. En consecuencia, las conclusiones de esta reunión fueron profundamente novedosas: mostraron una Iglesia que optaba preferentemente por los pobres

---

<sup>129</sup> Roger Vekemans fue un sacerdote belga de la Compañía de Jesús. Estudió en la universidad de Lovaina y a los 35 años fue enviado a Chile donde organizó el Centro de Investigación y Acción Social (CIAS), después coordinó el Centro para el Desarrollo Económico y Social de América Latina (DESAL). Así mismo fundó la Escuela de Sociología (actualmente Instituto de Sociología) de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Fue asesor de la Conferencia Episcopal de Chile. Héctor Torres, *Roger Vekemans, colaborador de la CIA presente en Colombia*, Textos recopilados y presentados, Austin, Universidad de Texas, 1978. María Fernanda Beigel, *Misión Santiago: El mundo académico Jesuita y los inicios de la cooperación católica internacional*, Santiago, Editorial LOM, 2011.

y, en consecuencia, que asumía las consecuencias prácticas de la reflexión teológica emprendida en esos años por la teología de la liberación.

A partir de esta postura, en la década de 1970 un sector importante del clero se acercó y siguió desarrollando la teología de la liberación para denunciar el pecado, apoyar a los pobres y denunciar las injusticias que se vivían. Se crearon encuentros, grupos, revistas y libros que discutieron la teología de la liberación, su relación con las ciencias sociales, sus enfoques y teorías, así como su aplicación práctica y sus consecuencias. En estas discusiones está la base de lo que desarrollaremos en el siguiente capítulo, que es la preparación de la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano. De hecho, durante los diez años que median entre Medellín y Puebla muchos teólogos contribuyeron a desarrollar una teología de la liberación más adecuada a la realidad latinoamericana. A lo largo de este amplio proceso no todos la aprobaron y difundieron. En medio de este debate los obispos de Latinoamérica llegaron a Puebla.

## **CAPÍTULO 2. LA LIBERACIÓN EN LA PREPARACIÓN Y LA DISCUSIÓN DEL DOCUMENTO DE CONSULTA DE LA CONFERENCIA DE PUEBLA, 1976-1977**

Durante la XVI Asamblea Ordinaria del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), realizada en San Juan de Puerto Rico del 30 de noviembre al 5 de diciembre de 1976, el cardenal Sebastiano Baggio, prefecto de la Sagrada Congregación para los Obispos y presidente de la Comisión para América Latina (CAL), compartió una instrucción de Pablo VI: el papa había decidido convocar a la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano, la cual se llevaría a cabo a los 10 años de Medellín. En este anuncio se solicitó a los directivos del CELAM que realizaran los “preparativos en todas sus fases para con la corresponsable participación del Episcopado.” A partir de este momento, el presidente y el secretario general del CELAM, el franciscano arzobispo de Fortaleza Aloísio Lorscheider y el obispo coadjutor de Bogotá Alfonso López Trujillo, empezaron a organizar aquella reunión.

A partir de esta iniciativa, el objetivo de este capítulo es reconstruir y analizar los debates y discusiones que se desarrollaron en torno a la teología de la liberación durante las preparaciones para celebrar la III Conferencia del CELAM, desde la convocatoria arriba referida y hasta la elaboración del Documento de Consulta. Éste, que se construyó a partir de los comentarios de las conferencias episcopales de Latinoamérica, fue fundamental para marcar el derrotero de Puebla, pues se redactó y discutió de manera colegiada. Este periodo, breve pero intenso, va de febrero de 1977 a junio de 1978. Para mostrar la importancia de la teología de la liberación en este periodo y el impacto que dejó en las discusiones preparatorias de Puebla prestamos especial atención a las opiniones de las conferencias episcopales de cada país, y cómo éstas influyeron en la redacción del Documento de consulta.

## **2.1. Primera Reunión Regional durante el primer semestre de 1977**

Confirmada la orden pontificia de realizar una Conferencia del CELAM sus directivos Aloísio Lorscheider y Alfonso López Trujillo pusieron manos a la obra. El primer paso fue una reunión de coordinación que se celebró el 28 de febrero de 1977. En ella se decidió reunir a las conferencias episcopales de Latinoamérica en cuatro grupos, con base en su afinidad histórica y geográfica. En estas reuniones los representantes de cada país expresaron las situaciones, realidades, problemas y esperanzas que esperaban tratar en la III CELAM. Una vez seleccionados los temas que cada país consideraba más importantes para discutirse en la III Conferencia se realizó un documento que, bajo el nombre de Documento de Consulta, se envió a los obispos de Latinoamérica en noviembre de 1977. Al recibirlo, todas las diócesis debían discutirlo y enviar sus críticas al CELAM. Recibidas las aportaciones se realizó una segunda reunión regional por grupos, a partir de cuyos resultados los directivos del CELAM realizaron el Documento de Trabajo, texto redactado con ayuda de teólogos para la discusión final de Puebla. Éste sería el texto para las discusiones en la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano. Establecido este procedimiento, el 12 de enero de 1978 el cardenal Sebastiano Baggio anunció que Pablo VI convocaba formalmente a la III conferencia con el título “La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina.”<sup>130</sup>

---

<sup>130</sup> Cardenal Sebastiano Baggio, “Carta de convocación de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano”, Roma, 12 de enero de 1978, en Vatican.va, consultado el 18 de enero de 2023. Disponible en [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cbishops/pcal/documents/rc\\_cbishops\\_pcal\\_19780112\\_convocazione-puebla\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cbishops/pcal/documents/rc_cbishops_pcal_19780112_convocazione-puebla_sp.html)

**Cuadro 2. Grupos de las Conferencias Episcopales para la reunión de Puebla, 1977-1978**

<b>Grupo</b>	<b>Países</b>	<b>Fecha de primera reunión</b>
Países Bolivarianos	Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú, Venezuela	1 al 3 de julio 1977
Cono Sur	Argentina, Brasil, Uruguay, Paraguay, Chile,	26 al 28 de julio 1977
México y Centro América	México, Guatemala, Honduras, Nicaragua, El Salvador, Panamá y Costa Rica	30 y 31 de julio y 1 de agosto de 1977
Antillas	Antillas, Cuba, Haití, Puerto Rico, República Dominicana.	22 al 24 de agosto 1977

*Fuente: Documento de Consulta, p.4*

El primer paso fue la reunión regional de las Conferencias Regionales. La primera fue la del grupo de Países Bolivarianos, que se realizó en Bogotá en julio de 1977. Participaron en promedio tres obispos y cardenales por país. En ella se debatieron múltiples temas, como política, demografía, divorcios, juventud, cristología, teología, ideología, evangelización, economía, secularismo y pobreza. Tras la reunión se emitió un documento general, que inició propiamente las discusiones plenarias y regionales. Dicho documento está dividido por países: en cada sección los representantes de cada nación expresaron sus esperanzas y problemáticas. Con base en ellas se construyeron las conclusiones generales, destacando los elementos comunes. Nos vamos a concentrar en cómo cada representación se expresó en torno a las temáticas de liberación, ideología y teología de la liberación.

Organizados de acuerdo al orden alfabético, los representantes de Bolivia tuvieron el primer turno.<sup>131</sup> Según dijeron, su esperanza era alcanzar “un nuevo impulso a la tarea

---

<sup>131</sup> Los representantes de Bolivia eran los obispos Luis Rodríguez Pardo, Armando Gutiérrez, Alejandro Mestre y Roger Aubry. Por Colombia asistieron los mitrados José de Jesús Pimiento, Mario Revollo, Jorge Ardila y Darío Castrillón. Por Ecuador asistieron el cardenal Pablo Muñoz Vega y los obispos Raúl Vela Chiriboga, y Antonio González. Por Perú asistieron el cardenal Juan Landázuri Ricketts, O.F.M. y los obispos Luis Bambaren y Luciano Metzinger. Por parte de Venezuela asistieron los obispos José Ali Lebrun, Luis Eduardo Henríquez y Ovidio Pérez Morales. Fueron invitados especiales el cardenal Aníbal Muñoz Duque de Colombia y el arzobispo Eduardo Martínez Somalo de España. Por el equipo del CELAM estuvieron el obispo Alfonso

evangelizadora, en la línea de *Nuntiandi*.”<sup>132</sup> Esta encíclica de Pablo VI trata la importancia de la evangelización, así como sobre el deber de todo católico de evangelizar, siempre con la ayuda del Espíritu Santo. Pero más allá de seguir las enseñanzas pontificias, los representantes bolivianos mostraron una perspectiva en línea con los postulados de la teología de la liberación. Dijeron encontrar “distintas visiones de la realidad, distintas referencias al Evangelio y a veces aceptaciones baratas de modelos foráneos. También existe una falta de claridad en la misión de la Iglesia o en la coherencia de la fe.”<sup>133</sup> Con base en el postulado de buscar un evangelio histórico apegado a la realidad de la población, los clérigos bolivianos esperaban “que se aclare el modo de situarnos como Iglesia en los problemas creados por la situación concreta de nuestros países, para dar un testimonio de comunión en la identidad apostólica.”<sup>134</sup> Sin embargo, para evitar errores y malos entendidos, la conferencia bolivariana solicitó que el CELAM determinara una postura oficial sobre la teología de la liberación y las “distintas referencias al Evangelio”<sup>135</sup>.

En la misma línea se expresó la representación de Perú. Los obispos de aquel país mencionaron que desde 1972 habían puesto énfasis en la evangelización, así como en la aplicación de la encíclica *Evangelii Nuntiandi*, al integrarla al plan orgánico de acción pastoral. Esa decisión les daba una visión más amplia: según dijeron, “a pesar de los estudios y de las orientaciones, notamos ciertas divergencias en el concepto de Iglesia; observamos

---

López Trujillo y Héctor Urrea Hernández. Archivo General Histórico del Consejo Episcopal Latinoamericano (en adelante, AGH-CELAM), Presidencia, Sección Conferencias Generales, caja 63. Expediente “Preparación: Reuniones Regionales Primera Etapa: Países Bolivarianos”, Esperanzas y Problemática. 1979, p. 1 [144].

<sup>132</sup> AGH-CELAM, Presidencia, Sección Conferencias Generales, caja 63. Expediente “Preparación: Reuniones Regionales”, p. 1 [149].

<sup>133</sup> AGH-CELAM, Presidencia, Sección Conferencias Generales, caja 63. Expediente “Preparación: Reuniones Regionales”, p. 2 [150].

<sup>134</sup> AGH-CELAM, Presidencia, Sección Conferencias Generales, caja 63. Expediente “Preparación: Reuniones Regionales”, p. 2-3 [150-153].

<sup>135</sup> AGH-CELAM, Presidencia, Sección Conferencias Generales, caja 63. Expediente “Preparación: Reuniones Regionales”, p. 2 [150].

también que ciertos grupos tienden a reducir la evangelización a la dimensión cultural, olvidándose de la dimensión histórica y comunitaria, mientras algunos otros grupos buscan casi exclusivamente la proyección social de la evangelización.”<sup>136</sup> En consecuencia, la Iglesia de Perú solicitó también que el CELAM orientara sobre el marxismo y la liberación, para evitar cualquier confusión pastoral y doctrinal. Cerraban los representantes peruanos: “abrigamos la esperanza que la Tercera Conferencia Episcopal Latinoamericana logre proponer más claramente la Doctrina cristiana sobre estos puntos, de tal modo que se eviten estas falsas interpretaciones o exageraciones que distorsionan la acción evangelizadora.”<sup>137</sup> Por otro lado, los peruanos esperaban que en la III Conferencia del CELAM se determinara el rumbo a seguir respecto a la proyección social y cultural de la doctrina social de la Iglesia.

Los colombianos expresaron una postura divergente. En “Esperanzas y problemática de Colombia” se mencionaron como las principales problemáticas del país la violación de los derechos humanos, la invasión de la extrema izquierda a través de la “marxización de la universidad y de casi todo el sistema educativo”, así como la “contestación de tipo marxista dentro de la Iglesia de parte de presbíteros y religiosos.”<sup>138</sup> La preocupación no era casual: baste recordar que Colombia fue la patria de Camilo Torres. En la misma línea, para la conferencia episcopal ecuatoriana el principal problema de la evangelización era “el marxismo en medios intelectuales y educacionales.”<sup>139</sup> Según su perspectiva, las escuelas y universidades estaban siendo influenciadas por nuevas corrientes marxistas que influían en

---

<sup>136</sup> AGH-CELAM, Presidencia, Sección Conferencias Generales, caja 63. Expediente “Preparación: Reuniones Regionales”, p. 1 [158].

<sup>137</sup> AGH-CELAM, Presidencia, Sección Conferencias Generales, caja 63. Expediente “Preparación: Reuniones Regionales”, p. 1 [158].

<sup>138</sup> AGH-CELAM, Presidencia, Sección Conferencias Generales, caja 63. Expediente “Preparación: Reuniones Regionales”, p. 3 [154].

<sup>139</sup> AGH-CELAM, Presidencia, Sección Conferencias Generales, caja 63. Expediente “Preparación: Reuniones Regionales”, p. III [157].

la educación de los jóvenes. Para cerrar, pero lejos de aquel debate, Venezuela –que en aquel momento empezaba su camino hacia el *boom* petrolero que se consolidaría precisamente en esta década– se enfocó en solicitar una definición específica de la evangelización por parte del CELAM, además de directrices claras para su aplicación.<sup>140</sup>

Antes de cerrar la reunión se tomaron tres días para discutir las aportaciones y opiniones. Los representantes de los países bolivarianos coincidieron en que querían subrayar la búsqueda de una visión de la realidad “con sentido histórico: objetivo- cristiana- justa – reconocida -independiente de ideologías y de criterios preconcebidos.”<sup>141</sup> Además, los obispos presentes solicitaron “la precisión doctrinal sobre la liberación temporalista.”<sup>142</sup> Finalmente, sostuvieron que la liberación formaba parte de la búsqueda creativa por “superar a partir de la doctrina social de la Iglesia (Magisterio social), la falsa alternativa entre capitalismo y marxismo.”<sup>143</sup> Con base en estas ideas, los obispos optaron por la doctrina social de la iglesia, la cual construiría un mundo más cristiano, dejando atrás las ideologías del capitalismo y del marxismo. Así, los obispos buscaban que los jóvenes, el grupo social más influido por ideas marxistas, fueran dirigidos a una liberación del pecado, pero también a una liberación política-económica. Es por esto que los asistentes andinos pedían que la iglesia definiera lo que se entendía por liberación. En ese sentido, se esperaba que Puebla fuera un momento propicio para aclarar conceptos y definir las acciones a realizar.

Los dos últimos días de julio del mismo 1977 se llevó a cabo la primera reunión regional del Cono Sur en Río de Janeiro. La participación fue desigual: Brasil tuvo cinco

---

<sup>140</sup> Elías, Pino (coord.), *Historia Mínima de Venezuela*, Ciudad de México, El Colegio de México, 2018.

<sup>141</sup> AGH-CELAM, Presidencia, Sección Conferencias Generales, caja 63. Expediente “Preparación: Reuniones Regionales”, p. 1 [164].

<sup>142</sup> AGH-CELAM, Presidencia, Sección Conferencias Generales, caja 63. Expediente “Preparación: Reuniones Regionales”, p. 2 [165].

<sup>143</sup> AGH-CELAM, Presidencia, Sección Conferencias Generales, caja 63. Expediente “Preparación: Reuniones Regionales”, p. 2 [165].

obispos como representantes, Argentina cuatro y Chile, Paraguay y Uruguay solo tres obispos cada uno.<sup>144</sup> Los problemas que más se mencionaron fueron la influencia social de los medios de comunicación, la secularización, la debilidad del núcleo familiar y la desvalorización de la religiosidad popular. En medio de estos tópicos surgió la discusión en torno a la teología de la liberación. Argentina solicitó mayor presencia de la Iglesia en el ámbito cultural, rural y obrero, además de enfatizar la necesidad de un mayor trabajo pastoral por parte del clero. Pidió que la III Conferencia del CELAM tuviera “un trasfondo doctrinal con algún punto especialmente sobre correcta cristología y eclesiología (para contrarrestar el influjo de toda clase de literatura “teológica”, que se nos cuele por las librerías “católicas””.<sup>145</sup> Si bien los obispos argentinos evitaron hablar de la teología de la liberación, sí abordaron el problema de la cristología y la eclesiología, pidiendo al CELAM que estableciera las perspectivas correctas en torno a estas temáticas para evitar la confusión de los fieles.

Por su parte, los obispos de Brasil mencionaron que la Iglesia se había involucrado demasiado en política y había dejado su lado espiritual. Ante ello, esperaban que la III reunión plenaria del CELAM ayudara a que la Iglesia se ocupara más de Dios y menos de los hombres. Sin mencionar propiamente a la teología de la liberación, los brasileños creían necesario aclarar bien qué se entendía por el término mismo de liberación, ya que podía haber varias “liberaciones”: una más espiritual, otra más humanista. Por su parte, la delegación de Chile sí entró de lleno a la problemática, pues manifestó que “no se ve[ía] con igual claridad

---

<sup>144</sup> Por Argentina participaron el cardenal Raúl Francisco Primatesta y los obispos Jorge M. López, Carlos Galán y Antonio Quarracino. A Brasil lo representaron el cardenal Aloísio Lorscheider, OFM y los obispos Cándido Padín, Ivo Lorscheider, Luciano J. Cabral Duarte y Romeu Alberti. Por Chile asistieron los obispos Juan Francisco Fresno Larraín, Bernardino Piñera y Francisco de Borja Valenzuela. A Paraguay lo representaron los mitrados Felipe Santiago Benítez, Demetrio Aquino y Ángel N. Acha. Finalmente, por Uruguay participaron los obispos Humberto Tonna, José Gottardi y Herbe Seijas. Fueron invitados especiales el cardenal Eugenio de Araujo Sales y el obispo Carmine Rocco.

<sup>145</sup> AGH-CELAM, Presidencia, Sección Conferencias Generales, caja 63. Expediente “Preparación: Reuniones Regionales. Primera Etapa: Países Cono Sur”, Esperanzas y Problemática. 1979, p.s.n.

y unanimidad la opción fundamental de la Iglesia con el mundo de los pobres”. Sin embargo, era notorio que al menos una parte del clero pedía que la Iglesia “entrar[a] en el mundo de los pobres para desde allí luchar con ellos por la Justicia, la Igualdad, la Libertad...”<sup>146</sup> Para la delegación chilena esta postura era un llamado a la Iglesia para que se aplicaran de una vez y de manera definitiva las conclusiones de Medellín en torno a la opción preferencial por los pobres. De hecho, los obispos de aquel país sostuvieron que la Iglesia debía promover una Iglesia que estuviera con los pobres, entre el marxismo y el capitalismo, y que luchara por una promoción humana completa. La apertura de los clérigos chilenos puede explicarse en alguna medida por la presencia de grupos católicos de avanzada, como Cristianos por el Socialismo, que tuvo una gran presencia en aquel país desde la presidencia de Salvador Allende, en la década de 1970.

Sin entrar en mayores polémicas o detalles, las conferencias de Paraguay y Uruguay evitaron el tema de la liberación. La jerarquía eclesial paraguaya sólo mencionó que las principales problemáticas pastorales de su país eran la “vigencia de considerables fuerzas frenantes del esfuerzo evangelizador de la Iglesia: [como] marxismo, materialismos prácticos, hedonismo, etc.”<sup>147</sup> A ello se sumaba que los agentes pastorales no tenían un compromiso fuerte con los fieles, de modo que el campo quedaba abierto para las ideologías. Para Uruguay, el gran tema del momento era el profundo laicismo de la sociedad.

En esta reunión regional ningún representante mencionó la teología de la liberación, aunque se puede observar la preocupación por la creciente penetración de ideas distintas a las cristianas, como el marxismo o socialismo. Se solicitó que el término liberación fuera

---

<sup>146</sup> AGH-CELAM, Presidencia, Sección Conferencias Generales, caja 63. Expediente “Preparación: Reuniones Regionales. Primera Etapa: Países Cono Sur”, Esperanzas y Problemática. 1979, p. 3.

<sup>147</sup> AGH-CELAM, Presidencia, Sección Conferencias Generales, caja 63. Expediente “Preparación: Reuniones Regionales. Primera Etapa: Países Cono Sur”, Esperanzas y Problemática. 1979, p.s.n.

definido, para evitar confusión en la utilización del concepto. Se puede observar que, aunque se buscó que los países de las reuniones regionales tuvieran alguna similitud, en esta región cada país vivía situaciones diferentes, lo cual los hacía preocuparse por distintos temas. Brasil se preocupó por la liberación, por las ideas traídas del extranjero y por el hecho de que la Iglesia tenía un papel activo en la política, mientras que Chile promovía que la Iglesia debía trabajar desde la política para crear una sociedad católica, incluso en el gobierno. Por su parte, Uruguay se preocupó por el laicismo que estaba viviendo la sociedad, y ni siquiera discutió sobre el papel de la Iglesia en la política. Los puntos que sí preocupaban a toda la comunidad eran la desigualdad y pobreza.

Después de que cada país expuso sus puntos de vista obispos y expertos del Cono Sur coincidieron en que los temas que se proponía discutir en Puebla eran la evangelización, los jóvenes, los pobres, la atención de los sectores no católicos, el futuro de la Iglesia y el problema de la ideología dentro y fuera de la Iglesia. Este último punto fue sin duda el más importante, al grado de dar pie a cinco declaraciones sobre la relación que la Iglesia debía tener con las ideologías. La primera era que la Iglesia debía impulsar la promoción del hombre a partir de la corresponsabilidad, mostrándose siempre positivos, sin mostrar rechazo por ninguna postura particular. El objetivo de este proceso era enfatizar el mensaje evangélico y no dejarse arrastrar hacia ideologías ajenas a la Iglesia.<sup>148</sup> En segundo lugar se esperaba que frente al marxismo o las ideologías liberales los encargados de la evangelización tuvieran una profunda disciplina espiritual y un gran conocimiento del Evangelio, de modo que no se dejaran “llevar por ellas o en su contra por motivos no

---

<sup>148</sup> AGH-CELAM, Presidencia, Sección Conferencias Generales, caja 63. Expediente “Preparación: Reuniones Regionales. Primera Etapa: Países Bolivarianos”, Esperanzas y Problemática, Bolivia, 1979, p. 3.

evangélicos.”<sup>149</sup> El tercer punto fue la militarización, especialmente importante en el Cono Sur debido a que la ideología de seguridad nacional estaba creciendo con los gobiernos que se estaban instalando en Chile, Brasil, Argentina y Paraguay, los cuales para 1977 vivían bajo gobiernos militares. En este sentido, el tercer punto en torno a las ideologías sostuvo que toda vez que había “ideologías militantes con apoyo logístico externo, con gran capacidad operativa”, la Iglesia debía ser consciente de que la represión, la violencia, la falta de derechos humanos y la persecución de presos políticos estaba presente en la vida de los ciudadanos de estos países, en buena medida con el apoyo económico y logístico de los Estados Unidos. Por último, el cuarto punto advertía que el marxismo y el socialismo estaban floreciendo como una respuesta a los regímenes militares, y que si bien eran “ideologías de otro signo [tenían] similares métodos operativos”.<sup>150</sup> Como se puede ver, el socialismo, el comunismo, el marxismo, el positivismo y la seguridad nacional eran temas que preocupaban a los obispos del cono sur, pues las consideraban ideologías no compatibles con la fe de la Iglesia católica.

La tercera reunión regional, que reunía a México y Centroamérica<sup>151</sup>, se realizó en San José de Costa Rica los días 30, 31 de julio y 1 de agosto de 1977. Participaron en promedio tres representantes por país. Guatemala abrió su participación señalando la necesidad de una mayor evangelización para América Latina. y entró de lleno a la teología

---

<sup>149</sup> AGH-CELAM, Presidencia, Sección Conferencias Generales, caja 63. Expediente “Preparación: Reuniones Regionales. Primera Etapa: Países Bolivarianos”, Esperanzas y Problemática, Bolivia, 1979, p. 3.

<sup>150</sup> AGH-CELAM, Presidencia, Sección Conferencias Generales, caja 63. Expediente “Preparación: Reuniones Regionales. Primera Etapa: Países Bolivarianos”, Esperanzas y Problemática, Bolivia, 1979, p. 3 [116]

<sup>151</sup> Por Costa Rica participaron los obispos Román Arrieta Villalobos e Ignacio Trejos Picado; por El Salvador hicieron lo propio los mitrados Pedro Arnoldo Aparicio, Arturo Rivera Damas y Freddy Delgado. Por Guatemala asistieron los ordinarios Juan Gerardi Conedera, Hugo Martínez, Mario Martínez de Lejarza y Luis Manresa Formosa. Por Honduras asistieron los mitrados Héctor E. Santos, Celestino Pennissi y José Carranza Chevez; a México lo representaron el cardenal José Salazar López y los obispos José Esaúl Robles, Alfredo Torres Romero y Carlos Quintero Arce. Por Nicaragua asistieron los obispos Manuel Salazar, Leovigildo López y Clemente Carraza. A Panamá lo representaron los obispos Marcos MacGrat y Carlos Ambrosio Lewis, Fueron invitados especiales los obispos Carlos Humberto Rodríguez y Kadal Lajos.

de la liberación, apuntando la necesidad de discutir qué “elementos válidos” podían integrarse en esta teología, que considera[ro]n una “sistematización [para] la liberación”.<sup>152</sup> Este punto es especialmente relevante, pues es la primera reunión regional en la cual se habla sobre los elementos y la sistematización de la teología de la liberación. En esta línea, la delegación guatemalteca cuestionó si era posible el “diálogo cristianismo- marxismo” y si se podían aceptar “elementos del marxismo [...] como valores de la tarea evangelizadora en América Latina”<sup>153</sup> Cómo se observa, el debate central que planteó la Iglesia guatemalteca giraba en torno a la posible relación entre el cristianismo y las ideologías de izquierda.

En la misma tónica, la delegación de Nicaragua pidió que se promoviera una evangelización que incluyera a los pobres, ricos, militares, gobernantes e indígenas, y que “hiciera hincapié en utilizar cauces civilizados en los problemas socio-políticos y socio-económicos para frenar el espiral de violencia”.<sup>154</sup> Los nicaragüenses dejaron constancia de que esperaban que Puebla diera continuidad a los avances de Medellín, y una postura aún más radical expresaron los obispos de El Salvador, quienes consideraron que la III Conferencia debía ser “el resultado de un diálogo claro, abierto y sincero”, que impulsara la conversión incluso “de la Jerarquía, para que no condene, sino comprenda; para que no calle ante los errores; pero que sobre todo anime en la búsqueda de nuevos caminos.”<sup>155</sup> Estos nuevos caminos debían estar dentro del Evangelio, siempre y cuando no se olvidara el fin último, que era la evangelización.

---

<sup>152</sup> AGH-CELAM, Presidencia, Sección Conferencias Generales, caja 63. Expediente “Preparación: Reuniones Regionales. Primera Etapa: México y Centroamérica”, Esperanzas y Problemática, 1979, p. 3.

<sup>153</sup> AGH-CELAM, Presidencia, Sección Conferencias Generales, caja 63. Expediente “Preparación: Reuniones Regionales. Primera Etapa: México y Centroamérica”, Esperanzas y Problemática, 1979, p. 1.

<sup>154</sup> AGH-CELAM, Presidencia, Sección Conferencias Generales, caja 63. Expediente “Preparación: Reuniones Regionales. Primera Etapa: México y Centroamérica”, Esperanzas y Problemática, 1979, p. 2.

<sup>155</sup> AGH-CELAM, Presidencia, Sección Conferencias Generales, caja 63. Expediente “Preparación: Reuniones Regionales. Primera Etapa: México y Centroamérica”, Esperanzas y Problemática, 1979, p. 4.

[El] impacto cultural nuevo que trae muchos elementos asumidos del marxismo y que afecta especialmente a los jóvenes, tanto del campo como de la ciudad. El rol directivo del ejército. [La] Necesidad de criterios de acción pastoral que guíen en la Iglesia en los regímenes que tienden a inspirarse en la doctrina de la Seguridad Nacional. [Y] Por último, la carencia de una Teología latinoamericana de la Iglesia local para una participación y corresponsabilidad iluminada.<sup>156</sup>

Cómo se evidencia, el marxismo en los jóvenes era una fuerte preocupación por parte de la jerarquía eclesiástica, pues consideraban que sus principios no eran compatibles con los de la Iglesia. Sin embargo, era todavía más importante el llamado de la jerarquía eclesiástica salvadoreña a construir una Teología con inspiración latinoamericana que pudiera aplicarse en las situaciones concretas que vivían los fieles de América Latina.

Con mayor moderación, la delegación mexicana señaló que debían darse “líneas seguras sobre puntos que producen confusión y desorientación en el medio latinoamericano,” refiriéndose a la necesidad de aclarar la posible unión entre marxismo y cristianismo.<sup>157</sup> En concreto, los representantes de aquel país creían necesario aclarar la “identidad del cristiano”, que vivía confundido respecto a “la compatibilidad o incompatibilidad del cristianismo con el marxismo”, así como a la compatibilidad de la Iglesia con “movimientos de extrema derecha o de extrema izquierda”, y con la misma teología de la liberación.<sup>158</sup> Como se puede ver, los obispos mexicanos propusieron sin rodeos que la tercera conferencia debía ocuparse

---

<sup>156</sup> AGH-CELAM, Presidencia, Sección Conferencias Generales, caja 63. Expediente “Preparación: Reuniones Regionales. Primera Etapa: México y Centroamérica”, Esperanzas y Problemática, 1979, p. 4.

<sup>157</sup> AGH-CELAM, Presidencia, Sección Conferencias Generales, caja 63. Expediente “Preparación: Reuniones Regionales. Primera Etapa: México y Centroamérica”, Esperanzas y Problemática, 1979, p. 6.

<sup>158</sup> AGH-CELAM, Presidencia, Sección Conferencias Generales, caja 63. Expediente “Preparación: Reuniones Regionales. Primera Etapa: México y Centroamérica”, Esperanzas y Problemática, 1979, pp. 6-7.

de la compatibilidad o incompatibilidad de la Iglesia católica con el marxismo. Detrás de esta petición era evidente que los mexicanos querían aclarar la legitimidad o no de la teología de la liberación en la reflexión teológica latinoamericana, pues les preocupaba que ésta se estaba volviendo radical y podía llevar a movimientos extremistas. Ahora bien: hay que destacar que la jerarquía eclesiástica de aquel país no mostró abiertamente aprobación o rechazo al marxismo y a la teología de la liberación; más bien pedía discutir y analizar estas temáticas para llegar a un acuerdo. Con mayor discreción, pero en la misma dirección, los representantes de Honduras se limitaron a pedir que en la III Conferencia se promoviera la paz para frenar la violencia, y como había hecho Argentina en el Cono Sur, solicitaron que “dada la confusión que hay en nuestros países” se definieran qué entender como correcto en la cristología y eclesiología en América Latina.<sup>159</sup>

Ajenos a esta problemática, las delegaciones de Costa Rica y Panamá se enfocaron en otras temáticas. Los obispos costarricenses expresaron la necesidad de ampliar la cantidad de agentes pastorales, aprovechar mejor los medios de comunicación social, discutir el uso de anticonceptivos y ocuparse del crecimiento del protestantismo.<sup>160</sup> Panamá pidió una mejor promoción humana, insistiendo en la necesidad de proponer y discutir nuevos modelos de evangelización, lo que incluía discutir casos concretos como los grupos de Cursillo de Cristiandad y Cristianos por el Socialismo.<sup>161</sup>

El encuentro de México y Centroamérica fue el más numeroso, por lo que se crearon hasta tres grupos para discutir los acuerdos y las conclusiones, fomentando así el debate sobre

---

<sup>159</sup> AGH-CELAM, Presidencia, Sección Conferencias Generales, caja 63. Expediente “Preparación: Reuniones Regionales. Primera Etapa: México y Centroamérica”, Esperanzas y Problemática, 1979, p. 5.

<sup>160</sup> AGH-CELAM, Presidencia, Sección Conferencias Generales, caja 63. Expediente “Preparación: Reuniones Regionales. Primera Etapa: México y Centroamérica”, Esperanzas y Problemática, 1979, p. 3.

<sup>161</sup> AGH-CELAM, Presidencia, Sección Conferencias Generales, caja 63. Expediente “Preparación: Reuniones Regionales. Primera Etapa: México y Centroamérica”, Esperanzas y Problemática, 1979, p.s.n.

múltiples asuntos. En el grupo uno, por ejemplo, se enfocaron en el tema de seguridad nacional. Si bien reconocían como aspectos positivos defender al continente del comunismo, alimentar el nacionalismo y mejorar la fe y la disciplina de los militares, los obispos señalaron entre los aspectos negativos la concentración de poder, el uso excesivo de los métodos represivos e incluso que se pretendía instrumentar a la Iglesia en favor de ciertos regímenes políticos. Con base en estos elementos, los obispos concluyeron que “hablar en pro de la justicia no e[ra] apoyar ideologías extrañas.”<sup>162</sup> Al hablar del marxismo y la politización de la fe establecieron: “que aparezca claro que luchar contra el marxismo no es alinearse con el capitalismo”; sino que era un llamado a conocer mejor la Doctrina Social de la Iglesia.<sup>163</sup>

El segundo grupo se enfocó en la evangelización y el fomento de la fe. Este grupo de obispos se cuestionó la interrelación entre cristianismo y marxismo. Manifestaron que en los distintos países del continente

se difund[ía]n ideas acerca de Cristo que favorecen tendencias marxistas, revolucionarias. [E incluso] aberraciones: presentar cuadros de Cristo como guerrillero, armado, o ignorante de su misión, que no tienen idea de Dios, que se retracta, demasiado humano. Teólogos que presentan estas y otras ideas no sólo a nivel académico sino divulgándolas entre religiosas y el pueblo, para su confusión.<sup>164</sup>

---

<sup>162</sup> AGH-CELAM, Presidencia, Sección Conferencias Generales, caja 63. Expediente “Preparación: Reuniones Regionales. Primera Etapa: México y Centroamérica”, Esperanzas y Problemática, 1979, p. 2.

<sup>163</sup> AGH-CELAM, Presidencia, Sección Conferencias Generales, caja 63. Expediente “Preparación: Reuniones Regionales. Primera Etapa: México y Centroamérica”, Esperanzas y Problemática, 1979, p. 2.

<sup>164</sup> AGH-CELAM, Presidencia, Sección Conferencias Generales, caja 63. Expediente “Preparación: Reuniones Regionales de los países bolivarianos, cono sur, y Centroamérica y Antillas”, 1979, p. 22.

Frente a ello, los obispos recomendaron evitar estos excesos y ofrecer “una presentación cristológica equilibrada, una descripción adecuada de la liberación en Cristo [y] una celebración de la pasión con pascua y de la pascua con la pasión”<sup>165</sup> Al tratar el tema de las ideologías, los obispos del grupo dos recomendaron que la Iglesia no debía “sólo condenar al marxismo, sino dar líneas claras de lo aceptable como científico.” La razón es muy reveladora: “La prohibición lo hace más interesante”, y por tanto más peligroso.<sup>166</sup> Encontramos por primera vez una postura crítica y activa. En estos análisis grupales se observan ideas más desarrolladas y complejas contra el marxismo: ya no se trata sólo de rechazarlo sin mayor argumentación, y más bien buscan nuevas opciones para enfrentarlo e incluso, en ocasiones, comprenderlo. También hay que destacar que ya no es una opción esperar lo que determine la tercera conferencia: es evidente la negativa a compaginar la doctrina católica con el marxismo. El tercer grupo, por su parte, se enfocó mucho más en la religiosidad popular, quedando fuera del ámbito de esta investigación.

La riqueza documental de esta reunión permite reconstruir la postura de cada obispo participante. Destacan las posturas sobre teología de los arzobispos auxiliar de Panamá, monseñor Carlos Lewis, y auxiliar de San Salvador, Arturo Rivera Damas. Para Lewis, incluso el pluralismo doctrinal garantizaba la ortodoxia, pero era necesario cuidar el magisterio de la Iglesia. Por ello pedía que se aclarara el papel que debían jugar los teólogos y cuál la jerarquía eclesiástica, de modo que se mantuviera la unidad en la pluralidad. Por su parte, para monseñor Rivera se debía alentar el trabajo de los teólogos latinoamericanos, al

---

<sup>165</sup> AGH-CELAM, Presidencia, Sección Conferencias Generales, caja 63. Expediente “Preparación: Reuniones Regionales. Primera Etapa: México y Centroamérica”, Esperanzas y Problemática, 1979, p. 1.

<sup>166</sup> AGH-CELAM, Presidencia, Sección Conferencias Generales, caja 63. Expediente “Preparación: Reuniones Regionales. Primera Etapa: México y Centroamérica”, Esperanzas y Problemática, 1979, p.s.n.

mismo tiempo que los obispos debían ser comprensivos de las nuevas teologías.<sup>167</sup> Ambos estaban preocupados por una creciente separación entre clero y jerarquía, que se acusaba sobre todo en la separación entre obispos y teólogos. Mientras Lewis critica que los teólogos no acompañen a la jerarquía, Rivera Damas pidió a los teólogos un trabajo más reflexivo, mientras solicitaba a los obispos ser más tolerantes e inclusivos con los teólogos.

Finalmente, la reunión regional de Antillas se llevó a cabo en San Juan de Puerto Rico del 22 al 24 de agosto de 1977.<sup>168</sup> Participaron un promedio de tres obispos por país, aunque por Cuba sólo asistió el arzobispo de La Habana y presidente de la conferencia episcopal Francisco Oves. La reunión se manifestó porque la Iglesia tuviera en cuenta la realidad histórica del hombre de hoy, y a partir de ella se discutieran las temáticas de la III Conferencia. Hay que resaltar que en la reunión caribeña se establecieron tres puntos sobre la liberación y la teología de la liberación. El primero fue la “necesidad de definir más la teología de la liberación” y lo que era más: “hacerla nuestra, como la E[vangelii]. N[untiandi]., sin radicalización.”<sup>169</sup> Los países de las Antillas abogaban por aprovechar la teología de la liberación, eliminar la radicalización y los extremismos, pero también por enmarcar su reflexión en las disposiciones de la encíclica de Pablo VI *Evangelii Nuntiandi*. El segundo punto era “tener en cuenta la realidad del Continente, que est[aba] en evolución”, a partir de un cristianismo con “una gran apertura”.<sup>170</sup> Se observa que, este postulado es

---

<sup>167</sup> AGH-CELAM, Presidencia, Sección Conferencias Generales, caja 63. Expediente “Preparación: Reuniones Regionales. Primera Etapa: México y Centroamérica”, Esperanzas y Problemática, 1979, p. 1.

<sup>168</sup> Participaron en la reunión: por Cuba, el obispo Francisco Oves; por Haití, los obispos Claudios Angenor y Remy Augustin; por Puerto Rico el cardenal Luis Aponte Martínez y los mitrados Rafael Grovas Félix y Víctor Torres; por República Dominicana participaron el cardenal Octavio Antonio Beras y el obispo monseñor Juan A. Flores y el presbítero Francisco Arnaiz. Por Antillas, finalmente, estuvieron los obispos Samuel E. Carter, Willem Ellis y Benedicth Singh. Fue invitado el obispo Giovanni Gravelli.

<sup>169</sup> AGH-CELAM, Presidencia, Sección Conferencias Generales, caja 63. Expediente “Preparación: Reuniones Regionales. Primera Etapa: Antillas”, Esperanzas y Problemática, 1979, p. 1.

<sup>170</sup> AGH-CELAM, Presidencia, Sección Conferencias Generales, caja 63. Expediente “Preparación: Reuniones Regionales. Primera Etapa: Antillas”, Esperanzas y Problemática, 1979, p. 1.

abiertamente afín a la nueva teología: apunta la importancia de la historia como motor y método de la reflexión, y subraya la realidad como la base de toda la reflexión ya no sólo teológica, sino cristiana. Por supuesto, esto debía hacerse siempre previa valoración jerárquica y evitando cualquier radicalismo. Por último, el tercer punto que pedían los obispos era atender el análisis de la realidad, con un grupo de especialistas reunidos para ello por el CELAM.<sup>171</sup> Este postulado es una declaración de afinidad e incluso apoyo a la teología de la liberación, pues llama la atención sobre la realidad concreta e histórica del continente y pide no generalizar. Como habían hecho otras regiones, los obispos antillanos veían la necesidad de una teología de Latinoamérica hecha por teólogos latinoamericanos, que conocieran la situación que se vivía para comprender la realidad y adaptar la actividad de la Iglesia a la vida diaria de los fieles.

Las cuatro reuniones regionales mostraron la situación de violencia, desigualdad, pobreza, opresión y confusión que vivía Latinoamérica. En estas discusiones se mencionó poco a la teología de la liberación, pero se mostró que la pobreza y la opresión estaban presentes en la sociedad y era necesario ofrecer una solución por parte de la Iglesia. Temas como la migración, laicismo, política, religiosidad popular, pobreza, derechos humanos eran problemas que se querían solucionar. Hay otros elementos a destacar. El hecho de que se evitara mencionar directamente a la teología de la liberación revela que, a pesar de los problemas, los obispos sí estaban de acuerdo con sus postulados, por lo menos en líneas generales. En todas las reuniones regionales los obispos mostraron una fuerte preocupación por el marxismo debido a su rechazo a la Iglesia, lo que a su vez hizo que se cuestionara la posibilidad de apoyar esta corriente teológica. Los asistentes en esas reuniones generales

---

<sup>171</sup> AGH-CELAM, Presidencia, Sección Conferencias Generales, caja 63. Expediente “Preparación: Reuniones Regionales. Primera Etapa: Antillas”, Esperanzas y Problemática, 1979, p. 1.

solicitaron que en la reunión de Puebla se buscara definir el término liberación y se realizara un plan teológico y pastoral que hiciera actuar a la Iglesia contra la opresión que se vivía en Latinoamérica. El conjunto de los que estuvieron presente en estas reuniones estuvo de acuerdo con el hecho que la Iglesia debía actuar ante la situación que vive América Latina. Las cuatro reuniones regionales concluyeron en agosto de 1977, y los documentos que produjeron fueron enviadas a las oficinas centrales de la CELAM para que fueran utilizados en la elaboración del texto que permitiría la discusión en Puebla: el Documento de Consulta.

## **2.2 El Equipo Redactor y la creación del Documento de Consulta**

A las 8:30 de la mañana del lunes 17 de octubre de 1977 los directivos del CELAM y los miembros de la comisión creada *ex profeso* para preparar la III Conferencia participaron en la Santa Misa. Al terminar iniciaron las reuniones que darían como fruto el Documento de Consulta para la reunión de Puebla. El “Equipo Redactor” estaba compuesto por los obispos Héctor Urrea, de Colombia, y Otto Skrzypczak de Brasil, también teólogo y consultor; por el franciscano alemán Boaventura Kloppenburg, activo en Brasil; el sacerdote y teólogo italiano Lucio Gera que trabajaba en Argentina; el sacerdote y teólogo chileno Maximino Arias y por el doctor Alberto Methol Ferré, filósofo y teólogo uruguayo. Diez días después, el 27 de octubre, se unió al grupo el jesuita chileno Renato Poblete. El equipo fue dirigido por el jesuita Jesús Andrés Vela en calidad de delegado del CELAM para coordinar la redacción y participación del equipo.<sup>172</sup>

---

<sup>172</sup> Monseñor fue secretario adjunto del CELAM, su área de trabajo era la pastoral parroquial, pastoral educativa y planeación pastoral, con especialización en teología pastoral por el Instituto Pastoral de Salamanca, España y por el Instituto Católica de París. Por otra parte, el jesuita Renato Poblete Barth se desempeñó como secretario del departamento de Acción Social era sociólogo especialista en Sociología religiosa y Doctrina Social de la Iglesia. Entre sus actividades se desempeñó como asesor consejo pastoral de Santiago, ejerció como profesor

El primer tema que discutió el equipo fue la naturaleza del Documento de Consulta. En una carta para el obispo Alfonso López, Luis Alfonso Orjuela menciona que hay dos caminos para la III reunión del CELAM: “partir de ciertos principios teóricos para sacar conclusiones y consecuencias prácticas y pastorales o arrancar del análisis de las realidades particulares para confrontarlas con la Palabra de Dios para motivar una conversión personal y social.”<sup>173</sup> En esta sencilla afirmación podemos englobar el espíritu de la renovación eclesial posconciliar: después del Concilio Vaticano II, la Iglesia buscó analizar de forma objetiva la realidad. Con base en ello, desde la primera reunión de la Comisión, el padre Kloppenburg sostuvo que el Documento de Consulta “debería de ser como una relación de lo que recibieron en las reuniones regionales, que ya la experiencia habida en Medellín enseñaba que lo que necesitaba la Conferencia era una indicación de temas para tratar en ella.”<sup>174</sup> Al final se decidió que el documento tendría como objetivo “encontrar los hilos conductores y la coordinación interna de los temas principales”.<sup>175</sup> Una preocupación de la

---

de Sociología en la universidad de Chile, *fundo CICOP (Catholic Interamerican Cooperation Program)*, realizó una ponencia en las conferencias de preparación a la II Conferencia de Medellín, y fue miembro del equipo de reflexión Teológica pastoral del CELAM. El resto de los participantes eran teólogos con diferentes especialidades, como Otto Skrzypczak. Otro fue el alemán Mons. Boaventura Kloppenburg, pero vivía en Brasil. En el CELAM ejercía el puesto de rector del Instituto Teológico Pastoral del Celam y su especialidad era teología dogmática. Como representante de teología dogmática participo el sacerdote Lucio Gera, profesor titular de Teología dogmática de la facultad de teología de la UCA. Su licenciatura fue en Roma y el doctorado en Bonn, Alemania. Fue miembro de la Pontifica Comisión teológica Internacional. Desde 1969 el teólogo Gera fue miembro del equipo de teología del CELAM y asistiría a la III conferencia como perito. El ultimo participante fue teólogo uruguayo Alberto Methol Ferre, que desempeñaba el puesto de secretario ejecutivo del departamento de laicos del CELAM, de origen uruguayo. Cada miembro del equipo fue convocado por sus experiencia y actividades que realizaba en América Latina., es importante hacer notar que la mayoría eran teólogos o su trabajo era en algún aspecto de la pastoral. La mayoría ejercía un puesto dentro del CELAM, por lo cual tenían un conocimiento previo de los acontecimientos que sucedían dentro del CELAM y del rumbo que Pablo VI y la directiva buscaban para la III Conferencia. Esto muestra el interés que tiene el CELAM de crear un Documento de Consulta basado en la teología y la pastoral. Cfr. AGH-CELAM, Presidencia, Caja 1, Código 2.1.3, Participantes 2, pp. 31-53.

<sup>173</sup> AGH-CELAM, Presidencia, Sección Conferencias Generales, caja 63. Expediente “Propuesta a su solicitud de alguna sugerencia para el Pre-Proyecto de la III Conferencia Latinoamericano estrictas en forma de artículo periodístico”, 1979, p. 1.

<sup>174</sup> AGH-CELAM, Presidencia, Sección Conferencias Generales, caja 63. Expediente “Varios”, 1979, p. 1.

<sup>175</sup> AGH-CELAM, Presidencia, Sección Conferencias Generales, caja 63. Expediente “Varios”, 1979, p. 1.

comisión fue integrar a los obispos del continente en el diseño del documento, pues se quería evitar que la jerarquía sintiera que el CELAM imponía su opinión. Según Jesús Andrés Vela y Maximino Arias, había “que dar a conocer que con este Documento no se quiere imponer nada, sino realizar un servicio para que los Obispos aporten su reflexión sobre los temas que ellos mismos desean tratar.”<sup>176</sup> Aún más: era un “pre proyecto” que debía consultarse con los obispos, a quienes se debía escuchar antes de emitir el documento final. Uno de los temas que se les consultaría sería precisamente la teología de la liberación.

Sin embargo, antes de llegar a la consulta episcopal se estableció que la primera tarea del “Equipo Redactor” sería determinar los temas más sobresalientes que se habían discutido en las cuatro grandes reuniones regionales de América, así como establecer la relación que habría entre la III Conferencia del CELAM y la encíclica *Evangelii Nuntiandi*. Se acordó que ésta era muy útil para reunir “los criterios de los Obispos en base a una pastoral unificadora en América Latina”, y servía como un ejemplo para la redacción del documento.<sup>177</sup> Pero la inspiración no sería sólo pontificia: en línea con la actitud posconciliar, se determinó que los problemas del continente serían tratados desde el proceso histórico latinoamericano, buscando una síntesis cuando se tuvieran posturas diversas o incluso contrarias. Ésta debería ser, además, “sin polémicas”, con un “estilo [...] muy pastoral y de un estilo sencillo”. Por solicitud de Pablo VI, el CELAM fue el encargado de organizar la III Conferencia, con el objetivo de que fuera una conferencia en donde todos participaran. Para ello se crearon las reuniones regionales: en ellas se escucharían las ideas y preocupaciones de los mitrados de cada país. El producto de estas discusiones serviría para crear el Documento de Consulta,

---

<sup>176</sup> AGH-CELAM, Presidencia, Sección Conferencias Generales, caja 63. Expediente “Varios”, 1979, p. 1. Jesús Andrés Vela y Maximino Arias, Relatoría de la Reunión Definitoria para crear el Documento de Consulta.”

<sup>177</sup> AGH-CELAM, Presidencia, Sección Conferencias Generales, caja 63. Expediente “Resumen de la Reunión del “Equipo Redactor””, 1979, p. 2.

pero se necesitaba organizar toda la información con un objetivo y darle un hilo conductor. Al final de las discusiones se decidió que los temas serían vistos desde la historia de Latinoamérica y las dudas y problemas se resolverían usando la encíclica *Evangelii Nuntiandi*, de 1975. Con esta decisión el equipo redactor quería respetar las preocupaciones y sugerencias de los obispos, para que la conferencia de Puebla lograra crear un documento sin malos entendidos y en línea con el pensamiento posconciliar. En ese sentido hay que tener en cuenta que el CELAM era la institución encargada de organizar el documento, buscando no sólo un equilibrio entre las múltiples posturas eclesiales en el continente, sino evitar cualquier radicalismo. Para asegurar este cuidado se eligió como miembros del equipo redactor a teólogos y pastoralistas con gran trayectoria eclesial.

Los días siguientes se fue determinando el perfil que tendría el Documento, y se discutieron términos que llegarían hasta Puebla. Varios de ellos eran parte del vocabulario incorporado al debate del momento por la propia teología de la liberación. Por ejemplo, al hablar sobre los aspectos sociales se discutió sobre el “pecado estructural” y sobre las estructuras injustas. La reflexión entonces separó uno de otros: “todo pecado tiene una influencia en la sociedad. Es cierto que, aunque no se sea consciente de la existencia del pecado, puede existir y gravar las relaciones sociales. Pero no toda situación estructural difícil o que hay que superar, se puede decir que es “pecado estructural”. Es bueno hablar de “estructuras injustas.”<sup>178</sup> En resumidas palabras, la Comisión estaba estableciendo ya dos tipos de pecado: el personal, que aleja al individuo de Dios, y el pecado estructural, el cual evita el completo desarrollo de los individuos. *Grosso modo*, el pecado social eran aquellas actitudes y decisiones conscientes que reproducen y perpetúan la injusticia, la pobreza y la

---

<sup>178</sup> AGH-CELAM, Presidencia, Sección Conferencias Generales, caja 63. “Resumen de la Reunión del “Equipo Redactor””, 1979, p. 3.

desigualdad social. Es muy interesante constatar que los redactores dirigidos por Vela estaban convencidos de que la población de América Latina estaba profundamente afectada por el pecado estructural.

Las reuniones colegiadas para la redacción del documento se realizaron del 17 de octubre al 8 de noviembre de 1977. A partir de la revisión de las reuniones regionales se fueron eligiendo los muchos temas que se discutieron entonces en Bogotá. Por la naturaleza de la tesis nos concentraremos en los debates de la comisión sobre la liberación, las ideologías y la teología de la liberación. La primera ocasión que se mencionaron estas temáticas fue el 19 de octubre, cuando monseñor Otto Skrzypczak comentó que un objetivo de la III Conferencia debía ser comunicarse con el pueblo latinoamericano. Por ello, para el obispo el documento debía ser dialogal, no simplemente doctrinal, evitando “criticar sí situaciones”, pero a ningún individuo o grupo social, “para que la interpelación de los Obispos se acepte con simpatía.”<sup>179</sup> Boaventura Kloppenburg mencionó que el documento no debía convertirse en un tratado de teología, sino que debía mostrar “la preocupación frente a diversas doctrinas que transmiten los evangelizadores y repercuten en la vida de los evangelizados.”<sup>180</sup> Ferré planteó una pregunta en torno a las opciones de izquierda; quería que en Puebla se discutiera

La decisión de hablar sobre la libertad de los cristianos para optar por el socialismo, es decir, si después de hablar claramente sobre la no procedencia de la opción cristiana por el marxismo, no convendría hablar sobre la libertad de opción por el socialismo (no marxista). Se dice que quizás hay el inconveniente de que se identifique socialismo y

---

<sup>179</sup> AGH-CELAM, Presidencia, Sección Conferencias Generales, caja 63. Expediente “Resumen de la Reunión del “Equipo Redactor””, 1979, p. 1.

<sup>180</sup> AGH-CELAM, Presidencia, Sección Conferencias Generales, caja 63. Expediente “Resumen de la Reunión del “Equipo Redactor””, 1979, p. 2.

marxismo; por otra parte, al defender la opción democrática quizás ya aparezca claro que el cristiano puede optar por los partidos que respeten esta forma democrática.<sup>181</sup>

Es muy interesante la apertura de Ferré, pues si bien para él estaba claro que el marxismo no era compatible con el catolicismo, planteaba la posibilidad de que el socialismo democrático pudiera ser aceptado al dar la libertad de elegir. Él promovía que los cristianos pudieran elegir entre la ideología política del socialismo o el capitalismo, según lo que más les conviniera, siempre y cuando el partido de su elección aceptara los principios del cristianismo democrático. En conjunto, los temas seleccionados estarían bajo la sombra de la teología de la liberación. El profesor Maximino Arias propuso abordar temáticas como los derechos humanos, la violencia, la seguridad nacional, las ideologías, así como la evangelización y liberación. Un poco más moderado, Jesús Andrés Vela aprovechó la doctrina social para ocuparse de la evangelización “y su relación con la justicia, liberación y política y principios éticos.”<sup>182</sup> A pesar de las distintas graduaciones, se coincidía respecto a discutir la problemática social del continente.

El comité redactor tenía la preocupación de la desigualdad y la opresión que vivía Latinoamérica. A partir de estas problemáticas se discutiría el papel que debía tener la Iglesia ante estas problemáticas. La discusión, además, quería establecer si la Iglesia debía influir en la política, debía rechazar toda ideología, utilizar o no conceptos del marxismo en el pensamiento teológico o incluso cuál debía ser el papel de la Iglesia ante la pobreza, los pecados estructurales y la liberación espiritual del pecado. Las discusiones al interior del Comité son un reflejo de las discusiones que se estaban desarrollando a nivel continental, y

---

<sup>181</sup> AGH-CELAM, Presidencia, Sección Conferencias Generales, caja 63. Expediente “Resumen de la Reunión del “Equipo Redactor””, 1979, p. 3.

<sup>182</sup> AGH-CELAM, Presidencia, Sección Conferencias Generales, caja 63. Expediente “Resumen de la Reunión del “Equipo Redactor””, 1979, p. 8.

de las preocupaciones que tenían los actores eclesiológicos en el continente. A ello haba que sumar un contexto diflcil, pues los teólogos de la Liberación, ocupados con los pobres en sus realidades locales, insistían en que la Iglesia promoviera esta teología y sus perspectivas y denunciara las estructuras de desigualdad, pues sólo así se lograría eliminar la opresión. El comité era consciente de la realidad de la población y estaba preocupada por determinar qué papel tomaría la Iglesia para resolver, ayudar, apoyar a los pobres del continente.

Con base en las discusiones y aportaciones, el Equipo de Redacción escribió un *Pre-proyecto de Documento de consulta a las conferencias episcopales*, que entregó a las autoridades del CELAM, y más concretamente al secretario general, monseñor Trujillo. Según se ha podido comprobar, se modificó la redacción y la sintaxis de este documento para que fuera la base del texto final, pero en realidad las ideas y aún el contenido son los mismos que se encuentran en el Documento de Consulta.<sup>183</sup> Una vez modificado el pre-proyecto fue enviado a todos los obispos de Latinoamérica para que pudieran leerlo y comentarlo. A partir de éste y de los análisis de los obispos, que se expresaron a través de las conferencias episcopales de los países miembros, se escribió finalmente el Documento de Consulta final.

El Documento de Consulta fue el primer documento que se envió de parte de los organizadores de la III Conferencia a todas las conferencias nacionales de Latinoamérica. Por esto, el CELAM creó un equipo redactor y trabajó a detalle en el texto para que este documento fuera el inicio y la guía para la continuación con los preparativos de la conferencia en Puebla. Los miembros del comité fueron de distintos países<sup>184</sup>, tenían experiencia en el

---

<sup>183</sup> AGH-CELAM, Presidencia, Sección Conferencias Generales, caja 63." Pre-proyecto de Documento de Consulta a las Conferencias Episcopales", 1979, p. 1.

<sup>184</sup> Participaron: Mons. Marcos McGrath, arzobispo de Panamá, presidente de la Conferencia Episcopal Panameña (por América Central y México), Mons. Felipe Santiago Benítez, Obispo de Villarica y presidente de la Conferencia Episcopal de Paraguay (por el Cono Sur), Mons. Juan Antonio Flores, Obispo de La Vega (República Dominicana), Delegado al CELAM, (por Antillas Mayores y Menores y Mons. Luis Bambarén, S.J., Obispo Auxiliar de Lima y Presidente de la Comisión Episcopal de Pastoral Social del Perú (por los

trabajo pastoral o enseñando teología por lo cual estaban al tanto de la realidad local que se vivía en América Latina. Así mismo, habían trabajado en algún comité o centro de las conferencias nacionales o del CELAM por lo tanto conocían los problemas e ideas que tenía la jerarquía sobre la realidad local de la población. Es interesante observar las discusiones que se dan sobre el propósito del Documento. Los miembros con ayuda de las ciencias sociales como la historia aceptan que la Latinoamérica vivía en opresión y las estructuras de desigualdad estaban afectando a la población y produciendo una mayor pobreza. Es ante esta situación que inicia la discusión de cuál es el papel de la Iglesia ante esta situación y cual será su actuar. Es la misma denuncia que hace la teología de la liberación; los pobres y las estructuras de desigualdad necesitan una solución, una alternativa para modificar la realidad local. En el Documento de Consulta los miembros del comité optan por los problemas que más se mencionan en las reuniones regionales y buscan estampar las ideas claras, con ayuda de *Evangelii Nuntiandi* y siguiendo las ideas posconciliares esperaban producir un documento que les permitiera guiar a las conferencias nacionales hacia un debate que permitiera dictar el rumbo de la Iglesia Católica en los siguientes años.

### **2.3. El Documento de Consulta**

El título oficial del Documento de Consulta es *Preparación. Documento de consulta a las Conferencias Episcopales*.<sup>185</sup> Además de su presentación, el texto está dividido en seis secciones. La primera realiza un diagnóstico de la situación general de Latinoamérica con

---

Países Bolivarianos). Consejo Episcopal Latinoamericano, *Preparación. Documento de Consulta a las Conferencias Episcopales*, São Paulo, CELAM, 1978, p. 4.

<sup>185</sup> AGH-CELAM, Presidencia, Sección Conferencias Generales, caja 6, Preap.1979, p. 1.

una visión histórica; la segunda es el marco teológico y doctrinal, enfatizando la importancia de la Doctrina Social. La tercera sección aborda el problema de la acción pastoral de la Iglesia, señalando las que se consideraban las prioridades evangelizadoras. Por último, la cuarta sección son las conclusiones, la quinta es una síntesis y la última un cuestionario, integrado por cuatro preguntas dirigidas a las conferencias episcopales de cada país, útiles para hacer un diagnóstico general de la situación social de América Latina. En conjunto, el Documento de Consulta

En la primera parte el Documento de Consulta hace un análisis de la realidad, de las Comunidades Eclesiales de Base, sobre los campesinos, sobre la migración y la urbanización. Hablan de las preocupaciones que las reuniones regionales plantearon, de forma superficial, a manera de diagnóstico general. La segunda parte es el marco doctrinal. En él se habla de Cristo, con mayor énfasis en Cristo liberador, y se analizan problemas como la evangelización, el pecado espiritual y el pecado estructural. En este apartado se empieza a discutir la pobreza y la desigualdad, pues éstos eran los pecados estructurales que no permitían a los cristianos vivir el Reino de Dios en la tierra. El siguiente punto importante es la Liberación Integral, que es tanto la liberación espiritual como la liberación terrenal. En la tercera parte el Documento habla sobre la evangelización y la pastoral y sus distintas aplicaciones. En cada final de apartado se incluían una serie de preguntas para que las conferencias respondieran, sobre si creían que en su país sucedía eso y como lo estaban solucionando. De ello resulta necesario decir, el documento de consulta es un texto en el cual se reúnen las principales preocupaciones mencionadas en las reuniones regionales, y dio pie a la reflexión de las realidades discutidas con las conferencias episcopales. Por último, se establecieron algunas declaraciones teológicas y pastorales para plantear soluciones a las

problemáticas desarrolladas, pues la mayor parte de los miembros del Comité de Redacción eran teólogos.

Es importante reconstruir detalladamente el contenido, pues nos permite conocer las primeras ideas sobre la III reunión del CELAM e ir conociendo las ideas que desde los preparativos estaban presentes y cómo se desarrollaron durante los preparativos, de modo que tengamos presentes los planteamientos originales que dieron pie a las discusiones de la Conferencia de Puebla. En la primera parte del Documento de Consulta se habla sobre la evangelización y la situación de la Iglesia Católica en América Latina, enfocándose sobre todo en los problemas de la época. Entre los factores internos, las principales preocupaciones del CELAM eran la salud precaria, la inflación, las reformas agrarias y tributarias, así como los nuevos grupos de poder como el sector militar, los sindicatos y partidos políticos. Respecto a los factores externos que más daño hacían a la región, el Documento destaca la dependencia externa, la carrera armamentista y el impacto de las empresas transnacionales en las economías nacionales. Estos aspectos desembocan en el gran problema político del momento en América Latina: los regímenes militares y la reacción a éstos desde el marxismo radical.<sup>186</sup> Para los redactores del Documento de Consulta, “estos regímenes han surgido en muchas partes como reacción frente al caos económico y social que amenazaba la convivencia ciudadana allí donde el tejido social estaba seriamente estropeado. Ninguna sociedad resiste el vacío de poder. Frente a la tensión y al desorden se considera inevitable el recurso.”<sup>187</sup> Los redactores consideraron que una de las razones de estos regímenes era la

---

<sup>186</sup> Consejo Episcopal Latinoamericano, *Preparación. Documento de Consulta a las Conferencias Episcopales*, São Paulo, CELAM, 1978, p. 41.

<sup>187</sup> Consejo Episcopal Latinoamericano, *Preparación. Documento de Consulta*, p. 41.

falta de un poder fuerte en la presidencia, de modo que el poder militar se planteaba como una opción para poner orden en la ciudadanía.

Como se sabe, un problema histórico de la región era la inestabilidad política. Ésta, unida a la situación económica mundial produjo que los países del CELAM vivieran una mayor pobreza que los países desarrollados, elementos fundamentales para que surgieran los regímenes militares. Entre sus principales causas estuvieron el miedo de las clases altas a perder sus privilegios y las estructuras de poder, el rechazo a las ideas socialistas y marxistas (sobre todo en Chile y Argentina), el apoyo de otros gobiernos para que un grupo militar subiera al poder o incluso el triunfo de las ideas revolucionarias, como en Nicaragua. Los regímenes militares fueron apoyados por Estados Unidos para que detuvieran las ideas marxistas en la región, los países estuvieran de su lado en la Guerra Fría y se pudiera extraer materia prima de sus territorios. Los militares eran una buena opción para tener un fuerte control frente las nuevas ideas marxistas y evitar que algún país del continente se convirtiera en aliado de la Unión Soviética. El otro factor fundamental para que los regímenes militares mantuvieran un papel central en la vida política de América Latina estaba en el apoyo que recibían de los Estados Unidos. En ese sentido, el Documento de Consulta señala que “la concepción de la autoridad con alta concentración de poder que se da en los regímenes inspirados en la ideología de la SEGURIDAD NACIONAL”, lo cual había provocado una ola de violaciones de los derechos humanos.”<sup>188</sup> Como se comentó anteriormente, Estados Unidos en los años setenta estaba en una Guerra Fría contra la Unión Soviética y acababa de terminar la guerra con Vietnam, por lo que su gobierno apoyó los gobiernos militares para que éstos gobiernos controlaran las ideas, las guerrillas y cualquier intento de sublevación

---

<sup>188</sup> Consejo Episcopal Latinoamericano, *Preparación. Documento de Consulta*, p. 41. Mayúsculas en el original.

que pudiera poner en peligro la dominación económica y política de ellos. Un programa fundamental para lograr estos objetivos fue la Operación Condor, que con dinero de la Unión Americana apoyó y promovió las dictaduras, además de dar capacitación al ejército para la eliminación y tortura de enemigos externos e internos.

La evidente violación a los derechos humanos y la represión política llevaron a crear una violenta y radical respuesta desde la izquierda militante. Los obispos lo señalaron así: “por el lado marxista se constituyeron grupos cada vez más cerrados, a veces fanáticos e incapaces de contribuir el desarrollo.”<sup>189</sup> Esta frase muestra que eran conscientes de que en América Latina surgieron en efecto grupos marxistas que optaron por la violencia militante como única solución para buscar cambiar las dictaduras militares. Esto además generaba una espiral de violencia que no convenía a nadie. Según el Documento,

Este fenómeno [era] parte de la espiral de violencia agudizada en torno al orden político: subversión y contra-subversión, insurgencia y contrainsurgencia, terrorismo y secuestros; represión y tortura. El desequilibrio entre las aspiraciones desatadas y la lenta capacidad de satisfacerlas indefectiblemente ponen el problema de orden político en una coyuntura crítica.<sup>190</sup>

Para las autoridades y los consejeros del CELAM la violencia de los regímenes militares había producido más violencia, lo que llevaba a desestabilizar la región y, por lo tanto, paradójicamente, a fortalecer los regímenes militares como una opción de gobierno. Lo que más preocupaba a la jerarquía eclesiástica era la violación de los derechos humanos y el nivel

---

<sup>189</sup> Consejo Episcopal Latinoamericano, *Preparación. Documento de Consulta*, p. 41.

<sup>190</sup> Consejo Episcopal Latinoamericano, *Preparación. Documento de Consulta*, pp. 41-42.

de violencia que estaba viviendo América Latina. El ejército sostenía un fuerte control contra toda postura política diferente a su propio régimen. Dado que Pablo VI, el CELAM y el conjunto de arzobispos y obispos eran los responsables de sacerdotes, religiosas y religiosos en muchas zonas de conflicto respondían de su labor y conducta ante cada gobierno nacional, y se preocuparon por controlar cualquier movimiento de violencia, radicalismo, guerrilla e incluso cualquier muestra de entusiasmo hacia el marxismo. En buena medida ahí encontramos la razón de la suspensión al movimiento clerical Golconda, pues la jerarquía eclesiástica sabía que cualquier dictadura podría expulsar a la Iglesia del país, como lo hizo el régimen revolucionario de México en 1926, o podría matar a los sacerdotes, como se hizo con el guerrillero Camilo Torres en 1966. De hecho, obispos y arzobispos de la región sabían que ante cualquier desestabilización los pobres serían los más afectados en cuestiones religiosas, pues se quedarían sin sacerdotes, sin sacramentos y sin una voz clerical que los defendiera. Para cuidar de ellos, en muchas ocasiones la jerarquía buscó mantener un equilibrio entre el poder y la denuncia, incluso a riesgo de parecer que la Iglesia no actuaba contra la violencia política. Era mejor el balance que la posibilidad de que la Iglesia católica fuera expulsada de países en conflicto, o sus miembros asesinados.

Preocupados por esta temática el Documento de consulta tuvo un apartado para el sector militar, al que atribuían un carácter de “fuerza definitoria” en la región. Así,

En todas las naciones [los militares] están incorporados al juego político como grupo de influencia, pero no como los otros, ya que poseen la fuerza de las armas. En algunas circunstancias han autodefinido su papel no solo como guardianes del orden interno (v.

gr. la Seguridad Nacional), sino como colaboradores en el desarrollo económico. En otras, como poder de veto o como fuerza definitoria.<sup>191</sup>

Hay que tener en cuenta que en 1977 ocho de los 19 países que formaban parte del CELAM eran gobernados por una dictadura. Además de los casos paradigmáticos del Chile de Augusto Pinochet y la Argentina de la dictadura militar, destacaban el ejemplo de Cuba y Haití, cuyos regímenes no tenían sustento oficial en el ejército. A este grupo hay que sumar a El Salvador, que viviría un golpe militar en 1979, mientras que Ecuador dejaría de ser dictadura aquel año gracias al gobierno de Jaime Roldós, y lo mismo ocurriría en Perú al año siguiente. Como puede verse, para más de la mitad de los países de América Latina la dictadura militar era parte de su realidad y, como mencionó el CELAM, en ella eran comunes la violencia, el abuso del poder y las violaciones a los derechos humanos.

En su segunda parte el Documento se enfocó en los temas doctrinales. El punto contiene el subtema “Función de los teólogos en la Iglesia”. Se afirmó que

los teólogos deriva[ba]n su autoridad específicamente teológica de su competencia y condición científica según el método propio de la “ciencia de la fe”, que mal se podrá ejercitar sin una viva experiencia y praxis de la misma trabajando a partir de la fe y en comunión viva y práctica con la Iglesia.<sup>192</sup>

Como se observa, la postura del CELAM era que los teólogos debían reflexionar con apego a la ortodoxia, pero considerando también la praxis del trabajo, pues no se podía hacer

---

<sup>191</sup> Consejo Episcopal Latinoamericano, *Preparación. Documento de Consulta*, p. 42.

<sup>192</sup> Consejo Episcopal Latinoamericano, *Preparación. Documento de Consulta*, p. 118.

teología lejos de la práctica de la Iglesia y del trabajo pastoral. Es decir que toda teología debía de seguir las tres fuentes: Sagradas Escrituras, tradición y magisterio, incluso la teología de la liberación. Debido a esto los que estaban en contra de esta teología decían que era heterodoxia por no cumplir con las tres fuentes. Según el Documento de Consulta, había una condición necesaria para la reflexión: que la teología realizada en América Latina tuviera en cuenta la fe de la población, y no le creara a los fieles problemas ajenos o cuestiones “aún no suficientemente aclaradas”.<sup>193</sup> Es decir, para el CELAM los teólogos no debían alterar o crear problemas doctrinales que afectaran la fe de la población. Era una aclaración directa e importante para la Teología de la liberación, pues según los obispos sus planteamientos habían afectado muchas veces la fe de los feligreses, e incluso lo habían impulsado a la violencia de las guerrillas. La postura del Documento es clara: los teólogos debían “dedicarse con amor a expresar la Buena Nueva de Cristo con los conceptos de nuestro tiempo y en la lengua de nuestros pueblos latinoamericanos”, sin incitar a la violencia.<sup>194</sup>

Sin embargo, no todo fue rechazo. El CELAM celebró “el surgimiento de una rica reflexión teológica que ofrece rasgos propios y característicos”, pues era una respuesta a la necesidad que tenía América Latina de una teología aplicable a la realidad y circunstancias del continente, y que tenía como objetivo el volverse acción. Celebró la clara perspectiva pastoral de los teólogos, y su profundo interés en la historia como método de trabajo, buscando resolver los problemas concretos de la vida cristiana. Finalmente, sostuvo que el surgimiento de estas teologías era resultado de la preocupación teológica local por integrar la fe a la realidad latinoamericana:

---

<sup>193</sup> Consejo Episcopal Latinoamericano, *Preparación. Documento de Consulta*, p. 119.

<sup>194</sup> Consejo Episcopal Latinoamericano, *Preparación. Documento de Consulta*, p. 120.

Es obvio que, preocupada por encarnarse en la concreta realidad de nuestras poblaciones cristianas, de nuestros problemas y de nuestra historia, la reflexión teológica se esfuerce por integrar a su propio quehacer, la tarea de discernir, en esa misma realidad, los signos de la fe y de la secreta presencia de Dios. Y que, al proceder así quede marcada con un estilo cuyo rasgo más característico es el deseo de arraigar en la propia cultura, en la verdad que nos descubre la práctica del amor cristiano y en el proceso histórico propio de A[mérica] L[atina] y del mundo.<sup>195</sup>

El segundo elemento que interesó a los redactores del Documento fue la reflexión sobre la gran decisión de la Conferencia de Medellín: la opción preferencial por los pobres. El primer paso fue establecer qué entendía el CELAM por “los pobres”. El Documento de Consulta señala que ““pobre” es el hombre que está afectado por situaciones reales de carencia o privación”, pero también era

conveniente darle un sentido más amplio [al término]. Puede designar en sentido económico, a quien carece de bienes materiales, pero también, ampliado este significado, a quien carece de participación en los servicios de la sociedad, de influjo en las decisiones comunes y, por consiguiente, de poder. A quien carece o es débil en cualquier otra dimensión de la existencia: el enfermo, el que está en situación de soledad. etc. Así Pablo VI habla de los “nuevos pobres”, los minusválidos, los inadaptados, los ancianos...” que “en el cambio industrial” y en “las nacientes situaciones de injusticias”, “se van a ver más perjudicados... y menos favorecidos para hacer oír su voz”. En una palabra, “pobres” son los débiles, los faltos de poder, económico, social, político o vital.<sup>196</sup>

---

<sup>195</sup> Consejo Episcopal Latinoamericano, *Preparación. Documento de Consulta*, pp. 120-121.

<sup>196</sup> Consejo Episcopal Latinoamericano, *Preparación. Documento de Consulta*, p. 129.

Se estableció pues que había pobreza no sólo económica, sino social. La pobreza económica es la ausencia o carencia de bienes, ante cuya falta el individuo es incapaz de tener una vida digna que le permita desarrollarse. La pobreza social era la que sufrían todos aquellos que no tenían poder de cualquier tipo. Pablo VI había utilizado el término en estos dos sentidos: los pobres eran quienes sufrían situaciones de escasez o de ausencia de recursos no sólo por la falta de recursos económicos, sino debido a las guerras, la dependencia, el urbanismo y la modernidad, entre otros. Para él, el pobre era no sólo alguien sin dinero, sino quien carecía de poder y sufría los efectos de la desigualdad.<sup>197</sup>

El Documento de Consulta profundizó en la manera en que debía entenderse el término “de pobre”, pues era un concepto “fecundo y complejo”.<sup>198</sup> Según el documento, la pobreza era también una actitud interior, con “una significación más profunda, religiosa y especialmente cristiana”. Esta pobreza es entonces una “actitud espiritual del hombre que, reconociéndose débil e impotente, se abre por la esperanza a la salvación de Dios que todo lo puede.”<sup>199</sup> Es, pues, una pobreza de espíritu donde lo fundamental es la actitud interior del católico: se es pobre porque se acepta que es débil, impotente y sólo con la ayuda de Cristo se puede salir adelante.

El Concilio Vaticano II y la Conferencia de Medellín usaron el término pobre, por lo cual el Documento de Consulta lo vuelve parte de la discusión. Es aquí donde se mezcla el término “pobreza terrenal” con “pobreza de espíritu”. Cristo fue pobre de espíritu y los evangelios promueven esa pobreza. En esta línea, la teología europea promovía incluso la

---

<sup>197</sup> Pablo VI, “Encíclica *Populorum Progressio*.” en vatican.va, consultado el 25 de enero de 2024. Disponible en [https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf\\_pvi\\_enc\\_26031967\\_populorum.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_pvi_enc_26031967_populorum.html)

<sup>198</sup> Consejo Episcopal Latinoamericano, *Preparación. Documento de Consulta*, p. 129.

<sup>199</sup> Consejo Episcopal Latinoamericano, *Preparación. Documento de Consulta*, p. 129.

pobreza terrenal, en buena medida gracias a las condiciones económicas favorables en aquel continente después de la II Guerra Mundial, pues eran sociedades donde la gran mayoría de los habitantes tenían una casa firme, educación básica gratuita y servicios básicos. Sin embargo, estas ideas eran difíciles de aplicar en Latinoamérica, pues la pobreza implicaba muchas veces no comer por días, que los servicios básicos no eran accesibles para una gran cantidad de habitantes, que muchos carecían de una vivienda y que la educación básica no siempre era gratuita. En América Latina la pobreza era estructural, e incluía injusticias, falta de cumplimiento de la ley, niveles cercanos a la esclavitud y una gran desigualdad. Ante esta pobreza el Documento de Consulta menciona que debían cambiarse las estructuras y combatir la injusticia. Se buscaba impulsar una pobreza de espíritu humilde, pero atacar una pobreza terrenal que se vivía a la par de la riqueza de unos cuantos. Son estas discusiones las que desarrolla el Documento de Consulta, buscando incentivar esta discusión en las conferencias nacionales y en los aportes.

La segunda y última sección del marco doctrinal del Documento de Consulta es la reflexión sobre la doctrina social y la definición de las ideologías. En el subtema “Liberación en Cristo y la Liberación temporal” se encuentran los temas de liberación y el debate sobre las ideologías. Los redactores evitaron hablar de teología de la liberación y separaron los conceptos en dos: teología y liberación. Las fuentes más importantes de este apartado son la *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI y la constitución conciliar *Gentium et Spes*, documentos que se utilizan para definir la liberación desde una perspectiva ortodoxa. A partir de la encíclica citada, los redactores apuntaron que la Iglesia asociaba la liberación y la salvación con Jesucristo, dando un sentido más bien espiritual al término.<sup>200</sup> Al mismo tiempo se

---

<sup>200</sup> Pablo VI, “Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi*”, par. 35, en Consejo Episcopal Latinoamericano, *Preparación. Documento de Consulta*, p. 143.

retomó la enseñanza conciliar para no abandonar los problemas temporales de la reflexión eclesial: “aunque hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del Reino, sin embargo, el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al Reino de Dios.”<sup>201</sup> A partir de los nuevos documentos de Roma el CELAM estableció que la liberación temporal ayudaría a que los individuos tuvieran una mejor sociedad, lo cual repercutiría en su salvación espiritual, la más importante de las liberaciones, como de hecho sostenía Pablo VI en su encíclica.<sup>202</sup>

De lo que se concluye que, el Documento de Consulta define la liberación integral como un conjunto de “diversas dimensiones de la existencia humana. En su dimensión temporal, tiende a construir una comunidad económica, donde reine la justicia y una comunidad política donde reine la libertad para todos.”<sup>203</sup> Es decir, este texto buscaba una existencia de los individuos en la tierra vivieran bajo la más posible equidad económica, en un contexto de justicia y libertad para todos. Además, se menciona que la liberación produce la salvación en Jesucristo, y por lo tanto tenía dos sentidos. El primero era la acción del creyente, quien a través de sus actos crea una sociedad de amor con justicia y libertad; esta decisión no sólo lo hace ser un buen católico, sino que le permitirá entrar al Reino de Dios. El segundo sentido es la posibilidad de construir una sociedad libre, equitativa y en convivencia fraternal entre los hombres y Dios. Por ende, por el hecho de ser católico el creyente debía de trabajar por una sociedad libre y justa, contribuyendo así a la liberación.

La Comisión de Redacción desarrolló sus ideas de la liberación cristiana a partir de los documentos ya citados, en la experiencia de Medellín y con base en las necesidades

---

<sup>201</sup> Consejo Episcopal Latinoamericano, *Preparación. Documento de Consulta*, p. 143.

<sup>202</sup> Pablo VI, “Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi*”, par. 31, en Consejo Episcopal Latinoamericano, *Preparación. Documento de Consulta*, p. 143.

<sup>203</sup> Consejo Episcopal Latinoamericano, *Preparación. Documento de Consulta*, p. 143.

latinoamericanas. A partir de estos elementos sostuvieron que para Puebla se planteaba “una liberación que busca[ba] superar la injusticia y el pecado, por la conversión y la reconciliación”, pues sólo a través de la acción por la justicia así se encontraría “la verdadera liberación” y “la originalidad del mensaje cristiano.” Esto fue importante, pues retomaron otro postulado de Pablo VI y de las conclusiones de Medellín: que la liberación sólo tenía sentido si su origen era la evangelización y su fin el Reino de Dios. Esto lo había afirmado el papa al afirmar que “la Iglesia no admit[ía] circunscribir su misión solamente al terreno religioso”, pero al mismo tiempo “rechaza[ba] la sustitución del anuncio del Reino por la proclamación de las liberaciones temporales.”<sup>204</sup> Por consiguiente, la Comisión Redactora planteaba que el objetivo último de la liberación era el Reino de Dios y la salvación en Jesucristo, y la liberación temporal eran sólo un medio para llegar a ellos.

El siguiente punto fue el de la definición de las ideologías. Según el Documento,

la ideología está orientada a la defensa de intereses colectivos que pueden ser o no legítimos; provoca pasiones de solidaridad y de agresividad y, por justificarse, busca valores desde el punto de vista particular de los intereses que defiende. En esto se diferencia de la ética social. Si no reconoce una esfera superior, tiende a absolutizar tales intereses y así se torna en fuente de opresión y discriminaciones.<sup>205</sup>

Como se desprende de la descripción anterior, el CELAM sostenía que la ideología podía llegar a defender grupos o ideas indefendibles, lo cual conducía a la agresividad y a la

---

<sup>204</sup> Consejo Episcopal Latinoamericano, *Preparación. Documento de Consulta*, p. 145.

<sup>205</sup> Consejo Episcopal Latinoamericano, *Preparación. Documento de Consulta*, p. 147.

violencia, que por supuesto eran ajenas a la voluntad de Dios. Por esta razón la Iglesia no aprobaba las ideologías si no estaban apoyadas en la fe, pues:

La fe libera las ideologías de esta perversión, al ser fundamento de principios universales que están por encima de los intereses de grupo. Lo hace por la mediación de una doctrina social que ayuda a discernir lo válido, lo discutible y lo negativo de las ciencias y las ideologías. Estas por sí solas no llegan al misterio íntimo del hombre y, por lo tanto, no pueden determinar la conducta humana, personal y colectiva.<sup>206</sup>

Para el Documento de Consulta era evidente: la ideología necesitaba de la fe para convertirse en cristiana. La ideología puede definirse como un conjunto de ideas fundamentales que orientan y determinan el comportamiento de una persona o de una sociedad. Estas ideas pueden abarcar diversos ámbitos, como la religión, la política, la cultura, entre otros. En este contexto, para la Iglesia Católica resultaba crucial que, en América Latina, la ideología predominante estuviera fundamentada en la fe, con el fin de asegurar la continuidad del catolicismo en la vida de la población. Para las autoridades del CELAM, la implementación de la doctrina social de la Iglesia era una necesidad apremiante en la región, ya que consideraban que solo a través de esta los creyentes podrían comprometerse con un cambio socioeconómico y político. Al terminar el apartado de liberación, los redactores fueron cuidadosos al señalar la diferencia entre teología y doctrina social: “en sentido estricto”, decían, “la teología -ciencia de Dios- es universal, aunque se exprese en el lenguaje de cada cultura.

---

<sup>206</sup> Consejo Episcopal Latinoamericano, *Preparación. Documento de Consulta*, pp. 147-148.

En cambio, la Doctrina Social, por su naturaleza de mediación, debía adaptarse a las realidades de cada región.”<sup>207</sup>

En esta discusión los redactores del Documento de Consulta se ocuparon de tres conceptos muy importantes: ideología, teología y doctrina social. La ideología es el conjunto de ideas que se ponen en práctica para buscar los intereses colectivos de la mayoría; sin embargo, había que tener presente que algunos intereses no siempre eran lo mejor para todos o para la minoría, dañando a los que no integraban la mayoría. Por su parte, la teología es distinta a la ideología porque es el estudio de Dios a través de los Evangelios, el magisterio y la tradición. La teología, además, no buscaba la acción, sino que servía para entender la realidad. Por último, la Doctrina social era la práctica de esta teología en la realidad social, aplicada en ámbitos y espacios concretos a partir del magisterio pontificio iniciado por León XIII, y era además la encargada de poner en práctica la teología en la vida diaria.

El Documento de Consulta argumentó la importancia de la Doctrina Social de la Iglesia sobre las ideologías en pugna: el liberalismo, el socialismo y el marxismo. Primero, lo hizo reconstruyendo el lugar que cada una de ellas había tenido en la historia y el pensamiento de la región. El primer caso que abordaron fue el del liberalismo, presente en Latinoamérica desde principios del siglo XIX. El Documento de Consulta menciona que gracias a esta ideología se difundieron “valores de libertad política de gran relevancia: las primeras declaraciones de derechos humanos surgieron de ella y la palabra “libertad” recoge todavía algunos de sus ecos.”<sup>208</sup> El liberalismo fue visto como una opción que permitió la libertad en el nivel político y económico. Sin embargo, esta ideología estaba

---

<sup>207</sup> Consejo Episcopal Latinoamericano, *Preparación. Documento de Consulta*, p. 148.

<sup>208</sup> Consejo Episcopal Latinoamericano, *Preparación. Documento de Consulta*, p. 149.

inspirada por los intereses de una clase social, la burguesía, [y] aplica el principio de libertad con graves contradicciones. Hace de la propiedad un derecho absoluto. Difícilmente acepta una legislación social, el derecho sindical, la intervención de los poderes públicos en la economía. Su motor fundamental es el lucro. Rompe lazos con el trabajador, trata de someterlo a la ley de la competencia que reduce su salario en función de la ganancia; lo ha generado la pauperización del proletariado.<sup>209</sup>

Respecto a América Latina, la aplicación del capitalismo había creado desigualdad, injusticia y pobreza, pues “con el pretexto de un desarrollo económico más rápido se postergan las necesidades de las mayorías. Además, hay necesidad de apoyarse en regímenes autoritarios para imponer medidas que el pueblo libremente no aceptaría.”<sup>210</sup> En los años setenta el liberalismo no era una opción para la mayoría; sin embargo, la minoría estaba consiguiendo reforzar su poder económico y político. A pesar de ello, esta ideología se promovió con la promesa de una mejoría común, si bien en realidad causó más desigualdad y reforzó las estructuras de desigualdad y pobreza. Se debe de tomar en cuenta que la diferencia entre el liberalismo y el marxismo es que el primero no tenía un discurso en contra de la Iglesia católica, mientras que el segundo sí era abiertamente anticlerical e incluso antirreligioso.

La segunda ideología que se menciona es el socialismo. Aunque el Documento de Consulta es consciente de que hay una gran variedad de versiones, en conjunto lo consideraron un “humanismo” mal entendido, pues “en la práctica se traduce en una concentración totalitaria del poder del Estado.”<sup>211</sup> Si bien era admirable la búsqueda de una distribución equitativa de bienes y servicios si esta beneficiaba al pobre, el socialismo sólo podría ser promovido si respetaba la libertad y promovía los derechos humanos, asegurando

---

<sup>209</sup> Consejo Episcopal Latinoamericano, *Preparación. Documento de Consulta*, p. 149.

<sup>210</sup> Consejo Episcopal Latinoamericano, *Preparación. Documento de Consulta*, p. 149.

<sup>211</sup> Consejo Episcopal Latinoamericano, *Preparación. Documento de Consulta*, p. 151.

una convivencia fraterna y realmente democrática, con adecuados canales de participación; que promueva la multiplicidad de empresas autónomas comunitarias, orientadas hacia el bien común y reguladas según las necesidades de los más necesitados [pues sólo así] no habría contradicciones entre tales tipos de socialismo y el cristianismo<sup>212</sup>.

Para el CELAM el socialismo sólo tendría sentido si era humanista, promovía derechos y promovía una buena economía. Desde sus fundamentos y conceptos, el socialismo era una opción que muchos creyeron factible para resolver la situación de pobreza que vivía Latinoamérica debido a su repartición de bienes. A pesar de esto la Iglesia cuestionaba que el poder totalitario fuera justo, pues para mantener este totalitarismo se perderían los derechos humanos y la libertad. También se debe tener en cuenta que muchas corrientes socialistas eran abiertamente hostiles a la Iglesia Católica.

Por último, el Documento de Consulta hace una reflexión sobre el marxismo, al cual considera incompatible con la postura de la Iglesia. Si bien la Iglesia estaba de acuerdo con que la desigualdad era generada por “la explotación del trabajo por el capital y por el dominio del hombre sobre el mercado”, ahí acababan las coincidencias.<sup>213</sup> Los redactores y las autoridades del CELAM rechazaban que la clase social condicionara “-incluso en forma inconsciente- los juicios y las conductas”, o que la conciencia del hombre estuviera determinada por “su existencia social” o por la “conciencia del conflicto que surge en las relaciones de producción” entre propietarios del capital y sus asalariados.<sup>214</sup> Desde la

---

<sup>212</sup> Consejo Episcopal Latinoamericano, *Preparación. Documento de Consulta*, p. 151.

<sup>213</sup> Consejo Episcopal Latinoamericano, *Preparación. Documento de Consulta*, pp. 151-152.

<sup>214</sup> Consejo Episcopal Latinoamericano, *Preparación. Documento de Consulta*, p. 152.

perspectiva de la Iglesia, pensar así era eliminar toda presencia de Dios en la conciencia y en el individuo, lo cual era inaceptable. La Iglesia tampoco podía aceptar la abolición del mercado y la empresa y la consiguiente “colectivización radical de todos los bienes de producción”, pues esta propuesta sólo conducía a la dictadura, eliminaba la libertad y concentraba el poder en unos cuantos.<sup>215</sup> La Iglesia no podía aceptar del marxismo

que el derecho y la verdad sean definidos por la eficacia en la lucha de clases y en la dictadura del proletariado. Este desplazamiento de criterios, de la justicia y de la verdad es lo que más hiera la conciencia del cristiano e imposibilita la colaboración con los marxistas en una acción a largo plazo. En efecto, el espíritu de Cristo, espíritu de amor, define normas de justicia y de libertad que están por encima de toda eficacia en la lucha y el ejercicio del poder.<sup>216</sup>

Para cerrar, el diálogo entre marxismo y cristianismo era imposible porque el materialismo dialectico destruía “radicalmente el vínculo que da a la convivencia humana su consistencia y su armonía”, es decir, el vínculo del hombre con Dios.<sup>217</sup> Esta lectura de la realidad era incompatible con la postura de la Iglesia, cerrando toda posibilidad de diálogo con el marxismo. Como ocurría con el liberalismo y el socialismo, esta ideología terminaba en una “idolatría” que fomentaba en la práctica o en la teoría un modo de materialismo y cierta forma de ateísmo, concentrándose además en lo económico y olvidando la relación con Dios.<sup>218</sup>

---

<sup>215</sup> Consejo Episcopal Latinoamericano, *Preparación. Documento de Consulta*, p. 151.

<sup>216</sup> Consejo Episcopal Latinoamericano, *Preparación. Documento de Consulta*, p. 152.

<sup>217</sup> Consejo Episcopal Latinoamericano, *Preparación. Documento de Consulta*, p. 153.

<sup>218</sup> Consejo Episcopal Latinoamericano, *Preparación. Documento de Consulta*, p. 153.

El marxismo fue el mayor condenado por sus principios, pues se insistió en que buscaba erradicar la idea de Dios y a la Iglesia Católica. La experiencia que se tenía en la Unión Soviética sobre la nula tolerancia a la fe católica preocupaba a los obispos de Latinoamérica. Es por esto que se rechazó cualquier contacto o aceptación de esta ideología. Si bien el liberalismo había producido injusticia y pobreza, el marxismo eliminaría la fe de la población, el mercado, la libertad, los derechos humanos y crearía un grupo pequeño en el poder, por lo cual al final crearía una mayor desigualdad, pobreza y nula existencia de los derechos humanos en Latinoamérica.

En este apartado el Documento de Consulta también se ocupó de la Doctrina de la Seguridad Nacional. Como ya hemos mencionado, ésta surgió como un soporte ideológico a los regímenes militares en América Latina, ante la falta de Estados nacionales fuertes y legítimos, que fueran capaces de garantizar un buen manejo económico y la seguridad de los habitantes de la región, según el Documento de Consulta. Para el CELAM, la Seguridad Militar podía ser considerada una ideología porque partía del principio de que “la ciencia militar era capaz de dar los principios básicos para la organización del Estado” y era al mismo tiempo capaz de luchar contra el enemigo externo llamado “marxismo internacional.”<sup>219</sup> El gran problema de esta filosofía era que al aplicarla se eliminaban libertades y derechos en el nombre de la seguridad de la nación, produciendo un uso desmedido de la violencia, la tortura y las violaciones a los derechos humanos. Para la Comisión de Redacción, el gran peligro que la Seguridad Nacional planteaba al ámbito religioso era el hecho de que podía querer utilizar a la Iglesia a su favor, o incluso buscar “la limitación de la libertad pastoral de la Iglesia.”<sup>220</sup> El problema era apremiante, pues la seguridad nacional dominaba de alguna u

---

<sup>219</sup> Consejo Episcopal Latinoamericano, *Preparación. Documento de Consulta*, p. 154.

<sup>220</sup> Consejo Episcopal Latinoamericano, *Preparación. Documento de Consulta*, p. 155.

otra manera en la mayoría de los países pertenecientes al CELAM. Aunque no era una ideología como tal que pudieran practicar todas las personas, la seguridad nacional sostenía el uso de la fuerza y de la violencia para crear una nación controlada, sin libertades ni derechos humanos, siempre con la excusa de que era por el bien de la mayoría. Aparte de promover el liberalismo, existía una dictadura militar en algunos países y en otros un grupo de militares detentaban el poder. La Seguridad Nacional no tenían dentro de sus principios eliminar o ir contra la Iglesia Católica; sin embargo, los obispos temían que la Iglesia fuera utilizada para controlar a la población. Desde mi perspectiva, esta opción unía el totalitarismo con el socialismo, la desigualdad del liberalismo con el capitalismo y la eliminación de derechos humanos del marxismo. Desafortunadamente, la mayoría de los países de Latinoamérica vivió bajo estos principios en la década de 1960 y 1970.

El cierre del documento puede considerarse como una respuesta de la Iglesia católica latinoamericana a la complejidad ideológica de su tiempo. Frente al marxismo, al socialismo, al liberalismo y a la seguridad nacional la jerarquía católica promovía la Doctrina Social de la Iglesia. Sólo ella tenía como objetivo la mediación “con su concepción de la persona, del Estado, del bien común y de los grandes criterios y mecanismos sociales, económicos, políticos”. Según el Documento de Consulta, la Doctrina Social “no acepta que la voluntad del Estado sustituya al pueblo [y] afirma que el Estado no tiene sentido sino como servicio al pueblo.”<sup>221</sup> Era un compromiso “con los pobres, una auténtica liberación en el campo social, económico y político que ha[cía] nacer la nueva convivencia”, pues a partir de ella los pobres podían “aportar a la construcción de la nueva sociedad”, pues ellos lucharían contra la injusticia que sufrían, y eran quienes más anhelaban el respeto a los derechos humanos.<sup>222</sup>

---

<sup>221</sup> Consejo Episcopal Latinoamericano, *Preparación. Documento de Consulta*, p. 155.

<sup>222</sup> Consejo Episcopal Latinoamericano, *Preparación. Documento de Consulta*, p. 163.

Para los redactores del Documento de Consulta, ninguna de las ideologías que se desarrollaban en el mundo eran útiles u opcionales para América Latina. Todas buscaban el poder, terminaban afectando los derechos humanos y produciendo pobreza de algún modo. Por esto se promovió la Doctrina social: no como una ideología, sino como una opción para erradicar las estructuras de desigualdad y pobreza. Es por esto que se rechazó cualquier relación con las ideologías. En la década de 1970, todas las ideologías habían sido aplicadas o seguían aplicándose en algún país del mundo, y se conocía su relación con la Iglesia Católica. Fue en este contexto histórico cuando algunos miembros de la jerarquía eclesiástica y del clero consideraban que, mediante el diálogo o incluso la lucha, se podía optar entre la ideología marxista o el capitalismo liberal, para luego implementar la elección en América Latina. Era, sin duda, un momento de esperanza.

El Documento de Consulta fue la unión de las preocupaciones y dudas que tenían la mayoría de las conferencias nacionales sobre pastoral y teología. En este documento se realizó una historia de Latinoamérica, de su evangelización y de sus distintos cambios de gobierno. También se desarrolló una sección doctrinal que se enfocó en Cristo y la evangelización; esta sección tuvo como prioridad fomentar la cristología y la evangelización en los distintos sectores de la población. Este apartado es el más amplio, pues desarrolla varios términos en discusión: teología, doctrina social, liberación, pecado, ideología, marxismo, cultura, desacralización, entre otros. En estos temas se buscó acercarse a las referencias bíblicas y dar luego una explicación teológica. La última parte del Documento es la doctrinal. En ella se busca evangelizar los distintos aspectos de la vida de las personas. Este documento fue hecho para que las conferencias nacionales de América Latina lo discutieran, lo cuestionaran y propusieran mejoras a él. Fue, además, la primera propuesta

que se da para encontrar los temas de mayor importancia para todas las conferencias y para el CELAM y llegar con estos temas a la III Conferencia Episcopal de Latinoamérica.

#### **2.4. Aportes al Documento de Consulta durante el primer semestre de 1978**

El Documento de Consulta fue enviado a las conferencias episcopales de América Latina para su estudio y análisis. Cada una de ellas se comprometió a su vez a enviar sus comentarios al CELAM lo más pronto posible, y éstos fueron llegando a lo largo del primer semestre de 1978. Una vez reunidos, se empastaron en un volumen que se envió a quienes serían los asistentes de la III Conferencia, para que se prepararan para las discusiones que tendrían lugar en Puebla. En este apartado vamos a reconstruir los comentarios que cada conferencia episcopal realizó al Documento de Consulta, pues refleja las discusiones que se tenían en cada país en torno a los problemas sociales del momento. Por el interés de esta investigación daremos prioridad a las discusiones sobre la teología de la liberación, el debate sobre la importancia de la pastoral y la evangelización en el continente y a las diversas opiniones sobre el impacto que habían tenido las ideologías en los distintos países de la región.

Antes de entrar en materia, hay que llamar la atención sobre la manera de preparar los comentarios al Documento de Consulta, pues el mecanismo de trabajo fue diferente de país en país. En Colombia las discusiones se turnaron al Consejo Nacional de Laicos; en Paraguay el Documento de Consulta se discutió con los presbiterios diocesanos, la federación de religiosos de aquel país y el equipo nacional de laicos y misioneros en un proceso de varias semanas; en Brasil la discusión se dio entre los obispos en la propia Conferencia diocesana y en Panamá los obispos se reunieron con expertos y consultores durante tres días para estudiar el Documento, y al final se pidió una opinión personal de cada mitrado. Gracias a

estas maneras de trabajar tan diversas es que encontramos múltiples enfoques a los problemas que se planteaba la Iglesia latinoamericana en 1978.

Influidos por los amplios debates sobre la teología de la liberación desde la reunión de Medellín, el tema subyace a las discusiones de casi todas las Conferencias Episcopales, pero no siempre se expresó abiertamente. Un primer elemento para detectar la pluralidad de posturas sobre la teología de la liberación es la manera en que cada país enfocó el problema de esta teología y cómo planteó al CELAM que se abordara en la Conferencia de Puebla. Los únicos países que plantearon un abierto apoyo a la teología de la liberación fueron Venezuela, Guatemala y en menor medida El Salvador. Para Venezuela, ésta tenía “sentido y era positiva para América Latina”, pues era un planteamiento continental que recuperaba las grandes preocupaciones enunciadas por Pablo VI en la ya muchas veces citada encíclica *Evangelii Nuntiandi*.<sup>223</sup> Por su parte, la Conferencia Episcopal de Guatemala sostuvo que la teología de la liberación era un logro importante del continente, y por ello mismo debía dársele un papel central en la Conferencia de Puebla. En concretos, los obispos de aquel país sostuvieron que Guatemala había conseguido transmitir un mensaje evangélico y liberador, ampliando y poniendo en práctica las preocupaciones pastorales de Pablo VI. Por último, los obispos de El Salvador sostuvieron que ante la situación de violencia y pobreza que vivía el país y la región, era necesario impulsar una “sana teología de la liberación”, entendiendo ésta como el proceso por el cual se evitaba la influencia nociva del marxismo y se promovía el mensaje evangélico. Sólo el país más próspero de la región como Venezuela y dos países centroamericanos que vivían contextos locales de guerra civil encontraron en la teología de la liberación una respuesta cristiana al problema social del momento. Es relevante señalar

---

<sup>223</sup> III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Aportes de las Conferencias Episcopales*, Libro Auxiliar 3, Bogotá, CELAM, 1978, p. 662. “Venezuela”.

que para los obispos la teología de la liberación no era una rama de la teología afectada por la ideología, sino una aplicación local de la preocupación social del papa Pablo VI.

Dos países expresaron opiniones favorables a la idea del Cristo liberador, un aspecto cristológico fundamental de la teología de la liberación: Bolivia y Ecuador. Para los obispos de la Conferencia Episcopal boliviana, la “situación de pecado y violencia” que vivía América Latina “clama[ba] SALVACIÓN [sic] y la presencia de Cristo Liberador”. Y fue más allá: “la Iglesia tiene el deber de ayudar a que nazca esta liberación, de dar testimonio de la misma, de hacer que sea total. Todo esto no es extraño a la evangelización.”<sup>224</sup> Enfatizaron la preocupación por hacer esto especialmente visible entre los pueblos indígenas, que habían sufrido por siglos exclusión y violencia. Por su parte, la conferencia episcopal del Ecuador sostuvo que una tarea pastoral por atender era mostrar la figura del Cristo liberador, sobre todo porque ante situaciones de injusticia y pobreza la Iglesia católica debía levantar la voz y denunciar los abusos para lograr una liberación tanto temporal como en Cristo, siempre y cuando este trabajo se realizara en el marco de la ortodoxia.<sup>225</sup> El episcopado guatemalteco también insistió en que se hablara de “un Cristo liberador, vivo, presente en la historia.”<sup>226</sup> En un tono más moderado, los obispos de Panamá afirmaron que debido a la violencia, injusticia y pobreza, la Iglesia debía convertirse en “voz de los pobres y de los que no tiene voz.”<sup>227</sup> Es de llamar la atención el interés que presentaron los obispos por reforzar la figura de Cristo y unirla con la liberación de los pobres, postulado básico de los teólogos latinoamericanos. En buena medida, esto se explica por la gran importancia que la población indígena tenía entonces, como ahora, en estos dos países andinos y en la misma Guatemala.

---

<sup>224</sup> Pablo VI, “Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi*”, par. 30, citado en III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Aportes*, p. 44. “Bolivia”.

<sup>225</sup> III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Aportes*, p. 639. “Ecuador”.

<sup>226</sup> III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Aportes*, p. 980. “Guatemala”.

<sup>227</sup> III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Aportes*, p. 935. “Panamá”.

Otro grupo de países evitó pronunciarse con respecto a la teología de la liberación, pidiendo solamente que la Conferencia de Puebla que se pronunciara acerca de su validez y ortodoxia. Si bien reconocen su existencia e incluso están dispuestos a considerarla una propuesta valiosa, los episcopados de estos países muestran dudas respecto a la pureza doctrinal de la teología de la liberación. Los dos ejemplos más importantes fueron México y Brasil. En el caso mexicano se argumentó que la teología de la liberación era una suma de varias posturas, y que lo que debía discutirse en Puebla era su pertinencia científica. Para los obispos mexicanos había dos clases de liberación: la temporal y la cristiana, que era la única que podía considerarse integrar. Argumentaban que la liberación puramente humana era inmanente, se centraba en el hombre y no tomaba en cuenta a Dios; por su parte, la liberación cristiana o “evangélica” era la obra salvífica de Cristo (liberación del pecado y de todas sus consecuencias).<sup>228</sup> Con base en ello sostuvieron que “a liberación e[ra] primordialmente liberación del pecado (dimensión teológica), liberación de la muerte (dimensión escatológica), liberación de todas las estructuras injustas (dimensión temporal)”.<sup>229</sup>

La Conferencia Episcopal de Brasil reconoció que se estaba desarrollando “un pensamiento teológico latinoamericano original, gracias al esfuerzo de nuevos teólogos que hacen teología a partir de las realidades, preocupados por la justicia social y la Iglesia de base”, pero al mismo tiempo expresaban su preocupación por que varios teólogos utilizaban conceptos marxistas para desarrollar sus argumentos.<sup>230</sup> Lo preocupante no era sólo el contacto mismo con el marxismo, sino que este tipo de planteamientos generaban “desacuerdos internos en la Iglesia por parte del clero y las élites intelectuales”, produciendo

---

<sup>228</sup> III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Aportes*, p. 391. “México”.

<sup>229</sup> III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Aportes*, p. 392. “México”.

<sup>230</sup> III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Aportes*, p. 15. “Brasil”.

una ruptura entre jerarquía, clero y laicos.<sup>231</sup> La recomendación de los obispos brasileños era discutir el lugar que debía tener la teología de la liberación para fijar la posición social de la Iglesia en América Latina, y definir si era posible o no utilizar postulados marxistas para la reflexión teológica. Los ejemplos de México y Brasil demuestran que los episcopados de los países con mayor número de católicos en América Latina prefirieron no fijar una postura definitiva sobre la teología de la liberación, a pesar de que sí plantearon serias dudas acerca de su ortodoxia y de su contacto con el marxismo. Esta posición se debió a la pluralidad de estos episcopados. Si bien la mayoría de los obispos de ambos países mantenían una línea de moderación, había ya obispos asumiendo como válidos y necesarios los postulados de la teología de la liberación, como Samuel Ruiz en Chiapas o Helder Câmara en Olinda y Recife.

La tercera postura de las conferencias episcopales sobre la teología de la liberación fue el abierto rechazo. Así ocurrió con Argentina y sobre todo Colombia. En el primero de los casos, los obispos piden que al atender la problemática social la Iglesia se atenga a los planteamientos de la Doctrina Social, pues ella es “una mediación entre la fe y el campo social.”<sup>232</sup> Así como habían hecho episcopados más moderados, los obispos argentinos solicitaron que la Conferencia de Puebla definiera la relación entre teología, doctrina social e ideología, de modo que se evitara cualquier confusión pastoral. Algo muy similar ocurre con el caso colombiano. Si bien los mitrados de aquel país recuperaron a Gustavo Gutiérrez y su postura de construir una Iglesia “construida desde abajo desde el pobre, desde las clases explotadas, las razas marginadas, las culturas despreciadas”, apostaban más por lo que llamaron una Iglesia popular y no por una Iglesia de la liberación.<sup>233</sup> En todo caso, más que

---

<sup>231</sup> III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Aportes*, p. 12. “Brasil”.

<sup>232</sup> III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Aportes*, p. 706. “Argentina”.

<sup>233</sup> Gustavo Gutiérrez, “Revelación y anuncio de Dios en la Historia Pastoral Popular”, citado en III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Aportes*, p. 222. “Colombia”.

hablar de una liberación temporal debía hablarse de la liberación del evangelio, en el magisterio y desde la tradición. Esta postura mostraba un rechazo a cualquier punto de vista que apoyara los postulados de la teología de la liberación.

En resumen, se establecieron tres posturas sobre la teología de la liberación: una de abierto apoyo, otra de moderación y una de rechazo. Cada conferencia opinó desde su experiencia, pero también estaban influidos por sus contextos nacionales. Las posturas más abiertas eran de conferencias donde la situación de pobreza era más fuerte como Guatemala, mientras que conferencias con dictadura y gobiernos de Seguridad Nacional como Argentina promovieron un rechazo por miedo hacia la represión a la Iglesia. Aun cuando los obispos estaban en la misma región y en el mismo continente también tenían diferencias. Es por esta situación que algunos promovieron la teología de la liberación como una opción que ayudaría a su pueblo; en otros casos, ya estaba siendo aplicada y se necesitaba la aprobación de la mitra. Por otro lado, en países que tenían un poder político más rígido se preocupaban por el resultado que tendría aplicar la teología de la liberación y si lo permitiría el régimen político. También existían países en donde sus conferencias nacionales tenían opiniones divididas sobre apoyar o rechazar la teología, por lo cual optaron por presentar una opinión neutra y esperar la decisión del papa y del CELAM.

El otro aspecto que abrió una gran variedad de posturas entre los obispos mexicanos fue el tema de las ideologías y la relación que el pensamiento cristiano debía tener con ellas. De nueva cuenta, las posiciones variaron entre un gran entusiasmo al diálogo de la teología con las ciencias sociales y el marxismo, una crítica a las ideologías de izquierda y al capitalismo, y un repudio casi total a dialogar con cualquier ideología ajena a la Iglesia católica. El caso más revelador es el de Haití, cuyos obispos se manifestaron abiertamente a favor del diálogo con el marxismo. Según sus propias palabras,

quizás los marxistas redescubrirán el sentido de lo espiritual, el día en que se logre la emancipación económica y política. El sentido profundo del marxismo habrá sido entonces determinar esta situación brutal que hace demasiado difícil, si no imposible, que las masas humanas proletarizadas confiesen a Dios.”<sup>234</sup>

Como puede verse, si bien la postura de los ordinarios de Haití señalaba la ausencia del factor religioso en el pensamiento marxista y en ese sentido denunciaban que el marxismo necesita de Dios, también se mostraban abiertos a un diálogo con el marxismo, al igualar los fines históricos del cristianismo con él y al apuntar que la desigualdad social era el elemento fundamental que alejaba al hombre de Dios. En menor medida, también la postura de los obispos paraguayos fue de dialogar con el marxismo “con apertura”.<sup>235</sup>

En un punto intermedio se ubicaron las posturas de países como México, Panamá y Uruguay. En estos países, el debate sobre las ideologías significó más bien una crítica al capitalismo y al socialismo. Así, por ejemplo, la opinión de los obispos de México es la misma que la de los redactores del Documento de Consulta: para ellos, tanto la ideología marxista como la ideología capitalista intentaban sustituir la fe, eran superficiales, buscaban la satisfacción rápida del individuo, eran agresivas y no producían justicia, no eliminaban la violencia y tampoco producían riqueza para todos, causando una gran desigualdad social. Por ello el episcopado mexicano promovía la Doctrina social como guía en la búsqueda de una liberación integral, encontrando así puntos de vista comunes con los obispos de Argentina.<sup>236</sup>

En el mismo sentido, los obispos de Panamá sostuvieron que la Iglesia debía “criticar las

---

<sup>234</sup> III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Aportes*, p. 1019. “Haití”.

<sup>235</sup> III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Aportes*, p. 742. “Paraguay”.

<sup>236</sup> III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Aportes*, p. 392. “México”.

diversas ideologías y sistemas, por ejemplo, marxismo, capitalismo y todas las alternativas diversas que se presenten”, haciéndolo siempre de manera ecuánime y evitando asumir cualquiera de estas ideologías como una solución a los problemas sociales.<sup>237</sup>

Para los obispos uruguayos, por su parte, la ideología era importante para la labor social del hombre, pero no había que olvidar que el fin último de las ideologías era un asunto de liberación, el cual tenía un trasfondo religioso que no podía obviarse. La Conferencia Uruguayana sostuvo que la liberación y la promoción humana sólo podían hacerse desde el amor, pues si bien la justicia y la libertad eran cuestiones sociales, se transformaban en participación activa en la expiación cristiana en base al principio de la “sola Gratia” que lleva a Dios a ofrecer a su Hijo, que en la carne humana hasta la Cruz realiza una libertad humana que responde plenamente a las exigencias del Reino de Dios.”<sup>238</sup> La sociedad justa y sin violencia sólo podría surgir de la conversión religiosa y del trabajo por una sociedad “más cristiana”.<sup>239</sup> Algo similar ocurrió con la postura de los obispos chilenos. Para ellos, el capitalismo y el “socialismo marxista” eran ideologías que se intentaban imponer en América Latina como si fueran las únicas opciones, y si bien ambas tenían aspectos positivos y negativos, “el magisterio eclesial ha denunciado sus abusos o errores, en diversos documentos, como contrarios a la visión cristiana del hombre y la sociedad, y Medellín los ha rechazado como caminos de liberación para América Latina.”<sup>240</sup> Este grupo de obispos evitaban discutir el problema de las ideologías y asumieron una posición similar a la del CELAM: sólo el camino cristiano era posible, pues tanto el capitalismo como el socialismo eran condenables por materialistas y alejados de Dios.

---

<sup>237</sup> III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Aportes*, p. 935. “Panamá”.

<sup>238</sup> III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Aportes*, p. 803. “Uruguay”.

<sup>239</sup> III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Aportes*, p. 803. “Uruguay”.

<sup>240</sup> III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Aportes*, p. 508. “Chile”.

El rechazo a cualquier diálogo del cristianismo con las ideologías se expresó por varias conferencias episcopales, y tomó forma como un total repudio al marxismo. Una vez más, el ejemplo de Colombia es paradigmático. Para los obispos de aquel país era “inaceptable la adopción del análisis marxista para colocarlo como núcleo central en la reflexión doctrinal y en la práctica pastoral.”<sup>241</sup> Es muy claro el rechazo absoluto al marxismo en cualquier modalidad. Explica este rechazo al mencionar que “si son protuberantes y graves las fallas de la metodología marxista en el mero campo socio-económico, con cuánta mayor razón lo son cuando se aplica a la realidad eclesial que por su naturaleza trasciende las categorías corrientes de la comunidad humana.”<sup>242</sup> Los obispos fortalecieron su postura, además, al utilizar las palabras del Papa Pablo VI:

sí a través del marxismo, tal como es concretamente vivido, pueden distinguirse estos diversos aspectos (de los cuales había hablado antes) los interrogantes que ellos plantean a los cristianos para la reflexión y para la acción, sería ilusorio y peligroso el llegar a olvidar el lazo íntimo que los une radicalmente, el aceptar los elementos del análisis marxista sin reconocer sus relaciones con la ideología, el entrar en la práctica de la lucha de clases de su interpretación marxista dejando de percibir el tipo de sociedad totalitaria y violenta a la que conduce este proceso.<sup>243</sup>

El otro gran ejemplo de rechazo al marxismo es la postura del episcopado peruano. Según su postura, el marxismo había estado presente en el Perú produciendo corrientes políticas

---

<sup>241</sup> III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Aportes*, p. 231. “Colombia”.

<sup>242</sup> III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Aportes*, p. 231. “Colombia”.

<sup>243</sup> Pablo VI, “Carta Apostólica Octogesima Adveniens”, par. 30, citado en III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Aportes*, p. 232. “Bolivia”.

moderadas, pero al mismo tiempo había creado posturas radicales, especialmente en las universidades y los sindicatos. En estos espacios el marxismo era visto con entusiasmo, pues se le consideraba una alternativa del capitalismo; sin embargo, la mayoría del pueblo peruano no aceptaba este pensamiento, a pesar de querer un cambio en la situación social. La combinación era preocupante, porque estaba llevando a algunos grupos radicales a la violencia de la guerrilla, y la violencia no tenía cabida en el pensamiento cristiano.<sup>244</sup>

Como se mencionó ya, el capitalismo era la ideología bajo la cual habían vivido los países de Latinoamérica, y había creado una gran desigualdad y pobreza. Ante esta situación los obispos buscaron opciones alternativas, como el socialismo y el marxismo. Dependiendo de su situación nacional, los integrantes de las conferencias emitieron opiniones diversas sobre estas ideologías. Países como Paraguay apoyaban el marxismo, mientras que Perú defendía el capitalismo. Por su parte, países como México que tenían una igualdad de opiniones, y optaron presentar una postura intermedia esperando que en Puebla se hiciera la elección definitiva. En suma, se dieron opiniones donde se rechazaba rotundamente cualquier ideología, en otras se aceptaba un marxismo mezclado con fe, y en otras se tenía la duda y se esperaba que Puebla resolviera el debate.

La preocupación por la violencia también se expresó en un tema ya expresado como ideología por el Documento de Consulta y del que se ocuparon varias conferencias episcopales: el problema de la seguridad nacional. De manera evidente, fue un problema que preocupó sobre todo a los obispos que vivían bajo dictaduras. Los mitrados de Argentina, por ejemplo, denunciaron que vivían en una sociedad de regímenes militares que impedía el crecimiento del país y hacía imposible erradicar la violencia.<sup>245</sup> Para los obispos de El

---

<sup>244</sup> III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Aportes*, p. 1166. “Perú”.

<sup>245</sup> III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Aportes*, p. 711. “Argentina”.

Salvador “la ideología de la seguridad nacional” era preocupante, pues sólo “defiende los intereses de los grupos dominantes nacionales y extranjeros,” además de que “crea[ba] tensiones entre la Iglesia y el estado.”<sup>246</sup> Los salvadoreños fueron los únicos que pidieron que se discutiera el problema de la seguridad nacional en la Conferencia de Puebla.

La seguridad nacional también era una gran preocupación del episcopado chileno. Para ellos la temática tenía un lugar importante, al grado de considerarla una “tercera ideología inspirada en diversos regímenes militares”. Según su descripción, esta ideología utilizaba al marxismo como enemigo para que en defensa de ella se utilicen las armas “y medios que aquel emplea, y que la Iglesia ha declarado atentatorias contra la moral cristiana.”<sup>247</sup> Como es evidente, el problema era especialmente importante en Chile, pues la doctrina de la seguridad nacional era una de las bases que legitimaba el régimen de Augusto Pinochet Ugarte desde 1973. La doctrina o ideología de la seguridad nacional era usada por los gobiernos para controlar las ideas y acciones de las personas bajo el pretexto de que así se evitaría la entrada del marxismo y la destrucción del orden social. Era una justificación para controlar a la población, seguir reproduciendo las estructuras de desigualdad y una advertencia para la Iglesia, de modo que tuviera cuidado con lo que promovía para que no llegara a ser un enemigo interno del país.

Si en general las conferencias episcopales se mostraban críticas de las ideologías y de sus puntos de contacto con el cristianismo, ¿cuál era la solución que planteaban al CELAM para que la Iglesia actuara en las sociedades nacionales y, por lo tanto, ¿qué esperaban poder discutir en la Conferencia de Puebla? La respuesta casi unánime fue el impulso a la evangelización. En esta lectura hubo dos grandes posturas: la de los mitrados colombianos y

---

<sup>246</sup> III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Aportes*, p. 965. “El Salvador”.

<sup>247</sup> III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Aportes*, p. 508. “Chile”.

la del resto de los obispos de Latinoamérica. La postura colombiana se planteó como un camino pastoral que debía impulsar la promoción humana, buscando mejorar las condiciones humanas de los individuos en nombre de Cristo, por medio de la Evangelización integral que promueve una persona que tenga fe, y un compromiso a mejorar su comunidad.<sup>248</sup> Si bien podía tener un impacto en la vida terrenal, su fin era más bien religioso: la evangelización debía buscar “la conversión amorosa de la vida hacia Dios nuestro Padre, [un] rechazo radical del pecado que atenta contra Dios y contra el hermano, [una] apertura sincera al amor y acogida a todos los hombres, [pues era una] realidad que nace de la radicalidad del amor, de la esperanza y de la fe.”<sup>249</sup> Para los colombianos, en definitiva, el compromiso social de los católicos no era la ideología, sino únicamente la fe.<sup>250</sup>

Frente a esta postura ajena prácticamente a la problemática social se planteó la “evangelización liberadora”, defendida por la mayoría de las conferencias episcopales del continente. En conjunto, esta liberación era una liberación espiritual pero también temporal, ligada a la mejoría de las condiciones de vida de los fieles de América Latina. Así, por ejemplo, los brasileños la definían como una evangelización “transformadora del mundo en el que vive y se realiza la persona humana”. Si bien su difusión era un trabajo del clero, su aplicación y ejercicio era propio de los seculares, pues eran los laicos quienes vivían en un mundo “contaminado por el pecado”.<sup>251</sup> En la misma línea, los obispos de Venezuela creían que la evangelización era en sí misma una liberación, por lo cual era necesario que la Iglesia luchara contra la injusticia social e impulsara una liberación cristiana que proclamara la vida desde un ángulo espiritual y cristiano. Esto no significaba “la no reducción del Evangelio o

---

<sup>248</sup> III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Aportes*, p. 208. “Colombia”.

<sup>249</sup> III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Aportes*, p. 209. “Colombia”.

<sup>250</sup> Pierre Bigo, “La Iglesia y el Tercer Mundo” citado en III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Aportes*, p. 135. “Colombia”.

<sup>251</sup> III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Aportes*, p. 25. “Brasil”.

la sola dimensión de un proyecto temporal en donde la salvación se reduzca a un bienestar material y la actividad de la Iglesia se confunda con solas iniciativas de orden político y social.”<sup>252</sup> Los obispos de Costa Rica afirmaban que se debía apoyar la “evangelización liberadora integral y global, que incluye la realidad vertical y realidad horizontal,” señalando así la importancia de actuar desde la fe en la transformación de la realidad local.<sup>253</sup>

La idea de esta pastoral fue ampliamente desarrollada por los obispos de Paraguay. Para ellos, “toda evangelización auténtica es liberadora y llega a todo el hombre y a todos los hombres.”<sup>254</sup> Ante la violencia estructural, la tortura, las muertes, y la pobreza en la región, la opción de la liberación en Cristo era “signo de la esperanza y la urgencia de una pastoral social vigorosa y prudente, sostenida y organizadora”.<sup>255</sup> Sólo ésta podía cambiar las circunstancias locales, dando justicia y libertad y contribuyendo “eficazmente a la creación de un nuevo orden social en que reine la justicia y la libertad y en que los hombres y los pueblos sean los auténticos protagonistas de su propia elevación moral, económica y política, sujetos libres y conscientes de la historia, constructores del mundo nuevo.”<sup>256</sup> Este tema, fundamental en aquel momento, debía ser un tema central de las discusiones en Puebla.

Los países miembros del CELAM enviaron un texto con comentarios, críticas, sugerencias sobre el Documento de Consulta, siguiendo las instrucciones recibidas de Bogotá. No todos los aportes fueron del mismo tamaño de texto, algunos fueron más específicos al tema de liberación, ideología y teología de la liberación, mientras que otros se

---

<sup>252</sup> Pablo VI, “Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi*”, par. 32, citado en III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Aportes*, p. 508. “Venezuela”.

<sup>253</sup> III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Aportes*, p. 488. “Costa Rica”.

<sup>254</sup> III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Aportes*, p. 742. “Paraguay”.

<sup>255</sup> Pablo VI, “Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi*”, par. 30, citado en III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Aportes*, p. 742. “Paraguay”.

<sup>256</sup> Pablo VI, “Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi*”, par. 30, citado en III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Aportes*, p. 742. “Paraguay”.

preocuparon por temas como la demografía, la violencia o la urbanización, llevando a temas en los que no hemos podido detenernos. Hay que destacar que el silencio sobre la teología de la liberación en algunos aportes se puede entender como una ausencia que demostraba que no se estaba de acuerdo con ella o que no llegaba a ser relevante a las conferencias. Muchas veces la solución fue discutir no sobre la teología, sino sobre el concepto de liberación. Desde Medellín se habló del concepto de liberación, y durante los años setenta se discutió el tema en congresos, sínodos y conferencias. Un aspecto común de lo que se esperaba de Puebla era que el CELAM determinara qué conceptos y teologías estaban permitidos y que se rechazaran las ideologías.

Es importante, destacar que las conferencias mencionaban algún punto de la teología, de la ideología o de la liberación. Algunos aportes son específicos sobre la situación que vive cada país en cuestión a las ideologías, mostrando que la seguridad nacional es la que está más presente en la política, mientras que todos los países tienen el liberalismo capitalista en su economía y vida social y ambas ideologías afectan a la población. Para los obispos, era evidente que la doctrina de la seguridad nacional promovía el totalitarismo con su consiguiente eliminación de las libertades y de los derechos humanos, además de que producía mayor violencia social, sea para garantizar el control del régimen o por la respuesta armada de los grupos opositores. En todo caso, destaca el acuerdo de llevar la temática a Puebla para su discusión.

Las respuestas al Documento de Consulta enviados desde las distintas conferencias episcopales del continente mostraron la pluralidad de opiniones entre la jerarquía eclesiástica de América Latina. No podemos hablar de acuerdos generales, sino de grandes problemáticas: se discutía si se podía aceptar la teología de la liberación o no, si se podía dialogar con el marxismo y utilizar sus categorías para la reflexión teológica, e incluso se

debatía sobre la violencia y se cuestionaba si la seguridad nacional era legítima. En última instancia, el único acuerdo fue el de la evangelización como el mecanismo para la transformación de la realidad de los países latinoamericanos, pero incluso en este acuerdo hubo matices. Las respuestas recibidas por el CELAM desde los distintos países del continente mostraron que los debates de Puebla serían arduos e intensos. En este capítulo hemos podido observar el proceso de preparación para la tercera conferencia en Puebla, desde las primeras reuniones regionales hasta los comentarios del Documento de Consulta para el Documento de Trabajo. En conjunto, las reuniones regionales permitieron observar que existen ciertas similitudes por zonas en los problemas que vive cada país y las ideas que se tienen, produciendo documentos que mostraran las preocupaciones y esperanzas que se tenían en cada zona de América Latina, desde aquí se puede observar una mayor presencia de la teología de la liberación en las discusiones y una mayor denuncia ante los abusos de las distintas ideologías que están presentes en los países. El camino a Puebla continuaba

### **CAPITULO 3. DISCUTIR LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN. LOS DEBATES EN LA PREPARACIÓN DE LA CONFERENCIA DE PUEBLA, 1978**

El objetivo de este capítulo es reconstruir y analizar los debates en torno a la teología de la liberación ocurridos entre las segundas reuniones regionales de preparación para el Documento de Trabajo –el cual fue la base para las discusiones de la III Conferencia del CELAM–, que se celebraron a lo largo del primer semestre de 1978, y el aplazamiento del encuentro de Puebla por la muerte del papa Pablo VI y de su sucesor Juan Pablo en agosto y septiembre del mismo año. Este breve periodo, que abarca poco más de nueve meses, es relevante porque permitió mayor tiempo y una amplia discusión de la jerarquía eclesiástica latinoamericana y aún de grupos eclesiales ajenos a ella sobre la teología de la liberación, el impacto del marxismo y el resto de las ideologías en ella y las implicaciones que tenía esta teología en la Iglesia y en las sociedades latinoamericanas. Se argumenta que en este periodo los obispos y consultores de las reuniones generales cobijadas por CELAM debaten con mayor profundidad sobre la teología de la liberación porque el proceso de preparación para Puebla había permitido familiarizar a los mitrados con esta teología, y gracias a este conocimiento fue posible plantear debates complejos sobre la ortodoxia, la aplicación e incluso la validez y pertinencia de la teología de la liberación.

Así pues, a partir de estos elementos queremos demostrar un punto central de esta investigación: que entre 1977 y 1978 los preparativos para la III Conferencia del CELAM incluyó el debatir la teología de la liberación entre los obispos latinoamericanos. Así, se demuestra que la discusión fue mucho más compleja, y hubo entre los obispos y entre la clerecía múltiples ideas sobre la importancia y el impacto de la teología de la liberación en el continente. Para demostrar lo anterior este capítulo está dividido en tres apartados. En el

primero se estudian los debates de las cuatro reuniones regionales, celebradas por segunda ocasión para preparar el Documento de Trabajo, pues en ellas es evidente la pluralidad de opiniones de los obispos. Para mostrar que el debate llegó al resto de los católicos presentamos un breve apartado del Congreso de Tula para mostrar sobre todo la información que llegó a la sede misma del CELAM en Bogotá, y por último la tercera sección analiza el Documento de Trabajo.<sup>257</sup>

### **3.1. Las Reuniones Regionales y la preparación del Documento de Trabajo**

Durante el primer semestre de 1978 llegaron a las oficinas del CELAM los aportes que cada Conferencia Episcopal realizó para la preparación del Documento de Trabajo. Llegaron incluso comentarios de asociaciones y congregaciones que habían estudiado el Documento de Consulta y deseaban participar. Estos documentos, valiosos por su contenido, son muy variados en su forma e incluso en las temáticas que abordan: algunas conferencias enviaron sus comentarios a manera de cuestionario, otras presentaron análisis críticos y algunas otras hicieron comentarios más generales. A partir de estos documentos se realizaron las segundas reuniones regionales para crear y discutir el Documento de Trabajo. Una vez recibidos los comentarios de las conferencias episcopales se celebró una segunda ronda de reuniones regionales, tal como se había hecho para preparar el Documento de Consulta. Estas reuniones se llevaron a cabo durante junio de 1978. En ellas el representante de cada conferencia leía o

---

<sup>257</sup> Durante el tiempo de preparación a la III CELAM, se realizaron congresos, reuniones tanto en América como en Europa por parte de grupos católicos, religiosos y sacerdotes. Algunos de estos grupos fueron Asociaciones de católicos españoles, grupo denominado Teólogos europeos, grupos eclesiales, Movimiento Internacional de Estudiantes Católicos Pax Romanas, teólogos brasileños y Encuentro Latinoamericano de Teología. Algunas de estas reuniones enviaron sus conclusiones y comentarios a la CELAM. En otras reuniones algún participante envió un reporte de las discusiones que se realizaron. En todas estas discusiones se hablaron de distintos temas entre los cuales estaba la teología de la liberación.

comentaba los aportes de su país de origen, para conocimiento de los demás miembros, y para iniciar las discusiones. Al concluir, cada reunión regional envió a la CELAM sus propuestas para redactar el Documento de Trabajo. Vamos a revisar en detalle las discusiones de cada reunión regional, pues en ellas encontramos las preocupaciones de los obispos de América Latina.

En esta segunda reunión regional se puede observar que los obispos tuvieron una mayor profundidad en la reflexión, e hicieron hincapié en la necesidad de aclarar lo pastoral, la eclesiología y la cristología. En concreto, buscaban aplicar *Evangelii Nuntiandi* a los problemas específicos que se vivían. En consecuencia, se solicitó que se agregara a la discusión nuevos grupos sociales, como los obreros, que se diera mayor atención a la liturgia, que no se utilizaran términos reduccionistas como Cristo Salvador y también que se hiciera teología incorporando la reflexión pastoral.

La primera reunión, que unió a los países bolivarianos, se llevó a cabo en Bogotá del 11 al 15 de junio de 1978. Los temas que más destacaron demuestran la importancia que para ese momento ya había adquirido la teología de la liberación, incluso sin que llegara a nombrarse, pues se discutió el papel de las ideologías en la reflexión teológica, la participación política y social de los católicos y sobre todo la cristología, es decir, la manera de entender y presentar la figura de Cristo en las sociedades contemporáneas. La primera problemática fue subrayada por la delegación de Perú, pues señaló que el Documento de Trabajo debía abordar el tema de las ideologías, así como desarrollar el tema de los pobres en América Latina.<sup>258</sup> Al mismo tiempo, los obispos peruanos querían “integrar lo social

---

<sup>258</sup> Archivo General Histórico del Consejo Episcopal Latinoamericano (en adelante, AGH-CELAM), Presidencia, Sección Puebla, caja 8, Reuniones Regionales de CELAM, Preparación Segunda Etapa, Países Bolivarianos, p.3.

dentro de lo teológico”, pues “la liberación integral” debía atender no sólo la transformación social, sino insistir en los fines religiosos.<sup>259</sup> En esta postura es evidente un cambio de posición con respecto al año anterior: del abierto rechazo de la Conferencia episcopal peruana en 1977 se había pasado a la disposición de aceptar los postulados de la teología de la liberación respecto a las actividades temporales de los fieles, enfatizando su papel como transformadores de la sociedad. En el mismo sentido, los obispos venezolanos defendieron el derecho de los cristianos a participar en la política. Toda vez que desde la perspectiva conciliar la Iglesia era el pueblo de Dios en la tierra, esta participación incluía tomar decisiones sobre opciones políticas, ideologías y partidos. Para los obispos de aquel país la responsabilidad de los católicos era en aquel momento, elegir posturas que no estuvieran en contradicción con los principios cristianos.<sup>260</sup> Es por esto que, si antes los obispos venezolanos ya habían apoyado abiertamente la teología de la liberación en sus propuestas al CELAM, ahora iban más allá y subrayaban otro tema fundamental: la participación política de los católicos, una preocupación central de las teologías posconciliares.

Gracias al Documento de Consulta las conferencias nacionales pudieron consultar con expertos y teólogos sus dudas, al tiempo que escucharon a los párrocos y a los distintos grupos pastorales. Entre estas consultas destacaron los cuestionamientos a la teología de la liberación. Después de estas consultas, conferencias como la de Perú modificaron su opinión de la teología, y otras solicitaron que el tema se discutiera en Puebla, con el objetivo de establecer una correcta postura eclesial. A partir de sus consultas las conferencias nacionales fueron modificando, reforzando y en algunos casos cambiando sus opiniones

---

<sup>259</sup> AGH-CELAM, Presidencia, Sección Puebla, caja 8, Reuniones Regionales de CELAM, Preparación Segunda Etapa, Países Bolivarianos, p. 3.

<sup>260</sup> AGH-CELAM, Presidencia, Sección Puebla, caja 8, Reuniones Regionales de CELAM, Preparación Segunda Etapa, Países Bolivarianos, p. 4.

sobre el rumbo que debería de tomar tanto el Documento de Trabajo como la conferencia en Puebla. Es así como se puede observar que con el paso de las reuniones y de las consultas las ideas y conceptos que se tenían sobre la teología de la liberación fueron cambiando.

Si bien estos elementos sociales eran importantes, el mayor impacto de la teología de la liberación en el pensamiento de los obispos andinos se dio en los aspectos cristológicos. Había una preocupación eminentemente pastoral por definir qué Cristo podría presentarse en Latinoamérica. Esto es especialmente evidente en la postura de la delegación colombiana, la cual sostuvo que se debía predicar un “Cristo Salvador-Liberador”, pero “sin reduccionismos ni de simple trascendencia ni de temporalismo”.<sup>261</sup> En esta línea, una de las conclusiones de la reunión de los países bolivarianos fue que había “que hacer de la humanidad de Cristo el camino hacia su divinidad: por interés bíblico-teológico; y por interés eclesial de América Latina. Esto para evitar expresarse únicamente de Cristo como Liberador; hay que considerarlo entonces: Cristo Hijo de Dios y Cristo Liberador”.<sup>262</sup> Se puede observar que, el tema de la humanidad de Cristo y su papel como liberador tuvo una gran importancia en la reunión bolivariana; esto hizo evidente el interés de los obispos por aprovechar la humanidad de Cristo para presentarlo como un Cristo liberador que, sin abandonar su figura divina, también presentaba un ejemplo de transformación del mundo

La cristología estuvo presente desde el Documento de Consulta. Uno de los países en hacer hincapié en establecer la figura de Cristo fue Colombia. Los obispos de aquel país promovieron la figura de un Cristo Salvador, contrapuesto al más célebre Cristo liberador del momento, pues desde su perspectiva la palabra liberador tiene una carga política social que

---

<sup>261</sup> AGH-CELAM, Presidencia, Sección Puebla, caja 8, Reuniones Regionales de CELAM, Preparación Segunda Etapa, Países Bolivarianos, p. 3.

<sup>262</sup> AGH-CELAM, Presidencia, Sección Puebla, caja 8, Reuniones Regionales de CELAM, Preparación Segunda Etapa, Países Bolivarianos, p. 3.

terminaría siendo entendida como liberación de las injusticias de forma violenta. En esta posición es evidente el recuerdo de Camilo Torres. Al unir la teología con la pastoral y la realidad local, la teología de la liberación abrió la puerta a crear un Cristo que vivía en la realidad local y enfrentaba las injusticias. Para algunos obispos la idea de un Cristo activo en la vida cotidiana de los campesinos lo hacía peligroso, pues desde esa perspectiva llegaría a ser un Cristo que se daría cuenta de la injusticia y convertido en Cristo liberador llegaría a la violencia, para modificar la situación de su pueblo. En ese sentido, la reunión de los países bolivarianos mostró un cambio de opiniones sobre la teología de la liberación, así como la necesidad de que en la reunión de Puebla se estableciera lo permitido por la ortodoxia para evitar malos entendidos.

El grupo de los países del Cono Sur celebró la segunda reunión general de 1978 en Río de Janeiro del 17 al 21 de junio. En esta reunión fue evidente una mayor apertura a la teología de la liberación, al menos en sus postulados teóricos. El primer aspecto a destacar en este sentido es que había un acuerdo general en aquella región de que la “evangelización liberadora” era ya una adquisición teológica y una propuesta arraigada en la Iglesia latinoamericana, pues no sólo era “actual”, sino que “renovaba conceptos tradicionales” sobre la doctrina católica.<sup>263</sup> Es decir, ya había un consenso común de que la situación económica, política y de justicia en Latinoamérica debía cambiar, y la Iglesia tenía que actuar en consecuencia. No se utilizó el término teología de la liberación, pero sus principios estaban presentes en la definición de “evangelización liberadora” que usó el episcopado del Cono Sur. Es por esto que los participantes apoyaban y promovían las CEBs, la acción de la Iglesia para levantar la voz ante las injusticias y la evangelización, todo para eliminar el pecado

---

<sup>263</sup> AGH-CELAM, Presidencia, caja 8, Reuniones Regionales Segunda Etapa, Cono Sur, Contantes Verificadas en los Aportes, p. 1.

espiritual y terrenal. Por eso la Iglesia de Latinoamérica buscaba adaptar y renovar la labor de la Iglesia, y adecuarla a la situación y a la realidad local de la población de América Latina, de modo que pudiera evangelizar y promover la liberación del ser humano.

La importancia que se concedió a este concepto fue tal que la reunión del Cono Sur se dedicó a discutirlo, y este debate llevó a pensar sobre la teología de la liberación. Para el obispo chileno Bernardino Piñera “la ‘evangelización liberadora’ t[enía] que tomar lo pastoralmente valioso de la ‘teología de la liberación’ y ayudar a profundizar aspectos tradicionales.”<sup>264</sup> Por su parte, el obispo Jorge López sostuvo que evangelizar era “ante todo anunciar a Cristo; pero no sería completa si no prestara atención al hombre en su situación real. Lo primero constituye el objeto primario; la liberación, el secundario.”<sup>265</sup> Por lo cual, para la jerarquía del sur, la evangelización planteaba aquí la posibilidad de establecer la unión entre la labor espiritual y temporal del cristianismo. Este postulado fue una aceptación de la postura histórica de la teología de la liberación, pues aceptó que el cristianismo debía tener una dimensión social como complemento, secundario pero necesario, del fin espiritual. Al cerrar, los obispos del Cono Sur sostuvieron que una tarea pendiente de la teología de la liberación era “integrar en una sola unidad orgánica la teología y la Doctrina Social de la Iglesia.”<sup>266</sup>

Estas discusiones muestran que en los países australes se tenía conocimiento sobre la teología de la liberación en esta región del continente. Con base en ella los obispos discutieron el tema y aceptaron que algunos principios eran necesarios en la Iglesia para

---

<sup>264</sup> AGH-CELAM, Presidencia, caja 8, Reuniones Regionales Segunda Etapa, Cono Sur, Actas de la sesión del 18 de junio – Tarde, p. 2.

<sup>265</sup> AGH-CELAM, Presidencia, caja 8, Reuniones Regionales Segunda Etapa, Cono Sur, Actas de la sesión del 18 de junio, p. 2.

<sup>266</sup> AGH-CELAM, Presidencia, caja 8, Reuniones Regionales Segunda Etapa, Cono Sur, Sugerencias del Regional Cono Sur para el Documento de Trabajo de la Conferencia de Puebla CELAM, p. 1.

realizar una mejor labor tanto evangelizadora como social. Las ideas de la teología de la liberación mejor aceptadas fueron la necesidad de mejorar la situación económica, social y política de la población, siempre que estos cambios tuvieran como fin último la evangelización. Se partía de la convicción de que no se podía promover una evangelización liberadora de espíritu si el cuerpo padecía injusticia y hambre. La segunda idea retomada de esta teología es una cristología más cercana a la situación de la mayoría de las personas. Se proponía encontrar a Cristo en el pobre y en la realidad local, siempre cuidando que se presentara a Jesús como un Cristo de Salvación, buscando acercar así a la teología de la liberación con la Doctrina Social. El último aspecto presente en la discusión era el anunciar el Reino de Dios, recordando que el objetivo era llegar al contacto con Dios. Asiendo así, este, y no la transformación social, era el fin de la historia.

La tercera reunión regional, que reunió a México y Centro América, se realizó del 21 al 25 de junio en la Ciudad de México. Según sus asistentes, en ella “se hizo un serio esfuerzo para lograr una amplia consulta a los distintos sectores del Pueblo de Dios”, pero la discusión se centró más en el problema de la reflexión teológica, en la figura misma de los teólogos y su papel dentro de la discusión del momento más que en las bases prácticas o teóricas de la teología de la liberación. Sobre ésta, el mayor cuestionamiento fue su radicalización: para Marcos McGrath, arzobispo de Panamá, era correcto y necesario “abordar a fondo” la discusión sobre conceptos como “clase” y “pobre”, pero evitando su uso “en una forma radical.”<sup>267</sup> En la misma línea, Mons. Fredy Delgado de El Salvador comentó “que la raíz de la falta de equilibrio en la acción temporal se debe[ía] a la ideologización de la fe; a la relectura marxista o política de la Biblia y a la exclusión del aspecto sobrenatural en el

---

<sup>267</sup> AGH-CELAM, Presidencia, caja 8, Reuniones Regionales Segunda Etapa, México-Centroamérica-Panamá, Actas de la sesión del 18 de junio – Tarde, p. 1.

quehacer pastoral.”<sup>268</sup> Como se muestra, la principal preocupación de los obispos de esta región eran las implicaciones del marxismo en la teología de la liberación. En concreto, era evidente que los obispos de México y Centroamérica estaban preocupados de que esta corriente teológica olvidara su carácter religioso, se volviera plenamente terrenal y el catolicismo e incluso la Biblia se redujeran a ser una ideología más, perdiendo así el sentido espiritual de la Iglesia católica.

Uno de los aspectos que distinguió esta reunión fue la discusión sobre los teólogos de la liberación y su relación con el resto de la Iglesia. Para monseñor McGrath, hacían falta “teólogos del lado del Obispo”, que le ayudaran a entender los problemas doctrinales en su práctica pastoral, pues en los últimos años “teólogos de tinte marxista [...] habían tomado las cátedras, las revistas...”<sup>269</sup> Evidentemente, se trataba de una crítica directa a pensadores como Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo y Rubén Alves. En un tono más conciliador, Mons. Daniel E. Núñez de Panamá preguntó “qué posibilidad de diálogo habría con los teólogos de esa línea”, a lo que Alfonso López Trujillo, obispo auxiliar de Bogotá y secretario general del CELAM, comentó que había comunicación entre ellos y la Conferencia del Episcopado, y que incluso se les había consultado sobre el Documento de Consulta, aunque al final se habían manifestado en contra.<sup>270</sup> Para los obispos de esta región, si bien, el problema no era que los teólogos de la liberación estuvieran de acuerdo o no con las discusiones que la jerarquía mantenía en aquellos días, sino que estos teólogos no dialogaban con los obispos, aunque éstos estaban dispuestos a escucharlos; a que la reflexión teológica era realizada no

---

<sup>268</sup> AGH-CELAM, Presidencia, caja 8, Reuniones Regionales Segunda Etapa, México-Centroamérica-Panamá, Actas de la sesión del 18 de junio – Tarde, p. 8.

<sup>269</sup> AGH-CELAM, Presidencia, caja 8, Reuniones Regionales, Segunda Etapa, México-Centroamérica-Panamá, Actas de la Sesión del 18 de junio – Tarde, p. 9.

<sup>270</sup> AGH-CELAM, Presidencia, caja 8, Reuniones Regionales Segunda Etapa, México-Centroamérica-Panamá, Acta número 2, 23 de junio – Tarde, p. 9.

necesariamente por teólogos, sino por sociólogos y hasta antropólogos, y a decir del cardenal José Salazar, arzobispo de Guadalajara, a que en última instancia muchos teólogos no se preocupaban por la doctrina, sí que escribían “sobre lo que se les “ocurre.””<sup>271</sup>

Entre los participantes de esta reunión regional destaca el hecho de que sólo Costa Rica tenía un gobierno democrático y México decía tener un gobierno democrático en la acción solo tenía un partido político autoritario que permanecía en el poder. El resto de América Latina tenía gobiernos militares o dictaduras. Ante esta situación las distintas conferencias nacionales se tenían que adaptar a los gobiernos, a su situación de pobreza y a la cercanía con Estados Unidos. Es por lo tanto que los obispos solicitaban que las propuestas teológicas y pastorales de los miembros del clero fueran correctas, responsables y no promovieran la violencia. Esta preocupación estaba basada en la facilidad con que estos gobiernos podían ejercer coacción contra los sacerdotes o contra la Iglesia, si se llegaban a sentir amenazados. Por otra parte, la población estaba viviendo en una situación de abusos y pobreza y buscaban opciones que les permitieran salir de estos acontecimientos, por lo cual los obispos temían que, ante estas circunstancias, un mal entendido teológico o pastoral pudiera resultar no en un beneficio para los cristianos, sino en un mayor conflicto con las autoridades civiles. Es por ello que los obispos de la región pidieron una teología y una pastoral más moderada y acorde con la realidad local, y que ésta se discutiera en la reunión de Puebla.

La última de las cuatro reuniones regionales se celebró del 26 al 28 de junio en Santo Domingo. En esta reunión se discutió abiertamente sobre la teología de la liberación, su idea de Iglesia y su contacto con el marxismo, en buena medida a partir de la reflexión acerca de

---

<sup>271</sup> AGH-CELAM, Presidencia, caja 8, Reuniones Regionales, Segunda Etapa, México-Centroamérica-Panamá, Actas de la Sesión del 18 de junio – Tarde, p.11.

los pobres. Fue evidente una actitud crítica hacia este pensamiento teológico y un abierto rechazo al diálogo eclesial con las ideologías de izquierda, aunque también fue notoria una abierta preocupación por la pobreza estructural.

No fue un asunto casual. Por petición expresa del presidente del CELAM y arzobispo de Fortaleza, Aloísio Lorscheider, el 27 de junio se reflexionó acerca de los pobres. Si bien en las actas se omitió el nombre de los asistentes, las posiciones dejaron claro que la discusión sobre el pobre implicaba en el contexto de 1978 discutir abiertamente la teología de la liberación. Uno de los obispos señaló aquel día que “en la Sagrada Escritura existe [sic por “no existe”] el término de ‘pobre sociológico’ y ‘pobre religioso o pobre de espíritu’”. Por eso, decía aquel obispo, “no debemos dejarnos encasillar en términos sociológicos y mucho menos dejarnos instrumentalizar [por] el concepto sociológico basándose a veces en una falsa eclesiología y soteriología.”<sup>272</sup> Como se puede ver, esta postura desafortunadamente anónima era una abierta crítica a la teología de la liberación, pues rechazaba el uso de la sociología para la reflexión teológica, al grado de expresar que el uso de las ciencias sociales llevaba a “una falsa eclesiología”. El mismo participante pidió que la Conferencia de Puebla aclarara “la identidad” de la Iglesia en América Latina, pues se vivían dos extremos: el de aquellos que “desearían una Iglesia ‘aséptica’, ‘mística’ y ‘sacramentalista’, y otros [que] andan buscando una ‘Iglesia Popular’, una Iglesia identificada con una clase social que en el fondo no es otra cosa que un Marxismo disfrazado. Puebla debe fortalecer y precisar nuestra identidad.”<sup>273</sup>

Otro de los participantes señaló que “en la concepción sociologizante del pobre entre nosotros, en ciertos sectores eclesiásticos de la A[mérica] L[atina] pesa el uso y abuso del

---

<sup>272</sup> AGH-CELAM, Presidencia, caja 8, Reuniones Regionales, Segunda Etapa, Antillas, p. 31.

<sup>273</sup> AGH-CELAM, Presidencia, caja 8, Reuniones Regionales, Segunda Etapa, Antillas, p. 31.

análisis marxista. Sobre tal análisis el Papa mismo ha dicho que está esencialmente vinculado a la ideología. Así pues, terminará siempre comprometiendo la Fe”<sup>274</sup>. Vistas en conjunto, las dos participaciones citadas hacen evidente no sólo la preocupación por aclarar el camino de la Iglesia, sino la hostilidad que se expresaba hacia el marxismo, por considerar que este pensamiento no era en absoluto compatible con la doctrina católica. Si bien el rechazo a la ideologización de la fe es muy notorio, esto no implicaba un total rechazo a la teología de la liberación. En este sentido, otro participante de la reunión cuyo nombre no se registró señaló que la discusión sobre el pobre y el marxismo estaba “muy vinculada a la teología de la liberación, con sus puntos positivos y sus puntos inadmisibles”.<sup>275</sup> Si bien no tenemos noticias sobre aquellos “puntos positivos”, la reflexión hace evidente que se cuestionaba a la teología de la liberación por su utilización conceptual del marxismo y porque su reflexión corría el riesgo de comprometer la fe con esta postura ideológica.

Los obispos que participaron en la última reunión muestran un rechazo total contra el marxismo y comunismo. Se tiene que tener en cuenta que Cuba en este momento tenía un embargo económico impuesto por Estados Unidos y mantenía relaciones diplomáticas y comerciales con la Unión Soviética, mientras que en su régimen interior existían presos políticos y no se respetaban los derechos humanos. Ante esta situación, la Iglesia católica no era bien vista, por lo cual los obispos de la zona temían que las ideas del marxismo se difundieran. En las discusiones se puede observar el rechazo total a cualquier concepto, palabra o relación con el marxismo. No obstante, los obispos señalaban que era necesaria una opción que permitiera que desde la teología y la doctrina social la Iglesia encontrara el camino para acompañar pastoralmente a la población ante la situación que vivía. En general,

---

<sup>274</sup> AGH-CELAM, Presidencia, caja 8, Reuniones Regionales, Segunda Etapa, Antillas, p. 31.

<sup>275</sup> AGH-CELAM, Presidencia, caja 8, Reuniones Regionales, Segunda Etapa, Antillas, p. 32.

los obispos aceptaban las ideas de la teología de la liberación sobre la importancia de desarrollar una teología latinoamericana y acercarla a la población, así como la necesidad de dirigir la mirada hacia los pobres. Si bien, esto no implicó una aceptación del diálogo con otras ideologías; por el contrario, fue un rechazo completo y absoluto a emplear cualquier concepto o relación con el marxismo, socialismo o comunismo en las reflexiones o categorías de la Iglesia católica.

En suma, las primeras reuniones regionales realizadas 1977 permitieron a los obispos reunirse y compartir los problemas que se vivían en cada país y observar que en varios países existían las mismas situaciones. También se iniciaron las discusiones que se concretarían en la reunión del CELAM, y se escucharon las ideas generales de lo que se esperaba en Puebla. Por otra parte, en las segundas reuniones regionales de 1978, los obispos tenían ya tras de sí una amplia discusión surgida de su propia conferencia nacional sobre los temas que se trataron en el Documento de Consulta. Esto permitió que tuvieran un mayor conocimiento de la situación que vivía la población. Los aportes fueron el resultado de estas discusiones, pero en las siguientes reuniones regionales los obispos presentaron el resultado de las discusiones de las conferencias nacionales, permitiendo así iniciar el intercambio de opiniones e ideas. En las actas se puede observar que se empezó a discutir temas, se encontraron diferencias y algunos países cambiaron de opinión desde las primeras reuniones regionales. Así, se empieza a observar entre los obispos voces que defienden la teología de la liberación, otros que solicitan aclaración al CELAM y otros que la rechazan. Estas discusiones dejan ver que los debates cambiaron las posturas de varios preladados, o bien, que en otros casos las ideas se fueron arraigando o transformando. En buena medida, la decisión de cada obispo dependió del contexto de sus países de procedencia.

Finalmente, es evidente que en estas ideas y debates se crearon tres posturas. La primera rechazó por completo de la teología de la liberación, en buena medida debido a su relación con el marxismo. El ejemplo de este caso fue Colombia. El segundo grupo, en el que destacaba la posición de México, aceptaba la necesidad de una teología para el continente, pero no estaba convencido de que fuera aceptable mezclar marxismo con teología. Para los defensores de este punto de vista. Se prefería que la Conferencia de Puebla discutiera el tema a fondo y se llegara ahí a una decisión que se implementaría en toda América Latina. Por último, hubo un grupo de obispos que aceptaron y promovieron la teología de la liberación, como el episcopado venezolano, pues la consideraron una respuesta a la situación que vivía la población en el contexto específico de Latinoamérica. En conjunto, una conclusión global de los encuentros regionales fue que se discutiera la problemática de la teología de la liberación en la II Conferencia del CELAM, que se buscara en la reunión una decisión y una conclusión colegiada y que a partir de ellas el tema se integrara al Documento de Trabajo.

Conforme acababa cada reunión se enviaban las actas finales al CELAM, incluyendo las aportaciones y comentarios que cada conferencia episcopal quería que se tomaran en cuenta para redactar el texto final que sería utilizado en la Conferencia de Puebla, la cual estaba prevista realizarse del 12 al 28 de octubre de 1978. Desde México, monseñor López Trujillo advirtió ya en junio de aquel 1978, que el Documento de Trabajo, aquel texto final para Puebla, sólo se publicaría a través de “una edición restringida para uso estricto de los participantes a la Conferencia de Puebla, [pues] ya pasó el proceso de consulta”. El libro no se publicaría en edición abierta “para evitar ataques injustos contra la Conferencia Episcopal y el CELAM.”<sup>276</sup> Por lo cual, la intención del CELAM era mantener el documento de trabajo

---

<sup>276</sup> AGH-CELAM, Presidencia, caja 8, Reuniones Regionales, Segunda Etapa, México- Centro América-Panamá, “Temas comunes de los Aportes”, p. 4.

confidencial para evitar malos entendidos y controversias, algo que sucedió en el Documento de Consulta y que dio paso a múltiples posturas de rechazo a los acuerdos de la Iglesia jerárquica. Uno de las expresiones de rechazo se dio en Tula, en el estado mexicano de Hidalgo, como veremos en seguida.

### **3.2. Una reflexión de oposición a la Iglesia jerárquica y al CELAM: el curso de Tula**

Uno de los aspectos que más llaman la atención al repasar los debates de la jerarquía eclesiástica en las reuniones regionales de 1978 es la evidente preocupación de los obispos por los presupuestos teóricos y por las consecuencias de la teología de la liberación, incluso si no siempre se referían abiertamente a ella. Adicionalmente de la proliferación de publicaciones y debates académicos desde que se publicó el trabajo pionero de Gustavo Gutiérrez en 1972, a lo largo de aquella década esta teología se difundió a través de congresos populares y seminarios de trabajo que reuniendo a eclesiásticos y seculares comprometidos que reflexionaban sobre sus postulados teológicos y aún más, hacían una abierta crítica al *status quo* de la sociedad desde una abierta militancia política de izquierda. Un ejemplo de estas reuniones ocurrió apenas unos días después de que concluyeran las reuniones regionales de la jerarquía eclesiástica para la creación del Documento de Trabajo: se trató del Sexto Curso de Reflexión, realizado en el Centro Interregional de Estudios Superiores de Tula, en el estado mexicano de Hidalgo, entre el 3 y el 28 de julio de 1978. Bajo este nombre genérico se reunieron cerca de 70 eclesiásticos y seculares promotores de la teología de la liberación, para reflexionar acerca de la III Conferencia del CELAM, sus retos y sus posibilidades, así como sobre qué se podría esperar que los obispos reunidos en Puebla determinaran precisamente sobre la teología de la liberación. Este apartado reconstruye aquella reunión de

Tula desde la perspectiva de la jerarquía eclesiástica, para ilustrar a partir de un ejemplo las razones por las cuales los obispos de América Latina cuestionaran con tanto celo a la teología de la liberación.

A través de una carta fechada el 13 de octubre de 1978, el obispo de Papantla Genaro Alamilla informó de la reunión de Tula al secretario adjunto del CELAM, Héctor Urrea. Según decía Alamilla en aquella carta, el arzobispo primado de México, Ernesto Corripio Ahumada, había enviado ya un informe a las oficinas centrales del CELAM, detallando los acontecimientos del curso. Según la carta que estamos reseñando, Alamilla insistió en que se estudiara el reporte debido a que uno de los expositores en Tula había sido el sacerdote brasileño José Marins, uno de los teólogos brasileños más reconocidos en aquel momento por su trabajo práctico y su reflexión pastoral en torno a las comunidades eclesiales de base. Según el obispo de Papantla, había voces “que d[ecían] que cómo es posible que él, que tuvo expresiones un tanto atrevidas en ese encuentro de Tula, sea uno de los participantes en Puebla donde se enterará de todo y tendrá una participación activa.”<sup>277</sup> Según se puede ver, un sector de la jerarquía eclesiástica mexicana estaba preocupada porque defensores de la teología de la liberación participaran en la Conferencia del CELAM, y pretendían que se evitara la participación de actores comprometidos con la nueva teología. En ese sentido, monseñor Alamilla mencionó: “no sé si sea prudente que se reconsidere este asunto [de la participación de Marins], que vale la pena que Mons. Alfonso sepa esto y por eso he procedido en esta forma.”<sup>278</sup> Vale la pena insistir: la carta de Alamilla demuestra que López Trujillo tenía la decisión de aprobar o no a los asistentes de la Conferencia del CELAM, en

---

<sup>277</sup> AGH-CELAM, Presidencia, Puebla, caja 55. Correspondencia con Países, “Tulancingo, Sacerdotes, Selva Peruana” . Carta a Monseñor Héctor Urrea, Bogotá, Colombia, 13 de octubre de 1978.

<sup>278</sup> AGH-CELAM, Presidencia, Puebla, caja 55. Correspondencia con Países, “Tulancingo, Sacerdotes, Selva Peruana” . Carta a Monseñor Héctor Urrea, Bogotá, Colombia, 13 de octubre de 1978.

su calidad de secretario general, y que había una selección cuidadosa para identificar los puntos de vista de cada participante antes de la reunión final.

Pero reconstruyamos lo que ocurrió en el curso. Como hemos dicho, éste se realizó del 3 al 28 de julio en el Seminario de Tula, organizado por el Centro Interregional de Estudios Superiores, un centro de estudios jesuita. Según la información disponible en el CELAM, el curso había tenido una participación de 74 personas, entre sacerdotes, religiosas, seminaristas y laicos.<sup>279</sup> La reunión fue impulsada por el sacerdote Xavier Garibay Gómez, miembro de la Compañía de Jesús, y otros colaboradores. Según la redacción de la revista *Proceso*, que sostenía haber visto un “informe confidencial” producto del espionaje –que es de hecho el documento que se encuentra en manos del CELAM– y haberlo confrontado con participantes en la reunión, casi todo lo que se decía en él era falso o bien, una simplificación de las discusiones.<sup>280</sup> Pese a lo cual, todos los testimonios coincidían en que el curso había tenido como objetivo el “análisis de la realidad en la que se desenvuelven los destinatarios de la evangelización y de la acción pastoral”, según decía el documento privado y sin firma que se envió al CELAM por parte de la jerarquía mexicana, y que fue producto, como afirmaba ya *Proceso*, del espionaje.<sup>281</sup> Bajo los liderazgos del ya citado Marins y del obispo de Cuernavaca Sergio Méndez Arceo, la reunión también discutió varios aspectos de teología y doctrina, organizadas bajo las temáticas Teología y evangelización, Teología de la comunidad cristiana y Teología de la liberación. Asimismo, se discutió la problemática pastoral a partir de dos grandes líneas de acción: Pastoral popular y religiosidad popular, así

---

<sup>279</sup> AGH-CELAM, Presidencia, Puebla, caja 55. “Informe del 6°. Curso de Reflexión en Tula, Hgo.”, p. 3.

<sup>280</sup> La Redacción, “El Diablo en la Iglesia”, en *Proceso*, número 103, octubre de 1978, p. 18.

<sup>281</sup> La Redacción, “El Diablo en la Iglesia”, en *Proceso*, número 103, octubre de 1978, p. 18. La cita textual proviene de AGH-CELAM, Presidencia, Puebla, caja 55. “Informe del 6°. Curso de Reflexión en Tula, Hgo.”, p. 3.

como Comunidades Cristianas de Base. Conjuntamente, hubo pláticas sobre el cristianismo y la revolución, la realidad social de América Latina y sobre la teología de la liberación.

Este encuentro muestra que los debates sobre los grandes temas de la Iglesia ocurrían incluso entre quienes no podrían asistir a la Conferencia de Puebla. En este sentido, el Sexto Curso de Reflexión fue un ejemplo en donde jerarquía, religiosas, laicos y sacerdotes se encontraron para argumentar las ideas que se estaban desarrollando en los últimos 10 años. Aunque se menciona que el propósito de este curso es la reflexión sobre la teología y la pastoral, es evidente que el encuentro se aprovechó para discutir y profundizar sobre la teología de la liberación, debido a la preocupación que se tenía sobre el rumbo que tomaría Puebla. Las opiniones eran de tres grupos: los que estaban a favor, los que esperaban más información en Puebla y los que estaban en contra. Es por esto que este congreso muestra las ideas que se seguían reproduciendo en los meses previos a la III Conferencia. Como se sabe, los principios y fundamentos de la teología de la liberación estaban todavía en desarrollo, y teólogos como Gustavo Gutiérrez o José Marins escribían artículos para ir desarrollando sus ideas. Por tal razón, mismo fue tan importante que en Tula participaran teólogos y obispos, pues reforzaron las ideas de varias Conferencias Nacionales, y por que dio espacio a actores principales de esta postura teológica, como monseñor Méndez Arceo. Ahora bien, es evidente que el debate era de interés e incluso de preocupación para el CELAM: en virtud de ello, se buscó obtener y de hecho se obtuvo la información sobre las discusiones del encuentro.

Así, el informe que se encuentra en el CELAM detalla con amplitud la cronología del encuentro, e incluso reconstruye las principales discusiones diarias. Durante la conferencia, se iniciaba el día con una misa, y se llevaban a cabo de una a tres pláticas sobre una misma problemática. En la tarde había ocho grupos de discusión, cada uno encabezado por un sacerdote. Si bien los temas fueron variados, se concentran en conjunto en las grandes

preocupaciones de la teología de la liberación. Al repasar el nombre de los expositores también se confirma que no se trataba de nombres secundarios, sino de varios de los teólogos y sacerdotes más comprometidos con la liberación: entre los principales conferencistas estuvieron Rogelio Segundo, Segundo Galilea, el jesuita Carlos Bravo y el ya citado Sergio Méndez Arceo. Todas las conferencias, discusiones y pláticas que se dieron durante el curso fueron buscando implementar la teología de la liberación en las comunidades de los asistentes.

Como se puede observar, el tema principal del curso fue cómo aplicar la teología en la realidad local. Los asistentes estaban muy preocupados por la situación que se vivía en sus países y la pobreza, así como por las estructuras de desigualdad que estaban afectando profundamente a la población. Para los integrantes era fundamental que la población pudiera superar el pecado estructural de la pobreza y de la desigualdad, pues sólo así podrían acercarse a Dios. De lo que se concluye que, con este curso se buscó la unión entre el cambio estructural de América Latina contra la desigualdad y la misión de la Iglesia por evangelizar en el contexto continental.

Entremos en detalle. El primer día, el sacerdote jesuita Rogelio Segundo impartió la plática dedicada al análisis de la realidad. Según la información que llegó al CELAM, Segundo había argumentado que “Jesucristo adopta la pobreza como una denuncia: Existe un pecado estructural y personal.”<sup>282</sup> Otra plática, presentada por un conferencista que no fue identificado, se ocupó de “la práctica del análisis estructural y coyuntural a nivel local y nacional.”<sup>283</sup> A partir de ella “se hicieron trabajos por equipo para exponer la situación de

---

<sup>282</sup> AGH-CELAM, Presidencia, Puebla, caja 55. “Informe del 6°. Curso de Reflexión en Tula, Hgo.”, p. 3.

<sup>283</sup> AGH-CELAM, Presidencia, Puebla, caja 55. “Informe del 6°. Curso de Reflexión en Tula, Hgo.”, p. 3.

cada uno en su lugar de procedencia.”<sup>284</sup> Como se puede ver, desde el primer día se insistió en la principal preocupación pastoral de la teología de la liberación: la pobreza, y se asumió como cierto el criterio teológico del pecado estructural como causa de la desigualdad social, con base en un análisis objetivo de la realidad desde las ciencias sociales. Esta clara toma de postura, aparte de descansar en la teología de la liberación, tenía una implicación práctica: cuando los asistentes hicieran el análisis particular de cada caso y cada país, la denuncia de las circunstancias actuales tomaría el sentido de una denuncia al régimen político, económico y social de América Latina.

Así ocurrió. Los equipos de trabajo encontraron que los principales problemas de la región eran la explotación, el desempleo, la carestía, la emigración y el cacicazgo. En el caso mexicano, principal protagonista por celebrarse ahí la reunión, se destacó como el mayor problema el monopolio político del Partido Revolucionario Institucional, el PRI.<sup>285</sup> Desde el punto de vista de los integrantes, las estructuras de poder y desigualdad que producían la pobreza eran creadas para perpetuar el sistema político, económico y social de cada país. En el caso mexicano, este análisis se enfocó en una crítica al gobierno dirigido por el PRI. Al estar tanto tiempo al poder, el régimen de partido único produjo cacicazgos regionales que no tenían ningún interés en mejorar la situación de sus gobernados. A pesar de que en México se realizaban elecciones aparentemente democráticas, el poder era ejercido por un reducido grupo de personas pertenecientes al único partido, el PRI. El ejemplo mexicano aquí señalado muestra que este tipo de regímenes autoritarios producía desigualdad, pues mantenía a un reducido grupo de elite en el poder mientras la mayoría de la población permanecía en la

---

<sup>284</sup> AGH-CELAM, Presidencia, Puebla, caja 55. “Informe del 6º. Curso de Reflexión en Tula, Hgo.”, p. 3.

<sup>285</sup> Servín, Elisa (coord.), *Del Nacionalismo al neoliberalismo, 1940- 1994*, México D.F, Fondo de Cultura, 2018.

pobreza. Pero los sistemas nacionales no eran los únicos responsables: se debe de tomar en cuenta el papel hegemónico de Estados Unidos en México y en toda la región, y la dependencia económica en torno a él. Estos elementos fueron discutidos en Tula, siempre desde una perspectiva marxista, pero enfatizando al mismo tiempo la importancia del cristianismo y de la teología de la liberación para impulsar el cambio social.

De acuerdo a los participantes, las causas de estas problemáticas latinoamericanas eran cuatro: la estructura y el sistema social injusto, el miedo al compromiso por el cambio social de parte de los cristianos, la estrecha relación del poder con la Iglesia y la teología extranjera. El planteamiento de estas cuestiones como las causas de los problemas sociales de América Latina revela las razones por las cuales un buen sector de la jerarquía eclesiástica consideraba tan peligrosa la teología de la liberación: en buena medida, los resultados lógicos de esta denuncia sobre la pobreza y la desigualdad estructural implicaba una abierta crítica al sistema político y económico imperante, amenazando la estabilidad social desde el catolicismo y acercando esta fe a posturas revolucionarias de izquierda. Según la ya citada revista *Proceso*, en aquella reunión de Tula incluso se había celebrado “la supuesta colaboración de un sacerdote de Iguala con las guerrillas de Lucio Cabañas y Genaro Vázquez y la presencia del sacerdote brasileño José Marins y su equipo que “mostraron huesos tallados en forma de cruz, con una paloma al frente y por detrás una frase: ‘libertad a los presos políticos’””.<sup>286</sup> En el mismo sentido, las soluciones que se plantearon en Tula también podían llegar a ser preocupantes: el impulsar “la fe liberadora”, la politización y organización del pueblo, así como “la conciencia del valor de la persona y de su situación.”<sup>287</sup>

---

<sup>286</sup> La Redacción, “El Diablo en la Iglesia”, en *Proceso*, número 103, octubre de 1978, p. 18.

<sup>287</sup> AGH-CELAM, Presidencia, Puebla, caja 55. “Informe del 6°. Curso de Reflexión en Tula, Hgo.”, p. 3.

En conjunto, para Corripio y para Alamilla las posturas de la teología de la liberación sobre la necesidad de levantar la voz y hablar en contra de la injusticia estaban convirtiéndose en peligrosas, pues los gobiernos nacionales e incluso los Estados Unidos creían que esta teología estaba promoviendo una revolución que incluiría sangre y violencia. Si bien no se expresaron esas ideas tan radicales, sí es cierto que los asistentes del curso estudiaron la realidad local desde una perspectiva marxista, discutieron ampliamente las CEB y llegaron a conocer a detalle la situación que vivían los pobres y los necesitados. Con esta información consideraron que en tanto eran católicos debían actuar para defender al desprotegido y para promover la fe liberadora. Si bien no era una declaración revolucionaria, esta crítica sí implicaba confrontar a las esferas de poder.

Un aspecto que los sacerdotes y religiosos resaltaron fue que sus posiciones no eran sólo teóricas, sino que tenían como base el contacto cercano con la vida diaria de los seglares, lo que les permitía tener conocimiento directo de sus problemas y necesidades. Precisamente este contacto pastoral directo entre los sacerdotes que no eran miembros de la jerarquía eclesiástica y los pobres de Latinoamérica fue otro factor destacado por los miembros en el curso de reflexión.

A partir de esta postura el 17 de julio Segundo Galilea sostuvo que la Iglesia tradicional se había preocupado por los pobres, pero lo había hecho “desde afuera del mundo de los pobres”. El sacerdote chileno tenía suficiente autoridad para emitir una opinión de esta naturaleza: a lo largo de la década de 1970, Galilea trabajó creando varias Comunidades Eclesiales de Base en América Latina.<sup>288</sup> Con base en este trabajo pastoral sostuvo que ya no podía utilizarse un solo catecismo para todos, sino que debía haber una pastoral diferenciada

---

<sup>288</sup> Segundo, Galilea, *Espiritualidad de la liberación*, Santiago de Chile, ISPAJ, 1973.

que tuviera como eje a los pobres y desposeídos. Pero Galilea fue más allá: para él, el problema pastoral de aquellos años era que “el modelo de la Parroquia ahora es inadecuado.”<sup>289</sup> A través de esta crítica fue evidente que Galilea no sólo promovía la reflexión teórica de la teología de la liberación, sino que era un abierto promotor y activista en favor de las CEBs como mecanismos para la reorganización de la base eclesial y en consecuencia, para construir -como proponía esta teología- una Iglesia menos jerárquica y más horizontal, que a partir de los problemas locales buscara la práctica litúrgica, devocional y social de la fe. Galilea reforzó esta idea argumentando que había que abandonar la antigua teología, “muy abstracta”, en favor de una teología que criticara a la realidad.<sup>290</sup> En pocas palabras, Galileo era un promotor de la teología de la liberación como una opción pastoral a la realidad de pobreza, injusticia y desigualdad que vivían los católicos en América Latina.

El 18 de julio tocó el turno a monseñor Sergio Méndez Arceo, quien se ocupó de las posturas del CELAM y de la Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR), siempre buscando defender la teología de la liberación. Si creemos en el informe anónimo recibido en Bogotá, sus posturas eran bastante moderadas e incluso positivas. Respecto a la CLAR, por ejemplo, sostuvo que estaba “haciendo todo en favor de los teólogos de la liberación”.<sup>291</sup> Su reflexión sobre el CELAM se concentró sobre todo en lo que habría que esperar de la Conferencia de Puebla. Para el obispo de Cuernavaca se podría esperar “algo más que un empate”, pues el presidente, el cardenal arzobispo de Fortaleza Aloísio Lorscheider tenía una posición de apertura hacia la teología de la liberación. Así, Méndez Arceo concluyó: “por lo menos en la redacción del documento [de Consulta] hubo honestidad”.<sup>292</sup> Mons. Mendez

---

<sup>289</sup> AGH-CELAM, Presidencia, Puebla, caja 55. “Informe del 6º. Curso de Reflexión en Tula, Hgo.”, p. 8.

<sup>290</sup> AGH-CELAM, Presidencia, Puebla, caja 55. “Informe del 6º. Curso de Reflexión en Tula, Hgo.”, p. 8.

<sup>291</sup> AGH-CELAM, Presidencia, Puebla, caja 55. “Informe del 6º. Curso de Reflexión en Tula, Hgo.”, p. 9.

<sup>292</sup> AGH-CELAM, Presidencia, Puebla, caja 55. “Informe del 6º. Curso de Reflexión en Tula, Hgo.”, p. 9.

promovía desde tu obispado la teología de la liberación. Al ser obispo se le escuchaba más y podía lograr tener más información sobre lo que sucedía en el CELAM a comparación de otros sacerdotes.

Al haber estado en las discusiones sobre el Documento de Consulta y el Documento de Trabajo con su conferencia nacional, Mons. Méndez Arceo conocía los puntos de vista de los obispos mexicanos. Este conocimiento le daba esperanza de que la teología de la liberación pudiera llegar ser la opción que prevalecería en Puebla y que llegaría a ser promovida por tanto por la Iglesia latinoamericana. Del mismo modo, se debe de tener en cuenta que monseñor Méndez Arceo sabía bien que la CLAR era la que mayor promoción y convencimiento tenía de que la teología de la liberación debía ser el camino de la Iglesia latinoamericana. Por último, don Sergio conocía la postura personal de los demás obispos latinoamericanos, como la de Mons. Lorscheider; con base en ello parece evidente que Méndez Arceo llegó a creer que la postura personal de cada mitrado iba a prevalecer sobre la postura institucional. De ahí que, algunos miembros de la jerarquía eclesiástica, como el obispo de Cuernavaca, creían que era posible hacer un cambio en la Iglesia de América Latina asumiendo los postulados de la teología de la liberación, y que este cambio modificaría la realidad local de las personas, eliminando la pobreza y la injusticia. Es relevante por tanto señalar que 1978 fue visto como un momento de esperanza por buena parte del clero latinoamericano.

En la cuarta y última semana destacó la participación del jesuita Carlos Bravo<sup>293</sup>, quien trabajaba en la Sierra Tarahumara impulsando la organización de comunidades eclesiales de base. Como había ocurrido con Segundo Galilea, Bravo defendió la teología de

---

<sup>293</sup> Editorial, *Christus, revista de teología, ciencias humanas y pastoral*, núm. 703.

la liberación en dos sentidos: como una reflexión concreta e histórica acerca de la revelación aprovechando las herramientas de las ciencias sociales, y como una propuesta teológica que implicaba la puesta en práctica de la fe, siempre en favor de los pobres, oprimidos y necesitados. Así pues, en su plática Bravo sostuvo que “los teólogos europeos están retraduciendo a fórmulas inteligibles los dogmas, en tanto que los latinoamericanos tratan sobre la existencia del hombre y de ésta es de donde brota la teología de la liberación, la cual se basa en la experiencia.”<sup>294</sup> La contraposición no podía ser más radical: tras acusar a los teólogos de Europa de preocuparse sólo por cuestiones abstractas o dogmáticas y, por esta razón, de vivir desconectados de su realidad, Bravo sostuvo que los teólogos latinoamericanos estaban construyendo una teología que se pudiera aplicar a la realidad y a los graves problemas cotidianos del continente. En ese sentido, para el jesuita la teología de la liberación era una teología creada desde la realidad que se vivía en Latinoamérica, y era sobre todo respuesta ante los problemas sociales y las situaciones económicas y políticas que enfrentaban los católicos latinoamericanos en su vida diaria.

Los ponentes Segundo, Galilea, Méndez Arceo y Bravo mostraron en el curso la visión de la teología de la liberación. Es importante constatar que hubo discusiones similares en las conferencias episcopales nacionales y en las reuniones regionales, las cuales reunían a sacerdotes, laicos y religiosas. En Tula, los ponentes propusieron siempre que el pobre fuera el punto central, que los cristianos aprovecharan las herramientas teóricas de las ciencias sociales como la antropología y la historia para entender la situación económica, política y social de América Latina. Hay que subrayar que muchos de los asistentes del curso que tenían experiencias directas con los pobres y vivían junto a ellos en las CEBs, por lo cual

---

<sup>294</sup> AGH-CELAM, Presidencia, Puebla, caja 55. “Informe del 6°. Curso de Reflexión en Tula, Hgo.”, p. 12.

comprendían el sufrimiento que vivían o trabajaban. Se puede observar también que los participantes otorgaban una gran importancia a la situación cotidiana que vivía la población, las experiencias cotidianas que vivían los pobres en su realidad local y la importancia que otorgaban a reflexionar y actuar desde una teología correcta y ortodoxa. En conjunto, en estas ponencias se puede observar una discusión esperanzadora en Tula, pues los ponentes creían que cambiar a la Iglesia era posible.

Si bien ya hemos señalado la información más importante del informe recibido en Bogotá sobre este curso de reflexión, hay que señalar que al final del documento el autor anónimo apuntó algunos comentarios de los asistentes. Dentro de ellos es relevante la observación de que varios asistentes, sobre todo religiosos, habían manifestado su inconformidad con el curso, pues se había desarrollado en un “ambiente anticristiano, [por] las críticas a la Iglesia y [por] la omisión del tema de Cristo en los grupos.”<sup>295</sup> Asimismo, hubo sacerdotes y religiosas que temían que este modelo eclesial se volviera una “dictadura del proletariado”<sup>296</sup>, que el marxismo llegara a tener una mayor fuerza dentro de la Iglesia al grado de desplazar la importancia de la fe y de los principios del catolicismo, o bien que llevara a una crítica al trabajo pastoral y cotidiano de la Iglesia católica. La crítica es muy importante, pues deja ver que, si bien los organizadores fueron personajes fundamentales de la teología de la liberación, ésta no era apoyada de manera unánime por el clero y por los religiosos. Este aspecto nos demuestra que muchos de los debates que encontramos en la jerarquía eclesiástica y que más tarde encontraremos en la III Conferencia del CELAM también se estaban dando en otros niveles de la Iglesia católica.

---

<sup>295</sup> AGH-CELAM, Presidencia, Puebla, caja 55. “Informe del 6°. Curso de Reflexión en Tula, Hgo.”, p 15.

<sup>296</sup> AGH-CELAM, Presidencia, Puebla, caja 55. “Informe del 6°. Curso de Reflexión en Tula, Hgo.”, p. 15.

En resumen, el ejemplo aquí reseñado del Sexto Curso de Reflexión fue uno de los muchos que se dieron para fomentar y promover la teología de la liberación entre 1977 y 1979, en el marco de la III Conferencia. En él se pueden observar las ideas y los discursos que se promovían durante julio de 1978, a cuatro meses de iniciar el encuentro de Puebla. Un primer aspecto a considerar es que la copiosa participación de miembros del clero de México y Latinoamérica en el curso permite observar el enorme interés de los diversos sectores eclesiásticos por discutir la teología de la liberación y en general, por acercarse a una teología y una pastoral posconciliar, diferente a la que habían conocido durante su formación y sus primeros años de servicio. Como ya se mencionó, muchos de los participantes convivían día a día con los pobres, vivían en la misma zona y trabajaban con ellos. Esto permitió que en Tula se hiciera evidente, desde la empatía, la difícil situación en la que vivían los pobres. Por su parte, hay que señalar que muchos sacerdotes diocesanos y una parte de CLAR promovía la teología de la liberación como una opción válida para comprender y resolver las estructuras de desigualdad y de pecado social, pero también para evangelizar la vida de las personas. Para concluir, Tula mostró que muchos católicos de América Latina estaban buscando una teología que permitiera la reflexión social y se enlazara con la pastoral.

En conclusión, y para cerrar este apartado, hay que subrayar que el Sexto Curso de Reflexión mostró y fomentó las ideas principales de la teología de la liberación, al tiempo que dio un foro importante, si bien periférico, a promotores de esta teología como Segundo Galilea. Más allá de las ya citadas voces disidentes de frailes y religiosas, a lo largo de los debates que se desarrollaron en Tula en julio de 1978 los organizadores y conferencistas, entre quienes destacaron también los mexicanos Sergio Méndez Arceo y Carlos Bravo, promovieron la teología de la liberación como la mejor opción teológica y pastoral para América Latina, enfatizaron la importancia de criticar la realidad y actuar en ella, e insistieron

en la necesidad de actuar con los pobres y oprimidos de América Latina, insistiendo en la importancia de hacerlo a través de nuevos modelos parroquiales, como las comunidades eclesiales de base. Asimismo, se insistió en la necesidad de dialogar con las ciencias sociales y de denunciar los pecados estructurales, enfatizando así el diálogo con la crítica marxista a la sociedad. La insistencia en denunciar la pobreza, la desigualdad, la injusticia y la exclusión social fueron algunos de los aportes acerca de este modelo a varias críticas que desde la izquierda más radical se hacía de las situaciones políticas y sociales de América Latina, convirtiéndolo en un curso que tendía al radicalismo eclesial.

Para concluir, pues, el Curso de Reflexión de Tula fue una apuesta radical de varios de los más importantes teólogos de la liberación por promover su postura en el contexto de las amplias discusiones que se daban en los meses inmediatamente previos a la Conferencia de Puebla. Al mismo tiempo, la reunión de Tula es un ejemplo de cómo la discusión sobre la teología de la liberación no se limitó a la jerarquía eclesiástica, sino que se debatió entre los muchos miembros de la Iglesia en múltiples y variados foros. Al mismo tiempo, el informe anónimo enviado a Bogotá por el arzobispo de México Ernesto Corripio Ahumada y la insistencia de monseñor Genaro Alamilla porque fuera estudiado por las autoridades del CELAM demuestra que los obispos y arzobispos del continente y la misma Conferencia del Episcopado Latinoamericano estaban al tanto de las posturas, las críticas y los postulados de los teólogos de la liberación. A parte, de las posturas de los jerarcas, estos debates también influyeron en la redacción del documento final para discutir en Puebla: el Documento de Trabajo, del que nos ocuparemos en las páginas siguientes.

### 3. 3. El Documento de Trabajo

Mientras se realizaba el curso de reflexión en Tula, el CELAM continuó con la preparación de la III Conferencia. Una vez recibidas las conclusiones de los encuentros regionales y los comentarios de otros organismos internacionales sobre el Documento de Consulta, se realizó la Tercera Reunión General de Coordinación en Bogotá.<sup>297</sup> Esta comisión, cuyo objetivo era elaborar el Documento de Trabajo, estaba formada por el ya citado presidente del CELAM Aloísio Lorscheider y cuatro preladados: el cardenal arzobispo de Lima Juan Landázuri, el obispo de Quetzaltenango Luis Manresa Formosa, el obispo de Aracaju Luciano José Cabral Duarte y el auxiliar de Bogotá y secretario general del CELAM, Alfonso López Trujillo.<sup>298</sup> Los trabajos se extendieron del 9 al 30 de julio, y en la redacción final del Documento de Trabajo ayudaron un “grupo de teólogos expertos y de los ejecutivos del CELAM”.<sup>299</sup>

Una vez terminado, el manuscrito se presentó ante la presidencia y los directivos del CELAM.<sup>300</sup> Según se estableció en la presentación final del Documento, éste era

fruto de un esfuerzo de objetividad y fidelidad a las fuentes, sobre todo a los aportes de las Conferencias Episcopales de América Latina; busca sintetizar, con organicidad y unidad de conjunto, los problemas, los criterios evangélicos, las líneas de acción pastoral señaladas en dichas fuentes. Intenta, igualmente, aclarar conceptos importantes, según el deseo manifestado por las mismas Conferencias

301

---

<sup>297</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 5. CELAM, “Documento de Trabajo”, p. 1.

<sup>298</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 5. CELAM, “Documento de Trabajo”, p. 6.

<sup>299</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 5. CELAM, “Documento de Trabajo”, p. 6.

<sup>300</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 5. CELAM, “Documento de Trabajo”, p. 3.

<sup>301</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 5. CELAM, “Documento de Trabajo”, p. 1.

En suma, como se ve, el Documento de Trabajo se planteó como una guía para que los participantes de Puebla pudieran comprender la realidad social de Latinoamérica, conocieran los temas a discutir e identificaran las propuestas de pastoral a aplicar en el conjunto de la Iglesia continental. En este sentido, la presentación del texto sostiene que el documento serviría “como ilustración de lo que está sucediendo en la vida de la Iglesia de nuestros pueblos: cuáles son sus problemas; sus expectativas; sus anhelos”, y, sobre todo, cuáles serían los caminos para “la evangelización en el presente y en el futuro de América Latina”.<sup>302</sup>

La reunión que se llevaría a cabo en Puebla tenía como propósito marcar el rumbo de la evangelización de la Iglesia de Latinoamérica por muchos años. Con esto en mente se buscó que los asistentes llegaran preparados por sus conferencias nacionales, que hubieran estudiado el Documento de Trabajo para que llegaran informados y se lograra realizar un debate de altura, alcanzando así un Documento final bien discutido. A su vez, este documento determinaría la forma de hacer pastoral pero también qué estaba permitido y qué estaba prohibido en la labor evangelizadora de la Iglesia.

El Documento de Trabajo se divide en tres partes: Realidad pastoral, Reflexión doctrinal y Acción Evangelizadora. En la primera de estas secciones se repasa la historia de América Latina, desde la conquista hasta 1978; en la sección doctrinal se presenta el análisis teológico, pastoral y dogmático de la Iglesia en Latinoamérica, y por último en la Acción Evangelizadora se presenta el proyecto pastoral que se propone aplicar en América Latina.

En este texto, los obispos fortalecen el concepto de liberación. Según expresaban los redactores del texto, toda liberación tiene como origen la revelación de “la Buena Nueva”, es decir, con el inicio de la fe cristiana y tiene su fuente primaria en los Evangelios. Para los

---

<sup>302</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 5. CELAM, “Documento de Trabajo”, p. 1.

obispos de Latinoamérica, este anuncio era un “anuncio gozoso, optimista y realista, como corresponde a pastores que fundan, con humildad y sencillez, su esperanza en la fuerza del Espíritu.” La referencia a la humildad y sencillez resaltó la esperanza en Dios y la aceptación del anuncio salvífico por parte de los obispos de la región, en el entendido de que el plan de Dios es siempre creador y salvador, tanto en términos espirituales como temporales. A partir de esta perspectiva, el Documento de Trabajo considera que la historia humana es una historia que va mostrando la unidad de los hombres entre sí y con Dios. En esta historia el pecado está siempre presente, a pesar de que una continua búsqueda de comunión entre Dios y los hombres. En este sentido, la historia es vista como una Liberación continua. Con base en la epístola de San Pablo a los Gálatas, que señala que Cristo liberó a los hombres “para ser libres”, el Documento del Trabajo sostenía que la liberación era una liberación del egoísmos individuales y colectivos, de idolatrías y opresiones y de la ignorancia y la explotación. Resumiendo, toda liberación era una “Liberación en Cristo”, espiritual, pues para los obispos sólo Jesús era el verdadero y único liberador.”<sup>303</sup>

El debate sobre liberación abrió la posibilidad de tener varias concepciones sobre este concepto, lo que deja ver la gran preocupación que este debate despertaba entre las autoridades del CELAM y por supuesto, la preocupación que le causaba el amplio desarrollo e influjo de la teología de la liberación.<sup>304</sup> La primera liberación de la que se habló fue de la liberación histórica. Bajo esta acepción el Documento de Trabajo reconocía la importancia de la nueva teología latinoamericana y su preocupación por la historia, pero también sostenía que la liberación no se acababa en la historia, sino que tenía un fin salvífico; por tal razón,

---

<sup>303</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 5. CELAM, “Documento de Trabajo”, p. 5.

<sup>304</sup> Una preocupación que ya se había hecho evidente desde 1974, cuando se discutió el concepto de la liberación y la teología de la liberación en la sede misma del CELAM. Cfr. CELAM, *Liberación: diálogos en el CELAM*, Bogotá, Secretariado General del Consejo del Episcopado de América Latina, 1974.

los obispos redactores expresaron que “el pueblo latinoamericano integra[ba] el anhelo por una liberación histórica en su aspiración a una salvación total que no se agota en el cuadro de la existencia temporal.”<sup>305</sup>

Ahora bien: la liberación ciertamente ocurría en el tiempo, y por esa razón, el Documento de Trabajo se muestra preocupado por el respeto a los derechos humanos y por el bien común. En ese sentido, los obispos apuntaron que

Aspira[ba] a una convivencia social donde todos los derechos humanos sean fomentados y tutelados; donde el consenso, y no la violencia o la fuerza, sea el que decida las metas que se deben alcanzar. Donde se sienta seguro, no amenazado por el terrorismo, los secuestros, el espionaje policial ni las torturas. Aspira a cambios estructurales; a asegurar una situación más justa para las grandes mayorías.<sup>306</sup>

Se desprende que, una de las características valiosas de este documento es que los obispos mostraron así su preocupación por la situación política y social que estaba viviendo América Latina. Al denunciar la pobreza, la ideología de la seguridad nacional, la tortura, las desapariciones forzosas y el terrorismo, los obispos hacían una protesta contra la violencia a la que eran sometidos los hombres en Latinoamérica, muchas veces por el sólo hecho de expresarse políticamente.

Pero la preocupación por los derechos humanos no es el único aspecto que aparece en el Documento de Trabajo sobre las ideologías. Antes bien, al problema de las ideologías que tanto había preocupado a las reuniones regionales de obispos volvió a ser un tema relevante para las autoridades redactores del CELAM y, como había ocurrido ahí, se insistió

---

<sup>305</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 5. CELAM, “Documento de Trabajo”, p. 16.

<sup>306</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 5. CELAM, “Documento de Trabajo”, p. 16.

en el rechazo a cualquier ideología, fuera el capitalismo, la doctrina de seguridad nacional o cualquier postura de izquierda. En virtud de ello, en la sección de Realidad Pastoral el Documento señaló:

el mundo político de nuestras naciones se ve amenazado por ideologías materialistas que, de un modo u otro, impiden el libre y justo desarrollo de todos: el liberalismo económico, el Marxismo, la teoría de la Seguridad Nacional, los nacionalismos exagerados... Las ideologías marxistas pretenden difundirse en el mundo obrero, estudiantil y docente. Sus estrategias han caído muchas veces en el irrealismo o en políticas violentas que han dado pie a las reacciones y represión.<sup>307</sup>

Como guía para los asistentes de la conferencia, el Documento de Trabajo explica y aclara los motivos por los cuales ninguna ideología era aprobada por la Iglesia, tanto desde el punto de vista de Pablo VI como por parte del CELAM. Como es evidente, se hizo un mayor hincapié en el marxismo, pues se argumentó que sus principios no eran compatibles con el catolicismo, que éste rechazaba la lucha de clases y no podía aceptar la violencia como método para la transformación social. Aun cuando, esto no impidió que muchos sacerdotes, religiosas y obispos vieran el marxismo como una buena opción para cambiar las estructuras y la pobreza de América Latina. Ante ello, el Documento de Trabajo aclaró que el marxismo no era compatible con el pensamiento cristiano. Uno de los grandes temores del CELAM era que regímenes políticos socialistas, como Cuba y la Unión Soviética, habían prohibido la religión y prohibido o limitado la labor de la Iglesia Católica. A ello hay que añadir que Estados Unidos desarrollaba un amplio trabajo de propaganda en contra del marxismo entre la jerarquía eclesiástica.

---

<sup>307</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 5. CELAM, “Documento de Trabajo”, p. 22.

Estas primeras conclusiones fueron apenas el inicio de una amplia reflexión sobre el marxismo. La principal preocupación de los obispos redactores por él era respecto a su relación con la teología de la liberación y respecto al marxismo como ideología. Si bien la teología que nos ocupa promovía el uso de las herramientas teóricas marxistas para conocer la realidad y a partir de ese conocimiento quería mejorar la situación de pobreza, desigualdad e injusticia que se vivía en América Latina, el Documento de Trabajo sostenía que cualquier contacto con el marxismo debía tener en cuenta que se trataba de una ideología que, en el fondo, sostenía la lucha de clases y llevaba a una sociedad totalitaria.<sup>308</sup> Esta postura tenía su origen directo en la Carta Apostólica de Pablo VI *Octogesima Adveniens*, que a propósito de la reflexión social de la Iglesia sostenía que era “ilusorio y peligroso [...] aceptar los elementos del análisis marxista sin reconocer sus relaciones con la ideología”, que efectivamente llevaba a la defensa de la lucha de clases y al desarrollo de sociedades totalitarias y violentas.<sup>309</sup> Como se puede ver, en este punto los cuestionamientos de la jerarquía eclesiástica latinoamericana descansaban directamente en el más reciente magisterio pontificio, de modo que las dudas precautorias de los obispos redactores sobre el marxismo eran parte de una postura global de la Iglesia.

Pero al mismo tiempo, el Documento de Trabajo también desarrolló cuestionamientos particulares respecto a la relación del marxismo con la teología. En las notas de trabajo, por ejemplo, se realiza una “Crítica Teológica del Análisis Marxista”. De nueva cuenta, las autoridades del CELAM insisten en que el marxismo no era sólo una herramienta teórica

---

<sup>308</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 5. CELAM, “Documento de Trabajo”, p. 51.

<sup>309</sup> Pablo VI, “Carta Apostólica Octogesima Adveniens de Su Santidad al Señor Cardenal Mauricio Roy, Presidente del Consejo para los Seglares y de la Comisión Pontificia “Justicia y Paz”, en ocasión del LXXX Aniversario de la Encíclica *Rerum Novarum*”, Vaticano, 14 de mayo de 1971, disponible en [https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/apost\\_letters/documents/hf\\_p-vi\\_apl\\_19710514\\_octogesima-adveniens.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens.html) (consultada el 3 de mayo de 2024).

para comprender la realidad, sino que tenía tras de sí “una pasión cuasi mesiánica”.<sup>310</sup> Este elemento lo transformaba de ser una herramienta a ser una ideología y, por lo tanto, utilizar el marxismo no sólo era un método sino la profesión de una postura política e incluso vital. El resultado era todavía más complejo, porque encima de ser una ideología poco compatible con el cristianismo, la teoría marxista llevaba “a la acción revolucionaria”, llamando a los proletariados a “la lucha de clases para construir una sociedad sin clases”, produciendo en consecuencia una lucha constante entre los hombres.<sup>311</sup>

Frente a esta postura, los teólogos de la liberación argumentaban que las herramientas teórico-metodológicas que aportaba el marxismo sí podían separarse de la doctrina misma. Entendido así, el análisis marxista era útil para que la Iglesia analizara la realidad y diseñara estrategias pastorales a partir de los resultados obtenidos. Con base en este criterio era posible asumir una mirada marxista sin asumir las consecuencias prácticas de la revolución, la eliminación de las clases e incluso la crítica a la Iglesia católica. Si bien, como hemos visto, a pesar de este interés de algunos teólogos por defender sus posturas el episcopado latinoamericano insistió en señalar que los fundamentos mismos del marxismo y el cristianismo eran excluyentes, en buena medida porque ni la violencia ni la lucha de clases podrían ser aceptada por el cristianismo. Al cerrar el tema, los obispos argumentaron que si bien se podía reconocer que el marxismo había mejorado el acceso general a la salud y a la educación de calidad incluso hasta las universidades, también era cierto que el ejemplo histórico demostraba que las libertades públicas y la participación política de los ciudadanos era prácticamente inexistente, llevando a la multiplicación de los presos políticos e incluso a

---

<sup>310</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 5. CELAM, “Documento de Trabajo”, p. 47.

<sup>311</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 5. CELAM, “Documento de Trabajo”, p. 47.

amenazar la vida religiosa y el culto público.<sup>312</sup> Es evidente que los obispos estaban pensando en el caso concreto de Cuba, pues la descripción del régimen político coincide con los éxitos de la revolución de la isla, que aseguró en sus primeras dos décadas la ampliación de la cobertura médica y educativa al tiempo que consolidaba un régimen autoritario y contrario a toda crítica. Con base pues en ese ejemplo, la conclusión del Documento de Trabajo fue evidente: para los obispos redactores, la teoría marxista “surg[ía] de una verdad profunda: la percepción de la idolatría de la riqueza en uno de sus aspectos [...] De ahí sus logros y sus fracasos en la reconstrucción de una sociedad más humana”.<sup>313</sup>

Como se sabe, existían muchas opiniones sobre el marxismo, desde quienes lo promovían porque era la única opción contra el capitalismo en auge y como el único método para acabar con la pobreza, hasta los clérigos que creían que cualquier relación con el marxismo iba en contra de la Iglesia, de Roma y del cristianismo. En medio de ellos un gran sector del clero latinoamericano sostenía que había elementos rescatables del marxismo, y que con éstos se podría mejorar la vida de la población. Por supuesto, el aspecto más radical fue el establecimiento de guerrillas conformadas por católicos incitados a la lucha revolucionaria contra las estructuras injustas de la sociedad por el pensamiento marxista. El ya citado ejemplo del sacerdote colombiano Camilo Torres preocupaba al CELAM, pues era muestra de que, llegados al extremo, muchos sacerdotes podían optar por tomar las armas. Con la Conferencia Latinoamericana, el propio Pablo VI ya había establecido en varias ocasiones que el único camino posible dentro de la Iglesia era la no violencia. Por último, había una diferencia fundamental en el concepto metahistórico de ambos pensamientos: si para el marxismo el fin de la historia era el fin de la lucha de clases, para la Iglesia era la

---

<sup>312</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 5. CELAM, “Documento de Trabajo”, p. 50-51.

<sup>313</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 5. CELAM, “Documento de Trabajo”, p. 51.

parusía, es decir, el regreso triunfante de Cristo vivo. Como se puede ver, los objetivos y aún las esperanzas de las dos tradiciones de pensamiento eran disímiles y en ocasiones imposibles de reconciliar. Por esta razón el CELAM buscó dejar claro en el Documento de Trabajo que el marxismo no era una opción viable para la Iglesia católica.

Por todo lo dicho, el Documento de Trabajo rechazaba el capitalismo liberal porque su modelo económico producía una gran desigualdad entre las clases sociales y peor aún, producía o cobijaba la opresión en los países de la región. Los obispos sostenían que

el capitalismo, en A[mérica] L[atina] se vuelve cada vez más dictatorial; nunca los más pobres aceptarían, si no fuera por la fuerza, los crecientes contrastes sociales entre la miseria de muchos y el lujo de algunos. Aunque hay regímenes militares, inspirados por la ideología de la Seguridad Nacional, no siempre coinciden con el capitalismo; en muchos casos lo consolidan por tener una visión discriminatoria de los grupos sociales.<sup>314</sup>

Como puede verse, para la Iglesia católica, el régimen liberal está directamente vinculado con la doctrina de la Seguridad Nacional. Hay que recordar que durante este periodo más de 10 países en América Latina vivían bajo una dictadura de corte militar, y éstas obtenían su legitimidad y su razón de ser a través de la doctrina de Seguridad Nacional. Desde el punto de vista de la Iglesia, por tanto, el resultado era evidente: al menos en el continente, el capitalismo y la Seguridad Nacional estaban unidos, y por lo tanto ambas ideologías eran responsables de la desigualdad social y de la constante violación a las libertades públicas y los derechos humanos.

El capitalismo liberal era la ideología vigente en la gran mayoría de los países de América Latina en la década de 1970. Por tal motivo, se le acusaba de haber producido la

---

<sup>314</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 5. CELAM, “Documento de Trabajo”, p. 78.

pobreza, la desigualdad, la injusticia y la falta de derechos humanos en la región, y muchos sacerdotes propugnaban por un cambio en él para mejorar la situación de los pobres y explotados. El CELAM, aun cuando, prefería señalar los errores y buscar un cambio gradual antes que buscar la transformación del sistema capitalista. Ahora bien: hay que tomar en cuenta que en la mayoría de los países capitalistas de América Latina también estaba vigente la doctrina de la Seguridad Nacional. Para el clero, esta ideología aumentaba y fortalecía los defectos del capitalismo. Con la Seguridad Nacional, las dictaduras militares de libre mercado defendían su derecho de ejercer violencia sobre sus propios ciudadanos, con el argumento de que esto impediría que se propagara el marxismo, la guerrilla o incluso que surgieran enemigos políticos internos. Esto conllevaba la suspensión o eliminación de los derechos humanos, la desigualdad social, la creación de una élite en el poder con un nivel económico superior al resto de la población, aparte de promover torturas y represión por parte de las autoridades del Estado. Como había hecho con el marxismo, esta denuncia de los problemas del capitalismo por parte del CELAM era también una crítica al sistema político y a la ideología. La respuesta concreta de la Iglesia a estos problemas fue apoyar pastoralmente a la población, denunciando injusticias concretas y trabajando para defender los derechos humanos. En pocas palabras, las autoridades eclesiásticas en Bogotá creían que el capitalismo liberal no era la mejor opción para la sociedad, pero podría mejorarse significativamente si se combatía la doctrina de Seguridad Nacional y se implementaban varias sugerencias planteadas por la Doctrina Social cristiana.

Resulta en ese caso que desde la perspectiva de la Iglesia católica ni el marxismo ni el capitalismo podían ser considerados como una opción ideológica, y menos aún como regímenes de gobierno que eventualmente llegarían a resolver los problemas de la región. Visto así, la crítica se planteó más bien en términos de una crítica a las ideologías. En el

Documento de Trabajo sostenía que una ideología era un pensamiento político que tenía una visión general de todos los aspectos de la vida de una sociedad, pero que no necesariamente tenía una vinculación con los aspectos que atendía la religión. Para los redactores del documento, toda ideología era parcial, pues “ningún grupo particular puede pretender identificar sus intereses con los de la sociedad global. Una ideología es legítima si los intereses que defiende son legítimos y si respeta los derechos fundamentales de los demás grupos de la nación. En este sentido positivo, todo partido debe tener una ideología.”<sup>315</sup> Al mismo tiempo que esta definición compromete a la Iglesia a la defensa de los derechos humanos y reivindica la Doctrina Social como fuente para la resolución de los problemas sociales, también critica al resto de los planteamientos políticos en discusión. Para la Iglesia, por tanto, “ambos sistemas hacen, como toda ideología, una selección interesada de los derechos humanos: si el capitalismo defiende la libertad, lo hace a costa de la justicia y termina suprimiendo la libertad misma. Si el colectivismo defiende la justicia, lo hace a costa de la libertad y termina conculcando la justicia misma.”<sup>316</sup> El resultado es evidente: si bien cada una de las ideologías en pugna ofrecía algún derecho, al final eliminaba algún otro, impidiendo la realización plena del hombre.

Si ninguna de las dos opciones era realmente viable, en ese caso ¿qué camino proponía la Iglesia para la vida política y la resolución de los problemas del hombre latinoamericano? El de la Doctrina Social, que defendía el derecho a la propiedad, pero también la libertad del hombre. Según decía el Documento de Trabajo, ninguna ideología

Debe destruir el principio de la propiedad ni llegar a una colectivización tan radical que el destino de las personas esté totalmente en las manos del Estado,

---

<sup>315</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 5. CELAM, “Documento de Trabajo”, p. 73.

<sup>316</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 5. CELAM, “Documento de Trabajo”, p. 78.

único empresario, pues en este caso, la organización de las libertades públicas se vuelve imposible. Pero [cualquier ideología] también debe ser lo bastante eficaz para realizar una sociedad en que la propiedad sea fuente de libertad y de responsabilidad, no de privilegios y poder.<sup>317</sup>

Vale la pena insistir en que el documento aclara que tanto el marxismo como el capitalismo liberal no son las mejores opciones para América Latina, pues eliminan los derechos y las libertades de la población, y tienen como resultado final la pobreza y la desigualdad. Se tiene que tomar en cuenta que los obispos recibían propaganda de Estados Unidos contra el marxismo a la vez que recibían información sobre la situación de la población en la Unión Soviética. Con base en esa información los obispos rechazaban el marxismo, pero al mismo tiempo rechazaban que el capitalismo liberal fuera la mejor opción. Por tal motivo, creían que el mejor camino para la transformación de la desigualdad era la Doctrina social, pues ésta contenía principios claves defendidos por la Iglesia, como la propiedad privada, la libertad y los derechos humanos.

Para los obispos redactores, del mismo modo, la Doctrina Social era la mejor manera que tenían los cristianos para intervenir en política, pues en efecto era innegable que el Evangelio tenía “implicaciones sociales, económicas y políticas.”<sup>318</sup> Aquí, finalmente, se volvía a plantear el tema de la teología de la liberación y uno de sus aspectos más delicados para su propia reflexión: la relación entre política, historia y Evangelio, o en un sentido más amplio, teología. Se argumentó por lo tanto que había dos formas para entender el Evangelio y lo político:

---

<sup>317</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 5. CELAM, “Documento de Trabajo”, p. 78.

<sup>318</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 5. CELAM, “Documento de Trabajo”, p. 73.

leer el Evangelio a partir de lo político o leer lo político a partir del Evangelio. Sólo la segunda postura es la auténticamente evangélica. Así lo enseña la Iglesia en su Doctrina social, basada en la dignidad de la persona humana. La primera postura coloca al servicio de la política un valor supremo del hombre, su fe, que es condicionante y no condicionada a intereses particulares o de grupo.<sup>319</sup>

Con esta explicación se hacen evidentes dos elementos: la relevancia de la Doctrina Social, que es entendida como la única opción válida para la intervención pública de los católicos, y una abierta crítica a la teología de la liberación y su interés en crear una explicación histórica del Evangelio a partir del concepto marxista de lucha de clases, que según los obispos del CELAM pervierte la comprensión del propio Evangelio. En este enunciado, como se ve, se apuesta por la ortodoxia y se recurre a la doctrina social como el mecanismo para evitar la radicalización de la nueva teología latinoamericana. En síntesis, argumentar que el evangelio debía determinar lo político evitaría, según el Documento de Trabajo, que alguna ideología o algún interés particular influyera en la Doctrina social e incluso en la comprensión cristiana de la realidad.

La Doctrina social era la opción que promovía la Iglesia Católica para América Latina. Es por esto que la teología de la liberación no era vista por algunos como una opción, porque estaban a favor de una acción social más tradicional, no relacionada con el marxismo y promovida por Roma desde finas del siglo XIX. Era, pues, un regreso a la tradición y un rechazo a la teología de la liberación. En este sentido, esta postura fue al final, aceptada por Roma en 1984, cuando el cardenal Joseph Ratzinger, Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, publicó su “Instrucción sobre algunos aspectos de la «teología de la

---

<sup>319</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 5. CELAM, “Documento de Trabajo”, p. 74.

liberación»<sup>320</sup>. En este documento Ratzinger desarrolló un análisis de la teología de la liberación, tras el cual concluyó que no podía ser una opción América Latina, pues tras de las consecuencias violentas que podía tener sus influencias marxistas no eran sanas para la reflexión teológica. Aunque este periodo y proceso queda fuera de la tesis, es importante tener presente que, a partir de ese momento, se dejó de promover esta teología e incluso se buscó eliminar su discusión y difusión desde la misma Roma.

Ahora bien: a pesar del enorme esfuerzo deliberativo sobre las ideologías, el Documento de Trabajo recuerda que la Iglesia está más allá de todas las ideologías, pues tiene un carácter salvífico y trascendente. Sin embargo, de acuerdo a la definición que se mencionó en la introducción, la Iglesia católica también promovía una ideología al determinar la conducta de la población para crear una sociedad adecuada. Aunque, se aceptaba que podía convivir la Iglesia con otras ideologías mientras estas la aceptaran. En ese sentido, los obispos redactores fueron muy claros al establecer cuál era la misión de la Iglesia en América Latina:

No es de orden político, social o económico, su mensaje le exige empeñarse en servir en todo aquello que establezca y consolide la comunidad, según la ley divina (GS 42). Con miras a esa promoción humana, establece su relación con la autoridad civil; al mismo tiempo, renuncia a privilegios tradicionales, para denunciar con mayor libertad los abusos de poderes políticos y económicos y servir con los medios a su alcance, en la defensa de los derechos humanos. Sin embargo, parece a no pocos que está aún ligada a poderes políticos y económicos que desvirtúan su palabra y reducen su credibilidad.<sup>321</sup>

---

<sup>320</sup> Joseph card. Ratzinger, *Instrucción sobre algunos aspectos de la "teología de la liberación,"* Sagrada Congregación para la Doctrina de la fe.

<sup>321</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 5. CELAM, "Documento de Trabajo", p. 32.

Como se ve, la Iglesia que se presentaba en la III Conferencia del CELAM era una Iglesia totalmente inspirada en la eclesiología del Concilio Vaticano II, y particularmente en la constitución pastoral *Gaudium et Spes*. A tono con esta declaración, la Iglesia latinoamericana se asumía como un grupo de fieles ajeno de orden espiritual, que renunciaba a mantener los privilegios del pasado y que aún debía buscar más separación de los “poderes políticos y económicos”. En términos de la actividad temporal, el principal objetivo de la Iglesia era buscar la promoción humana, y sólo con miras a este objetivo se relacionaba con la autoridad civil. De nueva cuenta, en esta autocrítica es evidente que los postulados de la teología de la liberación habían alcanzado ya la reflexión de la jerarquía eclesiástica latinoamericana, la cual estaba de acuerdo en rechazar el antiguo modelo eclesial ligado al privilegio y al poder.

Desde esa perspectiva, el gran tema de la Iglesia latinoamericana era en aquel momento la evangelización, una tarea que debía ser continuada en aquel momento.<sup>322</sup> Pero a diferencia de épocas anteriores, la evangelización tenía un nuevo significado: más que anunciar la fe a los grupos humanos que no conocían el Evangelio, se trataba ahora de presentar a los creyentes y a los no creyentes una Iglesia que denunciara los abusos y abandonara los privilegios, buscando ofrecer una fe cristiana que anunciara la libertad y toda liberación como anuncio de la gran liberación, que era el encuentro personal con Dios.<sup>323</sup> De nueva cuenta retomando el respeto a las culturas ya expresado por el Concilio Vaticano II, el Documento de Trabajo argumentaba que la evangelización debía respetar la cultura de todos los pueblos de América Latina, promoviendo entre ellos la comunión con Dios, la renovación cultural y la liberación de toda doctrina contraria a la fe evangélica. Según sus propias

---

<sup>322</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 5. CELAM, “Documento de Trabajo”, p. 42.

<sup>323</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 5. CELAM, “Documento de Trabajo”, p. 42.

palabras, “al evangelizar y convocar a la comunión en el Reino de Dios, la Iglesia busca la renovación de las culturas desde sus raíces; promueve integralmente al hombre; proclama su doctrina social e inspira evangélicamente toda liberación, proponiendo al hombre emanciparse de los ídolos que lo esclavizan.”<sup>324</sup>

En resumen, el papel de la Iglesia Católica después de Concilio Vaticano II era estar con el pueblo de Dios, y esto implicaba para algunos, el alzar la voz contra las injusticias que sufría la población, sin importar sus creencias religiosas o políticas. Vista así, la evangelización iba más allá que presentar a Dios a los no creyentes: ahora se proponía que el clero presentara a Dios en las acciones diarias, en la realidad local y lo hiciera presente en la sociedad acompañando a la población a ser mejores en todos los aspectos de su vida, tanto social como privada. La evangelización era por lo tanto una invitación a abandonar los pecados, tanto espirituales como terrenales. Debido a esto que Pablo VI convocó a la III Conferencia del CELAM: para que los obispos e integrantes determinaran el camino de la Iglesia posconciliar en América Latina, redefinieran sus conceptos sobre la evangelización y su papel en la vida diaria de las personas. Por su parte, los obispos latinoamericanos aceptaron de buen grado la convocatoria porque al menos un buen sector de ellos estaba convencido de que era necesario cambiar la situación social, que los pobres no debían seguir viviendo así y que Puebla sería un buen foro para decidir las acciones que tomaría la Iglesia para redefinir sus modelos de evangelización.

Después de fijar las grandes líneas del pensamiento episcopal latinoamericano, el Documento de Trabajo presenta como grandes apéndices unas “Notas sobre algunos temas”, que abordaron los temas de mayor actualidad del momento. A decir de los obispos redactores,

---

<sup>324</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 5. CELAM, “Documento de Trabajo”, p. 65.

estos textos se redactaron por la petición de varias Conferencias Episcopales, que habían manifestado “el deseo de recibir algunas notas para el esclarecimiento de ciertos conceptos importantes”.<sup>325</sup> Se trata de 15 temas, entre los que destacan para efectos de esta investigación los criterios de evangelización, la religiosidad popular, la cristología, el martirio y la teología de la liberación. Estos apartados con temas específicos desarrollan la opinión del CELAM sobre estas materias, siempre desde la visión de los obispos redactores y del CELAM. Personalmente creo que estas aclaraciones tenían el objetivo de que los participantes buscaran asesoría en expertos para conocer y discutir estos temas polémicos, los cuales serían tratados en Puebla y, por lo tanto, era necesario que los obispos tuvieran un mayor conocimiento de esto. A pesar de ello, creo también que algunos puntos fueron tendenciosos en favor de la posición del CELAM, pues se mencionaban los contras de un tema mucho más que los puntos a favor, por lo cual se sobreentendía que algún tema, como la teología de la liberación, no era una opción viable ni bien vista por las autoridades en Bogotá.

En los “Criterios de Evangelización” se ofreció una reflexión muy importante sobre los teólogos y su función en la Iglesia. El apartado respondía a una preocupación expresada desde los primeros años de la década: que había muchos hombres, muchas veces antropólogos, sociólogos o historiadores que se hacían pasar por teólogos y discutían sobre teología sin serlo. Todavía más: muchos sacerdotes que promovían la teología de la liberación no siempre eran considerados como teólogos capaces de debatir sobre teología. Ni siquiera la mayoría de los sacerdotes, que habían cursado estudios de teología en su formación, podían propiamente ser llamados teólogos. En ese sentido, el Documento menciona que “el carisma del teólogo, el cual se consagra a investigar más profunda y

---

<sup>325</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 5. CELAM, “Documento de Trabajo”, p. 117.

sistemáticamente, con el método propio de las ciencias y del pensar filosófico, el sentido de la Palabra revelada”, y por lo tanto sólo podía ser considerado teólogo quien se dedicaba profesional y sistemáticamente a esta reflexión.<sup>326</sup> El verdadero teólogo, por añadidura, enriquecía a la Iglesia y a sí mismo a partir de una reflexión normada “por el conjunto de criterios necesarios para discernir el contenido de la fe: la fe del Pueblo de Dios, la Sagrada Escritura, las profesiones de fe de la Iglesia.”<sup>327</sup> Como se ve, toda reflexión teológica sería debía partir de tres elementos fundamentales: el magisterio de la Iglesia, la Sagrada Escritura y la Tradición.

De igual forma, el Documento de Trabajo mencionó que había que recordar “la conveniencia de que los problemas teológicos que están en fase de investigación, sean debatidos entre los mismos teólogos antes de pasar a ser sometidos al juicio del magisterio episcopal y también, antes de ser transmitidos al público no informado que puede quedar desconcertado.”<sup>328</sup> Esta declaración fue una evidente censura al amplio debate público que había tenido la teología de la liberación en los últimos años. De hecho, desde la publicación de los trabajos de Gustavo Gutiérrez, al inicio de la década, se habían realizado múltiples congresos y debates en diversos ámbitos, incluso universitarios, que habían difundido múltiples postulados teológicos aún en debate. Para cerrar el tema, el CELAM llamó al diálogo para clarificar las más recientes posturas teológicas, así como a pedir la supervisión y aprobación de los obispos y, conjuntamente, a apegarse directamente al método teológico para desarrollar el conocimiento científico, sabiendo que el teólogo debe reconocer la autoridad del obispo al mismo tiempo que mantiene siempre su libertad de investigación.<sup>329</sup>

---

<sup>326</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 5. CELAM, “Documento de Trabajo”, p. 5.

<sup>327</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 5. CELAM, “Documento de Trabajo”, p. 5.

<sup>328</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 5. CELAM, “Documento de Trabajo”, p. 6.

<sup>329</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 5. CELAM, “Documento de Trabajo”, p. 6.

La nota número 11 del Documento de Trabajo se dedicó especialmente a la teología de la liberación. De entrada, se menciona que esta teología era producto de la intensa vida de la Iglesia en Latinoamérica, y tenía su antecedente más profundo en las conclusiones de la Segunda Conferencia del CELAM, realizada como se sabe en 1968 en Medellín. Al mismo tiempo, los obispos redactores señalaron que había varias ideas en desarrollo dentro de la teología de la liberación, y cada una de ellas tenía elementos positivos que “nos ayudan a iluminar la realidad descubierta y otras que resultan difíciles de integrar”.<sup>330</sup> A pesar de ello, fuera cual fuera la posición dentro de la teología de la liberación, se recordó a todos los teólogos y fieles que la encíclica *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI debía ser la guía para discernir los límites sobre el desarrollo de la teología de la liberación.<sup>331</sup>

En el apartado “Elementos que nos ayudan” sobre la teología de la liberación se destacan algunos elementos de ella que representaban aspectos especialmente preocupantes para los obispos de América Latina. Uno de estos temas era la perspectiva de los teólogos de esta corriente sobre la liberación del pecado y la promoción de la fe. Como hemos visto en tantas otras ocasiones, el gran tema de la teología de la liberación era definir qué era la liberación. Para los obispos, ésta sólo era posible si se buscaba la comunión con Dios y la comunión con los hombres, lo cual debía implicar una relación con Dios y una mejora de la vida social y económica.<sup>332</sup> Esto no significaba que los obispos creyeran que la teología de la liberación se había olvidado de la comunión con Dios; al contrario, se aceptaba esto era lo que buscada la nueva teología, pero se recordaba que la teología de la liberación hablaba de la liberación del pecado ligándolo a la acción práctica de la transformación social, en la

---

<sup>330</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 5. CELAM, “Documento de Trabajo”, p. 43.

<sup>331</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 5. CELAM, “Documento de Trabajo”, p. 43.

<sup>332</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 5. CELAM, “Documento de Trabajo”, p. 43.

dimensión social de la fe, pues creía “descubrir en la opresión la manifestación social del pecado.”<sup>333</sup> Lo que los obispos querían recordar era que más que una liberación, como querían los teólogos de esta corriente, había varios niveles de ella: una que se refería a la liberación individual del pecado, y otra, válida pero no la única, como una liberación de las estructuras opresivas, de la violencia, injusticia y pobreza.

Otro elemento que el Documento de Trabajo rescató como positivo de la teología de la liberación fue su preocupación y énfasis por los pobres. Se destacó la importancia que esta teología daba a la evangelización de los pobres e incluso a la Iglesia pobre. En ese sentido, los obispos festejaban “el hecho de que en los sacerdotes se ha[bía] despertado mayor valoración y amor por la pobreza evangélica”.<sup>334</sup> Recogiendo esta propuesta, los obispos redactores señalaron que la Iglesia debía abandonar sus privilegios, pues sólo así serían capaces de llegar verdaderamente a los pobres. En ese sentido, si bien no había un consenso sobre su significado, sí había un consenso entre la jerarquía latinoamericana respecto a la necesidad de ser una Iglesia con los pobres, para llegar a unirse a sus causas y de ese modo construir un mundo menos injusto y con más paz.

En este apartado el Documento de Trabajo muestra los puntos a favor que observan los obispos redactores y el CELAM sobre la teología de la liberación. Los puntos a favor se habían mencionado desde el Concilio Vaticano II y se mencionaron en el pacto de las Catacumbas.<sup>335</sup> Cuestiones como la pobreza del clero, la importancia de estar con el pobre,

---

<sup>333</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 5. CELAM, “Documento de Trabajo”, p. 43.

<sup>334</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 5. CELAM, “Documento de Trabajo”, p. 43.

<sup>335</sup> El pacto de las Catacumbas fue un documento que firmaron obispos en su mayoría de Latinoamérica durante el Concilio Vaticano II. En dicho documento se comprometían a una vida de sencillez tanto ellos como los sacerdotes de sus diócesis y a trabajar por los pobres entre otros puntos. Algunos de los obispos que lo firmaron fueron: Sergio Méndez Arceo de México, Helder Camara de Brasil, Tulio Botero Salazar de Colombia, Marcos G. McGrath de Panamá, Charles-Marie Himmer de Bélgica, Bernard Yago de Costa de Marfil entre otros. Roberto de Mettei, *Concilio Vaticano II Una historia nunca escrita*, Madrid, Homo legens, 2018.

de estar presente en la vida de las personas alzar la voz contra la injusticia eran acciones que promovía la teología de la liberación. Éstas son medidas aprobadas por el Documento de Trabajo, pues desde su perspectiva hacían mejor a los sacerdotes y ayudaban a la población. Ésta era la opción preferencial por el pobre que se había promovido desde la II Conferencia en Medellín y que quería establecer la Iglesia Católica como una práctica pastoral común en Latinoamérica.

Ahora bien, no todas las propuestas de la teología de la liberación fueron aceptadas por el Documento de Trabajo. Había cuatro grandes grupos de elementos criticables sobre los postulados de la teología de la liberación. En concreto, los obispos rechazaban la postura de la nueva teología sobre el marxismo y sus ideas, sobre la lucha de clase y revolución, sobre el magisterio y también, sobre la Iglesia popular. Respecto a las dos primeras temáticas, el Documento señala que el marxismo no podía ser aprobado como ideología para el análisis de los cristianos, pues no se podía asumir que las herramientas teóricas del marxismo quedaran desvinculadas de sus posturas políticas. En el mismo sentido, los obispos redactores sostenían que la lucha de clases y la consiguiente revolución, necesariamente violentas, no podían ser aprobadas ni reconocidas por ninguna teología. Por otra parte, criticaban que se utilizara el marxismo por algunos teólogos cuando esta ideología era abiertamente crítica a la religión. El riesgo que advertía el Documento de Trabajo era que si el cristianismo se abría al marxismo se podría “promover un cristianismo ‘no religioso’ al que sólo le quedaría la dimensión política por medio de la denuncia de las injusticias [y] la concientización del pueblo para la lucha revolucionaria.”<sup>336</sup> En resumen, vale la pena insistir, la Iglesia rechazaba cualquier diálogo con el marxismo por contener en sí misma el germen de la violencia, por

---

<sup>336</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 5. CELAM, “Documento de Trabajo”, p. 44.

defender la lucha de clases, por promover la lucha revolucionaria y por criticar abiertamente a la fe y al cristianismo. En esta crítica los obispos insistieron con mucha claridad que la Iglesia no podía apoyar ninguna postura que implicara la violencia.

Los dos últimos puntos criticables de la teología de la liberación era su visión sobre el magisterio y sobre la Iglesia popular. Los obispos redactores expresaron su preocupación por que algunas posturas radicales<sup>337</sup> de esta teología proponían “el desconocimiento del magisterio jerárquico de la Iglesia como intérprete auténtico de la Palabra de Dios”.<sup>338</sup> La crítica es muy radical, pues el desconocimiento de la jerarquía implicaba una ruptura con la autoridad de la Iglesia católica y por lo tanto implicaba una ruptura cismática. Del mismo modo, los obispos recordaron que los sacramentos eran signos eficaces de la gracia, no sólo símbolos como proponían algunos teólogos de la liberación. Si así fuera, los sacramentos perderían valor y dejarían de ser relevantes.

También, al hablar de la Iglesia popular el Documento de Trabajo criticó la postura, pues ésta implicaba “la contraposición excluyente de la Iglesia, como red de comunidades, a la Iglesia gran institución.”<sup>339</sup> Para los obispos redactores, esto implicaba erróneamente la posibilidad de que existieran dos Iglesias: una institucional conformada por el Papa, los cardenales y los obispos, esto es, una jerarquía con privilegios por su posición en el entramado eclesial. En esta lectura, ellos eran los únicos que podían dar órdenes, establecer pautas y determinar el magisterio de la Iglesia. La otra Iglesia era una Iglesia de comunidades conformada por sacerdotes, religiosas, laicos comprometidos y ajenos a la jerarquía

---

<sup>337</sup> Algunos grupos que fueron considerados radicales por sus ideas o por sus acciones fueron: Sacerdotes de Golconda de Colombia, Cristianos por el Socialismo en Chile, Movimiento de sacerdotes para el Pueblo y Sacerdotes del Tercer Mundo ambos de Argentina, Movimiento Sacerdotal ONIS de Perú y las acciones que realizaron personas como Camilo Torres y Ernesto Cardenal fueron ejemplos de porque algunos

<sup>338</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 5. CELAM, “Documento de Trabajo”, p. 44.

<sup>339</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 5. CELAM, “Documento de Trabajo”, p. 44.

eclesiástica que vivían cotidianamente la realidad del individuo común de América Latina. Esta Iglesia comparten con este individuo las penas y alegrías, vive junto a él, padece las mismas injusticias y desigualdades. Si bien, los obispos eran muy claros al señalar que sólo hay una Iglesia católica, unida por la fe. Un segundo elemento que preocupaba de la Iglesia popular era “el juicio contra la religiosidad popular como algo alienante”.<sup>340</sup> Frente a la postura de varios sacerdotes y religiosos que criticaban esta visión religiosa, acusándola de ser una mezcla de ideas religiosas ajena al Evangelio, los obispos defendieron la religiosidad popular como un modelo de piedad del pueblo fiel. Para muchos obispos y miembros del clero la religiosidad popular era una mezcla de pedazos del catecismo católico con ignorancia, y muchas veces no se necesitaba a un sacerdote para promover y practicar esta religiosidad popular. Para otros integrantes del clero, la religiosidad popular era una forma de expresión del amor de las comunidades a Dios, incluso si eran prácticas fuera de la ortodoxia. Si era aceptada era como expresión devocional de pueblos cuyo legado cultural había sido revalorizado por el Concilio.

En resumen, es evidente que, respecto a la teología de la liberación, el Documento de Trabajo encontró más elementos criticables que valiosos. Los dos listados de referencia dejan ver la perspectiva del CELAM respecto a esta teología. Los puntos a su favor son temas que el Concilio Vaticano II y el documento de Medellín ya habían mencionado, como la pobreza, la opción preferencial por los pobres, la cercanía del clero a la población, el contacto directo con la población y sus circunstancias de vida y el uso de las ciencias sociales. Estos puntos son reconocidos y promovidos por el Documento de Trabajo y en general por el CELAM. Se presentó al mismo tiempo una lista más grande con los puntos en contra de la teología de la

---

<sup>340</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 5. CELAM, “Documento de Trabajo”, p. 44.

liberación. Si algo destaca de ellos es que están relacionados en su gran mayoría con la relación de la Iglesia con el marxismo como ideología y con la promoción de la revolución como opción de transformación social. Como ya se mencionó, se había establecido previamente que el marxismo no era compatible con la fe cristiana, pero la teología de la liberación seguía optando por retomar algunos aspectos que consideraba útiles del marxismo. Para varios de los obispos el simple hecho de que algún elemento proviniera del marxismo le hacía perder cualquier validez dentro de la Iglesia, pues incluía un reconocimiento global de aquella ideología. En este sentido, hay que subrayar que el marxismo promovía la lucha de clases y para la Iglesia toda violencia era reprobable. Al ser mucho mayores los puntos en contra que a favor muestran en el simple listado la postura del CELAM, incluso si el Documento de Trabajo evitó fijar una postura determinante sobre la teología de la liberación. Esto es fundamental, pues se debe recordar que la misión del Documento de Trabajo era el ser una guía para las discusiones en Puebla, por lo cual los miembros de la conferencia se debían de preparar, estudiar y analizar el documento. Con base en ello debían discernir una posición antes de llegar a la Conferencia, que sin duda se podría ver afectada si un aspecto particular, como la teología de la liberación, tenía muchos más elementos en contra que a favor.

Así pues, para fines de julio se acabó de redactar el Documento de Trabajo. Todo estaba listo para los debates que se tendrían en la Conferencia de Puebla. Entonces, ocurrió algo que no estaba en los planes de nadie: el papa Pablo VI falleció.

### 3.4. A la espera de la III Conferencia

El 6 de agosto de 1978 murió el papa Pablo VI, debido a un infarto agudo de miocardio. Veinte días más tarde, el 26 de agosto de 1978, fue elegido como nuevo pontífice el cardenal patriarca de Venecia, Albino Luciani, quien tomó el nombre de Juan Pablo I. En su pontificado buscó dar continuidad a los proyectos que había dejado su antecesor, por lo que dispuso que se siguieran los preparativos para la III CELAM. Como se sabe, este pontificado duró 33 días, pues Juan Pablo I falleció en su cama el 28 de septiembre de 1978. El cónclave, reunido por segunda vez en el año, eligió el 16 de octubre como su sucesor al cardenal arzobispo de Cracovia Karol Josef Wojtyla, quien tomó el nombre de Juan Pablo II. Ante los inesperados cambios en la Santa Sede, se informó que el nuevo pontífice había decidido que la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano se retrasara, celebrándose en Puebla del 27 de enero al 12 de febrero de 1979. Meses después se informó que el papa Juan Pablo II haría una visita pastoral a México, con la intención fundamental de inaugurar por sí mismo la Conferencia del CELAM.

La muerte de Pablo VI fue difícil para Latinoamérica, pues había sido el primer papa en pisar esa parte del continente, y México se había hecho ilusiones de recibirlo en octubre. Había sido papa durante 16 años, lo que permitió dar continuidad al rumbo que deseaba para la Iglesia. La muerte de cualquier obispo de Roma era como ahora, sinónimo de cambio. Los cardenales viajaban para elegir al nuevo papa y pasaban días deliberando el sucesor, pero en 1978 Albino Luciani fue elegido en menos de 24 horas. Esto se debió a su relación con el pontífice anterior y a que tenían una línea de trabajo similar. A pesar de ello, 33 días después falleció, produciendo sorpresa y desconcierto. Ante ello los cardenales volvieron a reunirse en cónclave y después de dos días de deliberaciones se eligió como nuevo papa a un joven

cardenal de 58 años. Ante la llegada de Juan Pablo II al trono de San Pedro se acordó retrasar las fechas de la III conferencia, lo cual dio tiempo suficiente para que los obispos reafirmaran sus ideas y debatieran su posición en torno a la teología de la liberación.

El nuevo papa, Juan Pablo II, venía de un país que tenía un gobierno socialista, donde la Iglesia Católica luchaba por mantenerse presente. Por lo tanto que el nuevo Pontífice tenía una experiencia distinta a los dos anteriores papas. Su experiencia con el comunismo, el marxismo y el socialismo europeo había sido en primera persona y había vivido el régimen totalitario, lo que lo hizo fortalecer la idea de que el Vaticano debía rechazar cualquier elemento relacionado con el marxismo, sin importar el contexto. Se debe de tener en cuenta que su experiencia era la de un hombre blanco viviendo en una república socialista y en un régimen comunista influenciado y dominado por la Unión Soviética, por lo cual se puede comprender que también rechazaría cualquier relación de la III conferencia con el marxismo.

El cambio de fechas permitió que a finales de 1978 se realizarán declaratorias, polémicas, rechazos y apoyos en torno al Documento de Trabajo que se discutiría en Puebla. A pesar de que en múltiples ocasiones monseñor Alfonso López Trujillo, secretario general del CELAM, afirmó que el Documento era un texto para uso exclusivo de los asistentes en Puebla, pronto se habían realizado más de 2000 copias impresas extraoficialmente,<sup>341</sup> pues el papa Juan Pablo II mandó imprimir más ejemplares y repartirlos entre los interesados. Gracias a ello muchos teólogos, sacerdotes, congregaciones de religiosas y religiosos y laicos tuvieron la oportunidad de leerlo, reflexionar y enviar su opinión al CELAM. Muchas de estas críticas llegaron a Bogotá desde distintos lugares de Latinoamérica. Revisar varias de

---

<sup>341</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 58. "Folletos", "Noticias Aliadas. Informaciones y Documentación", Expediente s.n., Lima, 23 de noviembre de 1978, volumen 16, número 43, pp. 1- 2.

estas opiniones y reconocer estos debates permitió reconstruir los debates dentro del clero en torno a los temas que se discutirían en la Conferencia de Puebla.

En agosto de 1978 el número 5 del Boletín Informativo creado para publicitar los principales temas de la Conferencia de Puebla publicó una entrevista a los obispos Sebastián Baggio, presidente de la Comisión Pontificia para América Latina; al cardenal Aloísio Lorscheider, presidente del CELAM, y al obispo coadjutor de Medellín Alfonso López Trujillo, realizada por el periodista Alfonso Castellanos y transmitida en el programa de televisión colombiano “Las cosas en Blanco y Negro”.<sup>342</sup> En dicha entrevista se le preguntó a monseñor López Trujillo si en efecto había surgido una Iglesia popular en América latina, la cual “se acerca[ba] más al pueblo en vista de que los jerarcas, los Obispos, no lo hacen”, y si esa Iglesia en caso de existir podría aceptarse.<sup>343</sup> Mons. López Trujillo respondió que para él no se podía hablar de una Iglesia dividiéndose, sino “de una Iglesia que va camino de un ahondamiento en su comunión”, y en todo caso lo único que había eran grupos desarrollando posturas radicales dentro de la Iglesia.<sup>344</sup> Con esta postura el secretario general del CELAM enfatizó su convicción de que sólo existía una Iglesia, la cual tenía un solo rumbo, el marcado por el Concilio Vaticano II, y que cualquier aspecto político, económico y social dentro de la comunidad eclesial era visto desde una visión cristiana. Pero el coadjutor de Medellín fue más lejos: “en el campo social [decía Trujillo] tenemos una enseñanza social, un pensamiento propio y con todo esto, la Iglesia está presente en América Latina en la totalidad de nuestros países. Por eso, no creo que fuera justo decir que de parte del episcopado ha habido una especie de alejamiento” de la jerarquía con el pueblo católico.<sup>345</sup>

---

<sup>342</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 8. CELAM, “Boletín Informativo de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano”, número 5, agosto de 1978, p. 7.

<sup>343</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 8. CELAM, “Boletín Informativo”, número 5, agosto de 1978, p. 8.

<sup>344</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 8. CELAM, “Boletín Informativo”, número 5, agosto de 1978, p. 7.

<sup>345</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 8. CELAM, “Boletín Informativo”, número 5, agosto de 1978, p. 8.

Resumiendo, el secretario general del CELAM defendió a la jerarquía latinoamericana, sostuvo que ésta estaba cerca de la sociedad y que era consciente de los problemas y necesidades de sus pueblos. Con esta declaratoria se puede entender que monseñor López Trujillo iba a defender a los obispos porque desde el Concilio Vaticano II y la reunión de Medellín, hacía ya 10 años, se había buscado que estuvieran más cerca de su pueblo. También se debe tener en cuenta que existían distintas opiniones entre la jerarquía eclesiástica debido a sus experiencias personales y pastorales y había quienes preferían estar más cerca de la clase política que de los pobres. A pesar de que, desde Medellín el CELAM habían optado por la opción preferencial por los pobres.

En la misma entrevista Alfonso Castellanos le preguntó al cardenal Baggio si, como sostenían algunos teólogos de la liberación, los problemas sociales, políticos, económicos y culturales están sobrepasando a la teología. El cardenal respondió:

Quiero decir que esos sectores que pretenden presentar un Cristo reducido, su aspecto humano, a un Cristo hombre, aunque sea generoso, no se distancian en nada de los herejes, comenzando por el arrianismo que quiso presentar un Cristo humano y noble. Hay que tomar en cuenta lo que de Él nos dice el Evangelio, la tradición de la Iglesia y los concilios: Cristo hombre y Dios. Pudiéramos decir que es un arrianismo moderno llamar a Cristo solamente el héroe, solamente el luchador, político o también llamarlo el Cristo Super Star; el hombre simpático; el hombre en fin que atrae por su mensaje, por su palabra, su gesto, por su dulzura. Todo eso no es sino una parte.<sup>346</sup>

Con este comentario, el prefecto de la Sagrada Congregación criticó las ideas y pensamientos que se habían estado difundiendo sobre Cristo como una figura carismática, refiriendo incluso el famoso musical de Broadway, éxito en taquillas desde 1971. Para Baggio, el

---

<sup>346</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 8. CELAM, “Boletín Informativo de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano”, número 5, agosto de 1978, p. 9.

Evangelio en efecto presentaba a Jesús como un héroe y un líder noble y bueno, pero también lo presentaba como algo que se olvidaba mencionar: como Hijo de Dios, humilde, que buscó la paz y aceptó la voluntad de Dios. Para el cardenal, la figura de Cristo debía ser presentada a partir del magisterio, la tradición, los concilios y las Sagradas Escrituras.

En la misma reflexión en torno a la relación entre los problemas contemporáneos y la teología Baggio opinó:

Yo creo que acontece exactamente lo contrario. Es decir, que los problemas sociales, políticos, económicos y culturales jamás tanto como ahora, se estudian a la luz de la teología, es decir, se proyecta la teología sobre todo esos problemas. Baste ver una lista de temas, de argumentos, de libros. Teología de la ciudad, teología de la evolución; teología del hombre; teología de la escuela; teología de la medicina; teología política no hablemos, porque hay muchísimas teologías de la liberación. Son fenómenos muy positivos. Creo que viene del Concilio, sobre todo de la *Gaudium et Spes*. De esa constitución que ha puesto a la teología en contacto con la realidad. Se ha caído el diafragma que tal vez en el pasado, había mantenido esas dos dimensiones del hombre, la dimensión temporal y la dimensión interior espiritual separadas.<sup>347</sup>

Con esta respuesta, Baggio se mostró muy abierto a que existieran distintas teologías, aceptando su validez e incluso ligándola a la nueva tradición posconciliar, reconociendo que muchos elementos de su inspiración habían surgido de la constitución pastoral *Gaudium et Spes*. En ese sentido, Baggio reconoció que las muchas teologías del momento eran una respuesta de la Iglesia latinoamericana a las circunstancias temporales del continente.

Con base en el Concilio Vaticano II, tanto Baggio como López Trujillo sostenían que se debía promover la creación de distintas teologías, que respondieran a las necesidades de la población y de la situación cotidiana que vivían. Del mismo modo, así como había

---

<sup>347</sup>AGH-CELAM, Puebla, caja 8. CELAM, “Boletín Informativo de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano”, número 5, agosto de 1978, p. 9.

teologías del hombre o de la política también se crearon distintas teologías de la liberación, cada una con enfoques diferentes, siempre de acuerdo al cardenal Baggio. Para él y para López Trujillo esta nueva apertura por parte de la Iglesia permitía que la teología estuviera más cercana a la problemática de la población y se acercara lo espiritual a la vida diaria de las personas. Ni Baggio ni López Trujillo mostraron su opinión abierta sobre la teología de la liberación; aunque, sus comentarios acerca de que existían muchas teologías de la liberación muestran que no se podía dar validez a tantas opciones. En ese sentido, su silencio se puede entender como un rechazo a la teología de la liberación.

Ese mismo mes, la revista de CELAM publicó el mensaje de la “Conferencia Episcopal de Nicaragua a los Hombres de Buena voluntad”.<sup>348</sup> En dicho texto se retomó la idea de justicia que se había expuesto en el Documento de Medellín. Decían los obispos del país centroamericano:

La originalidad del mensaje cristiano no consiste directamente en la afirmación de la necesidad de un cambio de estructuras, sino en la insistencia en la conversión del hombre, que exige luego este cambio. No tendremos un Continente nuevo sin nuevas y renovadas estructuras, sobre todo, no habrá Continente nuevo sin hombres nuevos, que a la luz del Evangelio sepan ser verdaderamente libres y responsables.

Así, el mensaje del clero de Nicaragua retoma las conclusiones de Medellín, buscando que en Puebla se diera una continuidad al proyecto eclesial de 1968. En ese sentido, la propuesta de la conferencia nicaragüense era insistir en que el cristianismo debía construir hombres nuevos que, inspirados en las Sagradas Escrituras, buscaran primero un cambio personal y después un cambio en las estructuras sociales. Aparte de remitir a Medellín, este mensaje

---

<sup>348</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 9. Revista *CELAM*, año XI, número 130, agosto de 1978.

retomaba las propuestas de la teología de la liberación, la cual había tenido su origen en buena medida en la II Conferencia del CELAM. Los obispos de Latinoamérica buscaron implementar lo establecido en Medellín en sus diócesis, pero no todos lo lograban, en especial en países con dictadura como Nicaragua. Por ende, que 10 años después se seguía promoviendo que las conclusiones siguieran vigentes. Para estos obispos, las estructuras de poder estaban destruyendo al mundo, pero no se debía luchar contra ellas. El verdadero trabajo debía hacerse con cada individuo. Se debía en consecuencia de trabajar con las personas para que se volvieran responsables, honestos y así se les pudiera evangelizar. Una vez estas personas llegaran a ser hombres nuevos y predicarían con el ejemplo y a través de la alegría que producía el Evangelio buscarían destruir las estructuras de desigualdad. Para los obispos de Nicaragua esta transformación debía realizarse desde abajo, en las personas, en la vida diaria, pues sólo así se construiría un hombre nuevo. Aunque no lo mencionan en la revista, el mensaje de los nicaragüenses promovía la teología de la liberación. Es decir, buscaban una evangelización desde abajo, para trabajar y evangelizar a los pobres en su realidad local, pero también querían tener la capacidad de levantar la voz contra la injusticia, ayudando así a crear un mundo mejor sin estructuras de desigualdad.

En la misma publicación el obispo de Ilhéus, Valfredo Tepe, realizó un artículo titulado “Puebla y la Unidad de la Iglesia en América Latina”. En dicha reflexión el mitrado abordó la teología de la liberación utilizando la imagen del Éxodo según la cual Dios mismo llevó a su pueblo de la esclavitud a la liberación. En su texto Tepe cuestiona qué es la teología de la liberación, de qué y para qué se libera y cuál es el rumbo que existirá después de la liberación. El obispo concluyó: “no es solución mirar la liberación del poder histórico actual sin tener idea de lo que se hará después cómo construir la sociedad. La estricta liberación de

toda clase de dominación puede llegar a ser anarquía.”<sup>349</sup> Como se puede ver, monseñor Tepe cuestionaba el cómo se construiría una nueva sociedad tras asegurar el fin de las estructuras de pecado, e incluso criticaba a la teología de la liberación insinuando que podría conducir a la anarquía. En su texto es evidente la preocupación ante los cambios y el miedo da la revolución, a las nuevas ideologías y a la teología de la liberación. El miedo del obispo brasileño era asimismo, un miedo que muchos clérigos compartían: el miedo a la anarquía, a la pérdida de la propiedad privada y al conjunto de peligros que podría traer la revolución o la desestabilización social, y que eran productos posibles de llevar a las últimas consecuencias los postulados teóricos de la teología de la liberación.

Por su parte, después de la elección del papa Juan Pablo I el periódico católico italiano *Advenire* entrevistó al cardenal Aloísio Lorscheider, presidente del CELAM. La transcripción se publicó meses después en el Boletín Informativo de la III Conferencia. Lorscheider dijo:

a través de la lectura se puede adquirir una idea clara de lo que será la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, de las fases por las que ha pasado su preparación y de la problemática eclesial que tendrán en su agenda los obispos que se reunirán en Puebla, con sacerdotes, diáconos, religiosos, religiosas y seglares de todo el continente y de otras Iglesias Hermanas.<sup>350</sup>

Esta entrevista permitió comprender el rumbo que el presidente del CELAM buscaba que tuviera la conferencia, mostrándose abierto a un amplio diálogo que permitiera alcanzar consensos al definir el futuro de la Iglesia latinoamericana. En la entrevista se tocaron

---

<sup>349</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 9. Revista *CELAM*, año XI, número 130, , agosto de 1978.

<sup>350</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 8. CELAM, “Boletín Informativo de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano”, número 6, septiembre de 1978, p. 5.

también otros temas, entre los cuales destacaron el de la evangelización y la auténtica liberación cristiana.<sup>351</sup> Si bien Lorscheider estaba de acuerdo en que el cristianismo debía comprometerse con el cambio social, nunca podría aceptarse hacer una revolución violenta para llegar a ese fin. Para el cardenal, esto era peor cuando algunas personas

Tratan de agudizar los conflictos, las situaciones conflictivas, buscan la solución en la lucha de clases. No quieren el marxismo, pero alaban y apoyan el análisis marxista de la sociedad. Según este análisis intentan crear una “praxis” liberadora. Es el problema de los Cristianos para el socialismo [sic por Cristianos por el Socialismo] o más claramente para el marxismo.<sup>352</sup>

Como se ve, la opinión del cardenal Lorscheider era una abierta crítica a la teología de la liberación, pues desde su perspectiva utilizar el análisis marxista implicaba aceptar sus implicaciones, como una lucha de clases violenta o la agudización del conflicto social. Para el arzobispo de Fortaleza esto no podía ser aceptado por la Iglesia, pues ella nunca puede aceptar la violencia para resolver conflictos. En seguida explicó que para los teólogos de la liberación

El instrumento principal de interpretación social es el análisis marxista. En clave marxista se lee el Evangelio; se exalta el aspecto humano de Cristo, a quien se le ve como un revolucionario opuesto a los sistemas políticos de su tiempo; su muerte es consecuencia de su conflicto con los poderes civiles, políticos y económicos de entonces.<sup>353</sup>

---

<sup>351</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 8. CELAM, “Boletín Informativo de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano”, número 6, septiembre de 1978, p. 5.

<sup>352</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 8. CELAM, “Boletín Informativo de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano”, número 6, septiembre de 1978, p. 7.

<sup>353</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 8. CELAM, “Boletín Informativo de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano”, número 6, septiembre de 1978, p. 7.

Como había ocurrido con el cardenal Baggio, el presidente del CELAM insistía en que leer el Evangelio en clave marxista, como quería la teología de la liberación, excluía de la ecuación la divinidad de Cristo, presentando por tanto a un Jesús ciertamente histórico pero incompleto. Igualmente, este Cristo enaltecido como un ser humano que lucha contra el sistema político y muere defendiendo sus ideales tenía un fin práctico y utilitario, pues enfatizaba la figura de Jesús para difundir ideas revolucionarias y peor aún, una ideología. Lorscheider sostenía, a fin de cuentas, que el marxismo olvidaba “el otro lado de Cristo”, el divino, aquel del hombre que no luchó con violencia y era hijo de Dios.

El cardenal Aloísio continuó la entrevista explicando el papel de la Iglesia para los teólogos de la liberación. Para él, el problema es que todo era visto desde lo político:

La Iglesia dentro de esta visión cristológica, aparece como una organización o institución al servicio de una liberación más bien política. Y conceptos como “pobre”, “Iglesia popular”, tiene un sentido muy preciso para ellos, pero en realidad bastante ambiguo. El “pobre” es el proletario, el explotado; la “Iglesia popular”, no es propiamente la Iglesia del Pueblo de Dios, sino la Iglesia de los proletarios, que toman conciencia de sus derechos y se unen para una liberación principalmente política.<sup>354</sup>

Desde los aportes, varias conferencias nacionales mencionaron el papel de la Iglesia en la política: Chile apoyaba que la Iglesia estuviera en ella mientras que Brasil buscaba alejarse de la política. Es por eso que el cardenal Lorscheider hizo esta aclaración de lo político dentro de la Iglesia: para él la teología de la liberación tenía un punto de vista político y por tanto toda acción era política, incluso dentro de la Iglesia. Visto así, el pobre es un individuo explotado por otros que debe de luchar por su liberación, y juntos lucharían por su liberación

---

<sup>354</sup>AGH-CELAM, Puebla, caja 8. CELAM, “Boletín Informativo de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano”, número 6, septiembre de 1978, p. 7.

política y por ser una fuerza que controlara el poder político. Personalmente creo que el cardenal unió la teoría marxista con la teología de la liberación. Asimismo, los pobres eran personas que vivían en medio de la injusticia, lejos de las elites sociales, los torturados, la pobreza económica, los migrantes, y en un ámbito donde los trabajadores eran explotados. Por todo lo dicho, que creo que el card. Lorscheider generalizó la teoría marxista, ligándolo con todas las Teologías de la Liberación, olvidando que no todas se enfocaban en lo político.

Finalmente, el presidente del CELAM mencionó que el marxismo no consideraba el amor fraterno, la comunión entre hermanos y con la Iglesia, y también, impulsa una lucha de clases, que significaba la lucha del proletariado en contra de las demás clases sociales; de manera que, para Lorscheider “en el fondo [la teología de la liberación apoyaba] la agudización de la dialéctica marxista para llegar a una síntesis en que todos sean iguales”, pero sin considerar en absoluto el factor religioso en la transformación social.<sup>355</sup>

El cardenal Aloísio terminó la entrevista mencionando que “con toda sinceridad [...] este problema doctrinal es actualmente el problema de base en América Latina. Se habla la misma lengua, pero los conceptos no tienen el mismo sentido.”<sup>356</sup> Al cardenal le preocupaba que el término liberación no tuviera el mismo sentido para todos los miembros de la Iglesia, y subrayaba que había múltiples interpretaciones en torno a términos que parecían comunes. En la misma línea, muchas conferencias episcopales y reuniones pastorales consideraron que se debían aclarar y especificar muchos puntos importantes de los conceptos en boga, pues eran vagos o tenían distintas definiciones. Uno de estos era precisamente la teología de la liberación; cada teólogo fue agregando o definiendo elementos a esta teología, pero no se

---

<sup>355</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 8. CELAM, “Boletín Informativo de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano”, número 6, septiembre de 1978, p. 7.

<sup>356</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 8. CELAM, “Boletín Informativo de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano”, número 6, septiembre de 1978, p. 7.

había unificado. Gustavo Gutiérrez escribió *Teología de la Liberación: perspectivas* en 1971, pero habían pasado más 6 años y se había modificado. Como resultado, muchos sacerdotes, religiosos y religiosas tenían distintos conceptos sobre lo que era la Teología de la liberación.

La entrevista de Aloísio Lorscheider mostró que la opinión de los obispos no estaba de acuerdo con la teología de la liberación, ni aceptaba su total inclusión dentro de la Iglesia Católica. El arzobispo de Fortaleza muestra el pensamiento de quienes rechazaban esta postura, las discusiones que se tenían y los discursos que se realizaban para fortalecer y promover su perspectiva. Para ellos esta teología era política, sus términos eran ambiguos y confusos y terminaban produciendo confusión y espíritu de violencia entre la población. En este mismo sentido, el término liberación se volvió un concepto con distintas definiciones. Para unos el término significaba la liberación del pecado; para otros se refería a la liberación de las estructuras, y para otros más la liberación únicamente espiritual. Como puede verse, se volvió un concepto con muchas implicaciones que llegó a confundir a la población, pero también a los obispos que solicitaron que en Puebla se buscara definir esta palabra.

En resumen, la entrevista a Lorscheider permitió mostrar el pensamiento del presidente del CELAM, en los preparativos y durante la III Conferencia. Se puede ver un rechazo a todo lo relacionado al marxismo, incluido el uso de las herramientas teóricas marxistas para el análisis social, y una abierta crítica a la teología de la liberación. Un grupo de clérigos que ocupaban altos puestos dentro de la jerarquía, como monseñor Aloísio, estaban en contra de la teología de la liberación debido a su relación con el marxismo y proponían una opción que no fuera marxista y fuera más cercana a las Sagradas Escrituras y a la liberación espiritual. Una de estas opciones fue la que promovió monseñor López Trujillo, conocida como Iglesia y Liberación, en la cual se aceptaba que la situación de

Latinoamérica era problemática, y la Iglesia por tanto debía proponer una evangelización que permitiera a la población apartarse del pecado. Alfonso López sostenía que

la fuerza y potencialidad del Evangelio y del realismo de la doctrina social de la Iglesia elaborada a la luz del mismo Evangelio. Esta doctrina no es una “teoría” o ideología que impone sus principios de modo apriorístico, sino que es una “sapiencia” que, apoyada en la concepción del hombre y de la sociedad y en dialogo continuo con las ciencias sociales, intenta inspirar y dar orientación a la acción responsable del hombre en la sociedad.<sup>357</sup>

Esta propuesta busca ofrecer una conjunción del Evangelio con la Doctrina Social. En ella se acepta que las ciencias sociales son necesarias para darle un rumbo al ser humano, pero éstas deben ser usadas para evangelizar y para que la población realice acciones responsables dentro de la sociedad. Para los obispos que estaban en contra de la teología de la liberación se necesitaba trabajar con las ciencias sociales para determinar la acción correcta del humano dentro de la sociedad, pero desde el evangelio y la doctrina social.

En los mismos días se publicó una entrevista que monseñor Alfonso López Trujillo concedió al periódico *L'Avvenue*. Tras comentar los preparativos para la reunión de Puebla, el arzobispo coadjutor de Medellín expresó sus puntos de vista sobre la teología de la liberación. Es un punto de vista a tener presente, pues López Trujillo estuvo presente en las dos etapas de las reuniones regionales y en la elaboración de los documentos de consulta y de trabajo, en su calidad de secretario general del CELAM. Por tanto, su opinión sobre la Teología permitirá comprender las ideas y los debates que se llevaron a cabo en la preparación de la III CELAM desde la perspectiva de uno de sus protagonistas.

---

<sup>357</sup> AGH-CELAM, Presidencia, Puebla, caja 67. Conferencias Generales, “Correspondencia Puebla 1978”.

En líneas generales, López Trujillo compartía las ideas del cardenal Lorscheider sobre la liberación. En la entrevista comentó lo siguiente:

Tarea de la Iglesia es abogar por una evangelización liberadora, que sabe integrar las liberaciones humanas y temporales en el designio global de salvación y da especial relieve evangélico a la evangelización de los pobres. Liberación de las estructuras de pecado no por métodos y estrategias de odio, de violencia que tan dolorosas heridas han dejado en nuestros pueblos. Es una evangelización liberadora para la convivencia humana en las diferentes dimensiones de la vida social.<sup>358</sup>

Para él, la Iglesia debían buscar que los seres humanos vivieran a un mismo tiempo una liberación desde el evangelio y una liberación de lo temporal a través de la evangelización de los pobres. Si bien, la liberación tanto de lo temporal como del pecado debía de ser sin violencia, sin odio y sin revolución, debido a que la gran cantidad de conflictos bélicos en Latinoamérica habían dejado profundas huellas en la población. Como resultado, Alfonso López rechazaba tanto al liberalismo capitalista como al colectivismo marxista, pues ambos tienen como ídolo a la riqueza y habían tenido “un rostro dictatorial en varios países.”<sup>359</sup> Monseñor López Trujillo rechazó todo acto de violencia, toda relación con el marxismo y todo lo que tuviera que ver con revolución, guerrillas o sinónimos. Para el obispo el papel de la Iglesia era evangelizar a los pobres, a los que vivían injusticia, y desigualdad económica para producir una liberación del pecado que se vería reflejado en la liberación terrenal, pues un hombre evangelizado haría una sociedad más justa e igualitaria.

---

<sup>358</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 8. CELAM, “Boletín Informativo de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano”, número 6, septiembre de 1978, p. 15.

<sup>359</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 8. CELAM, “Boletín Informativo de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano”, número 6, septiembre de 1978, p. 15.

Los directivos del CELAM compartían las mismas ideas, es decir, un rechazo al marxismo y por consiguiente a la teología de la liberación. Estas ideas eran respaldadas por la información que recibían por parte de las conferencias nacionales, conocían la situación en la que vivía la población de Latinoamérica y sabían de los problemas de tortura, injusticia, migración, pobreza, desigualdad, falta de derechos humanos y dictaduras en el continente. Con base en ello opinaban que la mejor decisión era eliminar la teología de la liberación, pues su aplicación radical podía resultar incluso contraproducente. Se tiene que tener en cuenta que ser directivo del CELAM implicaba participar en reuniones oficiales con altos mandos del gobierno, fuera de Colombia o de otros países, y su cargo los hacía responsables de las acciones de los sacerdotes y religiosas de América Latina. Bajo estos dos puntos se debe contextualizar la opinión de la directiva. Como ya se mencionó, algunos sacerdotes se habían desesperado y se habían unido a la guerrilla; otros promovían la revolución desde el púlpito y hablaban en contra de las elites y del gobierno. Ante esta situación el CELAM tenía que ser más moderado y controlar sus opiniones por miedo a que los gobiernos atacaran a la Iglesia o a la población católica por considerar que la Iglesia afectaba el orden social o llamaba a la subversión. Desde la visión de los directivos el CELAM no podía ser responsable de que sus ideas produjeran violencia o muerte. Era preferible la moderación y el riesgo de ser considerada una institución conservadora o partidaria de las elites de poder. Es bajo esta lógica que hay que entender que los obispos del Consejo buscaran eliminar la teología de la liberación, porque para ellos promovía la revolución y produciría violencia, provocando a su vez que el gobierno y las elites actuaran violentamente.

Unos días más tarde, a principio del mes de septiembre, el departamento de Comunicación Social del Secretariado permanente del episcopado colombiano publicó el Boletín de Prensa número 22, el cual contiene una entrevista realizada al arzobispo de Río

de Janeiro, cardenal Eugenio Araujo Sales, sobre su opinión ante la III CELAM. En una de las preguntas se le cuestionó sobre cuáles eran las diferencias entre la preparación de Medellín y la preparación para Puebla. Monseñor Araujo respondió:

La diferencia a mi manera de entender es esta: en Medellín era necesario dar un impulso a la propia Iglesia que se preocupaba entonces más con aspectos espirituales que con la encarnación temporal. Hoy, en cambio, diversas corrientes no teológicas sino propiamente ideológicas, han avanzado de tal manera que se hace necesario una tónica realmente evangélica de la problemática. No se debe retroceder en nada sino avanzar en lo social, pero dentro de una cobertura más nítidamente evangélica en el sentido estricto del término.<sup>360</sup>

Desde la perspectiva del arzobispo de Río de Janeiro, Medellín había dado atención a los aspectos espirituales y gracias a las inquietudes sociales de sus asistentes había iniciado una etapa donde se preocupaba por la liberación temporal. En los preparativos de Puebla, una década más tarde, la situación de América Latina era diferente, pues las ideologías en auge se interesaban por los pobres, pero estaban dejando en un factor secundario a lo espiritual. De tal forma que para Araujo Sales, Puebla debía tener presente lo social, especialmente al pobre, pero también lo espiritual. Brasil y en especial monseñor Araujo Sales estaban promoviendo una opción moderada, entre los promotores de la teología de la liberación y sus principales opositores. Con base en la historia se daban cuenta que por muchos años la mayor parte de la jerarquía se había olvidado de los pobres, pero a partir del Concilio Vaticano II y de la Conferencia de Medellín los obispos habían vuelto a ver a los pobres con el objetivo de evangelizarlos, pero olvidando los aspectos terrenales.

---

<sup>360</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 59. CELAM, “Boletín Informativo de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano”, número 9, diciembre de 1978, p. 2.

Por otra parte, con la apertura del Concilio, la Iglesia aprovechó el bagaje intelectual de las ciencias sociales y con base en un análisis de la realidad desde las varias ideologías consideraron que era igual de importante el alma y el cuerpo de las personas. En consecuencia, también era necesario que la Iglesia atendiera el aspecto temporal, pero sin caer en la violencia y sin promover la lucha o aceptar algunos términos marxistas, pues la Iglesia rechazaba toda violencia. En suma, monseñor Araujo Sales y un buen sector del clero brasileño promovía la moderación. Comentarios como éste permiten comprender las ideas y los argumentos que tenían los obispos antes de Puebla y conocer algunas de las posturas con las que llegarían a discutir los participantes.

El 23 de septiembre el número 22 del *Boletín de Servicio Especial sobre la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* del CELAM publicó una noticia aparecida en la revista *The Economist* el 2 de septiembre, con el título “Batalla de obispos”. En ella se decía que las conferencias episcopales de Brasil y Panamá habían rechazado el Documento de Consulta. La revista *TIME* copió esta información, por lo que el arzobispo de Panamá Marcos McGrath solicitó a la revista que aclara la información de su supuesto rechazo. Para el Boletín, estas noticias eran aisladas y lo que sobresalía era “una clarificación de los criterios en torno a lo que Puebla significará como un paso hacia adelante en la historia de la Iglesia Latinoamericana”.<sup>361</sup> Esta noticia muestra que la prensa extendía rumores, malos entendidos y comentarios que se podían mal interpretar, si bien es cierto que también los periódicos y las revistas permitieron dar voz a muchos actores que querían ser escuchados.

Al día siguiente, el 24 de septiembre, se publicó el Boletín de Servicio Especial sobre la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. En este número se mencionan

---

<sup>361</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 8. CELAM, “Boletín Informativo de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano”, número 6, septiembre de 1978, p. 835/1.

las aportaciones del obispo de Tuxtla Gutiérrez, José Trinidad Sepúlveda, para la conferencia en Puebla. Para Sepúlveda la conferencia “deb[ía] partir de una presentación objetiva y no tendenciosa de la realidad de las aspiraciones presentes de América Latina”.<sup>362</sup> En este sentido, una preocupación general de los obispos era dar a conocer la situación que vivía cada país y desde ahí crear una pastoral acorde a lo que sucedía.<sup>363</sup> Otro punto que mencionaba el obispo mexicano fue que “se deb[ía] de iluminar con las fuentes de la Revelación y del Magisterio, no por corrientes teológicas radicalizadas o de enfoque parcial.”<sup>364</sup> De nueva cuenta, Sepúlveda puso el ejemplo de que así como se podían aceptar las demandas temporales pregonadas por la teología de la liberación, ésta debía apegarse plenamente a las fuentes de la fe y la doctrina social, pues de otra manera perdían su ortodoxia y se corría el riesgo de alejarse de la misma Iglesia. En un último punto, el obispo de Tuxtla mencionó “que en el servicio a los pobres la acción de la Iglesia no se [debía] someter a filosofías o sistemas humanos. Que la ‘teología de la liberación’ se complemente con una ‘Teología de Alianza’. El hombre no es plenamente liberado si no es integrado en Cristo y llevado al Padre.”<sup>365</sup> Era la misma opinión que la expresada por Lorscheider y por López Trujillo: para Sepúlveda, el servicio de los pobres era parte fundamental de la Iglesia y sin importar la filosofía, teología o ideología la fe revelada debía de estar siempre presente.

---

<sup>362</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 59. CELAM, “Boletín Informativo de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano”, número 9, diciembre de 1978, p. 847.

<sup>363</sup> “El secretario Adjunto del CELAM, Mons. Héctor Urrea Hernández, informó que son cinco los libros auxiliares que han sido preparados con ocasión de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla, México. Los libros auxiliares incluyen cifras, antecedentes pastorales, aportes de las conferencias episcopales de todo el continente, estudios de los departamentos del Celam y celebraciones litúrgicas que han sido preparadas especialmente para la Asamblea de Puebla.” AGH-CELAM, Puebla, caja 59. CELAM, “Boletín Informativo de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano”, número 9, diciembre de 1978. Secretariado permanente del Episcopado Colombiano. Departamento de Comunicación Social, Boletín de Prensa número 16.

<sup>364</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 59. CELAM, “Boletín Informativo de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano”, número 9, diciembre de 1978, p. 847.

<sup>365</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 59. CELAM, “Boletín Informativo de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano”, número 9, diciembre de 1978, p. 847.

El cardenal Lorscheider y monseñor López Trujillo dieron su parecer sobre la Conferencia de Puebla y sobre la teología de la liberación, y lo mismo hicieron a través de la prensa muchos obispos, como el prelado de Tuxtla Gutiérrez. Esta última opinión es una de muchas, pero muestra que no sólo era la directiva del CELAM la que rechazaba la teología de la liberación, y antes bien había obispos de distintos países que estaban en contra de ella. Así, esta opinión permite observar que había un grupo de obispos que compartían las mismas ideas que la presidencia del CELAM y aprovecharon las publicaciones del momento para exponer sus argumentos sobre el por qué no era una opción viable permitir la teología de la liberación en la Iglesia. Algunos comentarios justificaron sus ideas desde el punto de vista pastoral, otras desde el político y algunas más desde lo teológico, pero en general todos los obispos estaban en contra de esta teología, pues contenía dentro de sí conceptos extraídos de la ideología marxista, la cual se rechazaba porque promovía la lucha y la violencia y se alejaba de la evangelización para dar prioridad a la liberación terrenal. Por otra parte, las noticias y publicaciones que se dieron en favor de la teología de la liberación argumentaban que era necesario buscar una liberación terrenal de la población a la vez que una liberación espiritual, pues ambas eran necesarias y era papel de la Iglesia levantar la voz contra la injusticia.

Con estas publicaciones se pueden conocer mejor las discusiones que se estaban llevando a cabo, así como los intereses que se tenía para defender y promover cada postura. Las opiniones del momento se pueden agrupar en tres. La primera era la que apoyaba la teología de la liberación, incluyendo aceptar las consecuencias que podría traer su implementación; estas ideas se compartían en publicaciones, cartas al CELAM o en congresos, como el que se realizó en Tula. La segunda postura era la que estaba en contra de la teología de la liberación; igual que los primeros, los defensores de este proyecto escribieron

en revistas y buscaron presentar sus argumentos para convencer a los obispos indecisos. El último grupo era el de los indecisos, quienes esperaban que en Puebla se acordara una definición única de la teología de la liberación; en este grupo también estaban aquellos que apoyaban la teología de la liberación, pero querían cambiar algunas ideas a la postura global, para despojarla de cualquier aspecto revolucionario. Estos fueron los grupos que publicaban y discutían sus ideas mientras llegaba la Conferencia en Puebla.

No obstante, también había interés por la reunión fuera de los círculos católicos. La prensa laica *Noticias Aliadas. Informaciones y Documentación* de Lima, Perú, es un ejemplo. El 23 de noviembre de 1978, Gary MacEoin y Nivita Riley escribieron el artículo “Sigue funcionando la maquinaria del CELAM III”. En él se menciona que López Trujillo había viajado a Roma con los cardenales Lorscheider y Baggio para hablar con el Papa y convertir la conferencia de Puebla en una reunión conservadora, pero no lograron tener la audiencia. Asimismo, los autores de esa noticia mencionaron que los teólogos de la liberación no fueron convocados en la lista de los 84 nombres que participarían en Puebla. “Lo que es más sorprendente sobre estos *periti* es la ausencia de todos los exponentes de fama mundial de la teología latinoamericana contemporánea: Gustavo Gutiérrez, Juan L. Segundo, Leonardo Boff, Hugo Assman, Jon Sobrino, Ignacio Ellacuría, Raúl Vidales, Enrique Dussel, Segundo Galilea, Pablo Richard, y otros”.<sup>366</sup> En efecto: en las listas de asistentes ningún teólogo que promovía la teología de la liberación fue convocado, acción que sorprendió tanto a sacerdotes, religiosos, laicos y prensa. Este rechazo mostró el rumbo que la presidencia del CELAM buscaba para la conferencia de Puebla.

---

<sup>366</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 58. Folletos, *Noticias aliadas*”, volumen 16, número 43, 23 de noviembre de 1978, p. 2.

Se habían iniciado los preparativos desde 1977 para esta conferencia. Algunos grupos de laicos habían participado en los aportes de las conferencias nacionales sobre el Documento de Consulta. Así pues, existía una mayor participación por parte de los laicos. Toda vez que en los países de América Latina se seguía profesando el catolicismo como religión mayoritaria, la población estaba al tanto e interesada de la conferencia, pues la Conferencia determinaría la forma de evangelización y el modelo de Iglesia que se implementaría por varios años. Pero, sobre todo, las CEBs, los pobres, los trabajadores y muchas personas más que tenían contacto con la teología de la liberación estaban preocupados por la posibilidad de que sus espacios de labor fueran eliminados. Por otra parte, las clases medias temían, en buena medida por la propaganda de los periódicos y de los Estados Unidos, que la teología de la liberación fuera aceptada e introdujera el marxismo a la Iglesia, de modo que fuera un factor fundamental para la eliminación en América Latina de la propiedad privada. Algunas de estas ideas fueron difundidas por una prensa amarillista, otras se temían en las discusiones eclesiales. De una u otra parte, todos estaban a la espera de lo que pasaría en Puebla.

Algo similar ocurrió con las propuestas de miembros que envió la Confederación Latinoamericana de Religiosos y Religiosas (CLAR). De “los 16 candidatos propuestos por CLAR, cuatro para cada región, fueron rechazados, mientras otros -que no tiene mandato de CLAR- han sido arbitraria y unilateralmente sustituidos.”<sup>367</sup> Esto demuestra que la presidencia del CELAM, presidida por Aloísio Lorscheider, buscaba que existiera una mayoría de participantes no vinculados con la teología de la liberación y que más bien apoyaran la acción evangélica y no tanto la acción pastoral ni con los análisis marxistas de la realidad.

---

<sup>367</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 58. Folletos, Noticias aliadas”, volumen 16, número 43, 23 de noviembre de 1978, p. 2.

Desde los aportes al Documento de Consulta, en el primer paso del debate, los obispos empezaron a mostrar sus conocimientos, sus opiniones y sus propuestas ante la situación de la Iglesia en América Latina. Aunque se aprovecharon los aportes de las segundas reuniones regionales, el Documento de Trabajo está mucho más marcado por las posturas de los obispos redactores y de las autoridades del CELAM. Esto es muy evidente en las “Notas sobre algunos temas”, donde la visión expresada en Bogotá es evidente en temas como el análisis marxista y la teología de la liberación.

A partir del Documento de Trabajo, el más difundido de los textos preparatorios, se abrió un amplio debate público en el que muchos laicos, sacerdotes y religiosas dieron su opinión a la prensa, concedieron múltiples entrevistas a los medios o bien enviaron sus perspectivas al CELAM, pues todos los actores eclesiales querían aportar su opinión al debate. La presidencia del CELAM acogió estas posturas y las publicó en su propio boletín. Es en este contexto en el que las conferencias se reunieron para establecer su postura sobre los temas que se mencionan en el Documento de Trabajo, y de hecho prestaron mayor atención a definir una posición en torno a la teología de la liberación o bien, a establecer una opinión sobre su situación y contexto particulares. Si bien hubo posición a favor y en contra, predominaron las posiciones que pedían moderación a la teología de la liberación al mismo tiempo que reconocían varias de sus virtudes.

En esta medida es de destacarse el intercambio de ideas y las discusiones que surgieron en torno a esta teología desde la experiencia particular de cada obispo y de cada diócesis. Por otra parte, es verdad que si bien en las entrevistas y declaraciones la directiva del CELAM fue siempre diplomática no fue neutral ni moderada; antes bien, siempre expresaron un abierto rechazo a la teología de la liberación, a pesar de que le reconocían el trabajar a partir de una reflexión histórica o coincidían con la opción preferencial por los

pobres. ¿En qué consistía en tal caso el rechazo? En una abierta oposición a la relación de la teología con el marxismo y en la posibilidad de que esta postura llevara a la violencia. Ante esto, desde 1978 muchos laicos, sacerdotes y religiosas que vivían y promovían la teología de la liberación expresaron su preocupación por la dirección que tomaría la III Conferencia. Si bien es verdad que ellos no podrían participar, les preocupaba que los obispos optaran por una opción más moderada o incluso conservadora para evitar conflictos sociales y con los gobiernos civiles.

Más allá de estos debates, el CELAM terminó los preparativos después de entregar el Documento de Trabajo. Sólo quedaba esperar el inicio de la Conferencia en Puebla. Todo estaba listo. Mientras tanto, los periódicos publicaban cuanta declaración tuvieran a mano, pues aprovechando el retraso por la llegada del nuevo papa los laicos y sacerdotes, así como los religiosos y religiosas, expresaban sus opiniones sobre los temas a debatir en la Conferencia. Todos estaban interesados en los acontecimientos que se desarrollarían en Puebla.

#### **CAPÍTULO 4. LA III CONFERENCIA DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO: PUEBLA, 1979**

La Tercera Conferencia General del Episcopado de América Latina se llevó a cabo en la ciudad de Puebla, México, del 27 de enero al 12 de febrero de 1979. Fue el punto final de una preparación que se extendió por un poco más de dos años, y que como hemos visto creó múltiples debates. Entre los que estaban: cuál debía ser el futuro de la Iglesia católica en Latinoamérica, el modelo pastoral para los años por venir y cómo debía asumir la jerarquía eclesiástica del continente el amplio y variado debate de la teología de la liberación, que como hemos visto se discutió ampliamente a lo largo de la década. Paradójicamente es interesante comprobar que, si bien el Documento Final de Puebla guardó silencio sobre ella, en los debates en Puebla esta teología fue ampliamente discutido. En ese sentido, uno de los aportes más importantes de este capítulo y aún de toda la tesis es la revisión de los debates de Puebla a través del Archivo Histórico del CELAM, inexplorados hasta ahora. Con base en ellos y en la documentación publicada, este capítulo tiene como objetivo reconstruir y conocer los debates y discusiones que se dieron sobre la teología de la liberación en Puebla, así como reconstruir el desenlace de estos debates a través del análisis del Documento Final de la III Conferencia del CELAM.

En buena medida, la reconstrucción de los debates ocurridos en Puebla entre enero y febrero de 1979 muestra que la teología de la liberación se había convertido en uno de los grandes temas de la Iglesia latinoamericana, pues a pesar del silencio que se guardó en el Documento Final sobre ella, resulta evidente el temor de muchos de los obispos en la III Conferencia ante su presencia en la Iglesia latinoamericana. Es bajo esta lógica que podemos entender el por qué la jerarquía eclesiástica decidiera establecer un camino pastoral que

matizaba e incluso rechazaba muchas de las afirmaciones más radicales planteadas en los debates previos, y esperaban la obediencia de las diócesis para ofrecer una pastoral más individualizada, menos política y menos interesada en asuntos terrenales y sobre todo enfocado en lo espiritual.

Para demostrar estos puntos el capítulo se divide en cuatro apartados: en el primero se reconstruyen las posiciones de los obispos participantes en Puebla acerca de la teología de la liberación, mostrando así que era un tema fundamental incluso para la jerarquía eclesiástica. Es un apartado muy valioso, pues a partir de documentación primaria podemos reconstruir con qué ideas sobre la teología de la liberación llegaron los asistentes a la reunión de Puebla. En el segundo apartado nos concentramos en la inauguración de la III Conferencia, que incluyó la primera visita pastoral de un papa a México y a su vez el primer viaje apostólico del nuevo pontífice, Juan Pablo II. Se pone en relieve su discurso, que es una de las razones por las cuales la jerarquía eclesiástica moderara su posición en la Conferencia. En tercer lugar, reconstruimos los acontecimientos propiamente de la Conferencia a través de las Actas de Asamblea, prestando especial atención a los debates sobre los temas que ocupan esta tesis, y finalmente analizamos los principales temas que se plasmaron en el Documento Final de la III Conferencia y exploramos algunas de las razones de su silencio.

#### **4.1. La teología de la liberación según los participantes en Puebla**

A principios de 1978, una vez que se había determinado ya quiénes asistirían a la Conferencia de Puebla, el CELAM envió a los asistentes una serie de preguntas sobre distintos temas a discutir en aquella reunión. “Las pregunta, sencillas y directas”, según decían las autoridades, tenían como objetivo obtener “una respuesta personal, libre, en la que fuera posible subrayar

aquellas cuestiones que más llaman la atención de parte de nuestro Episcopado.”<sup>368</sup> Poco a poco llegaron 100 respuestas a Bogotá, y en agosto de 1978, aún antes de que se cambiara la fecha de la Conferencia, las respuestas se publicaron en forma de libro. Su objetivo fue mostrar “la mente de nuestros Pastores”, así como las principales líneas que tendrían los trabajos en Puebla.<sup>369</sup> Estas respuestas permiten conocer las ideas, creencias, tendencias y pensamientos que los participantes tuvieron al llegar a la III Conferencia. Si bien estas ideas pudieron haberse modificado durante los difíciles cambios de la Iglesia a fines de 1978, las ideas que se expresaron en el libro son valiosas, pues reflejan la perspectiva de los obispos meses antes de la reunión, y sin duda estaban basadas en las experiencias, la educación y las creencias de cada participante.

Como se ha estado mostrando en este trabajo la opinión del cardenal Lorscheider fue constante durante los preparativos de la conferencia, a pesar de que hubo mayores discusiones durante la preparación y algunos cambiaron de opinión otros como Aloísio mantuvieron que la teología de la liberación no era una opción para la Iglesia Católica. Estas entrevistas nos permiten observar que, aunque está presente el termino liberación es muy diferente a la liberación que promovía Gustavo Gutiérrez con su teología.

La primera entrevista es la que otorgó el cardenal Aloísio Lorscheider, presidente del CELAM. Se le preguntó cuál había sido el significado de Medellín para América Latina a una década de su celebración. Para el arzobispo de Fortaleza, la II Conferencia había realizado “una toma de conciencia muy honda de la fisonomía propia de la iglesia en América Latina”. El elemento central, era que había sensibilizado a la Iglesia sobre la necesidad “de participar más activamente en un proceso de liberación, teniendo cuenta de los valores evangélicos que

---

<sup>368</sup> Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), *Hablan los Delegados a Puebla*, Bogotá, 1978, p. 1.

<sup>369</sup> CELAM, *Hablan los Delegados*, p. 2.

lo deben conducir para que el hombre latinoamericano encuentre su desarrollo integral en la satisfacción de sus justas aspiraciones”. Como se ve, para Lorscheider el gran aporte de Medellín era la conciencia de la liberación, y la importancia de que la Iglesia promoviera la libertad. Es importante notar que fue justo después de Medellín que la teología de la liberación tuvo un mayor impacto entre los clérigos, religiosos y católicos de Latinoamérica.

La segunda pregunta buscaba conocer directamente la opinión de Lorscheider sobre la Teología de la liberación.<sup>370</sup> El cardenal fue muy claro: para él, toda interpretación sobre el concepto de liberación debía partir de la *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI, por lo cual

La dimensión temporal de la liberación (cambio de las estructuras sociales injustas) no puede dissociarse de la dimensión teológica y escatológica de la liberación (sentido de pecado y de la muerte en la vida del hombre, asociado al sentido de la muerte y resurrección de Jesús en orden al Reino Eterno de Dios, con su comienzo de construcción en la vida presente).<sup>371</sup>

Como puede leerse, la posición del presidente del CELAM era consistente con lo que ya había señalado: si bien era cierto que había un aspecto temporal innegable en el problema de la liberación, éste estaba indisolublemente ligado a la liberación espiritual del hombre, pues el pecado era ante todo un problema teológico y escatológico. A pregunta expresa, Lorscheider sostuvo que, si bien el gran tema de Puebla no era teológico, se buscaría “que ciertos puntos sean aclarados porque muchas dificultades que vemos en el campo pastoral provienen precisamente de falta de claridad en puntos doctrinales”.<sup>372</sup> En última instancia, esto

---

<sup>370</sup> CELAM, *Hablan los Delegados*, p. 6.

<sup>371</sup> CELAM, *Hablan los Delegados*, p. 6.

<sup>372</sup> CELAM, *Hablan los Delegados*, p. 8.

era lo que el CELAM esperaba de la reunión: aclarar qué era la teología de la liberación y cómo debía interpretarse, siempre en función de la pastoral.

En la misma línea, el cardenal Juan Landázuri Ricketts, arzobispo de Lima, sostuvo que él esperaba que en Puebla pudieran aclararse algunos “puntos fundamentales” sobre la Cristología y la Eclesiología, con el objetivo de que se impulsara mejor la Evangelización en Latinoamérica.<sup>373</sup> Tanto el cardenal Aloísio como el cardenal Landázuri, durante este trabajo mostraron rechazo a la teología de la liberación, en estas entrevistas que dieron, se puede observar su pensamiento y opinión sobre conceptos que antes no se habían aclarado como lo que era liberación, o las dudas o puntos que iban a discutir e incluso proponer en la conferencia de Puebla.

Así como los mitrados de Lima y Fortaleza, el cardenal arzobispo de Guadalajara, José Salazar, sostuvo que la gran temática de Puebla debía ser “la cristología y la eclesiología”, pues de una clara definición de ellas podría entenderse mejor “la problemática que tiene la Iglesia en América Latina.”<sup>374</sup> El cardenal Luis Aponte, obispo de San Juan de Puerto Rico, esperaba de Puebla lo mismo que del encuentro preparatorio de las Antillas, “se definieran bien ciertas áreas teológicas, como la Cristología [y] la Eclesiología.”<sup>375</sup> En buena medida, esta petición era un consenso entre los asistentes que participarían en Puebla. El arzobispo de Tegucigalpa, monseñor Héctor Enrique Santos, pidió que se definieran eclesiología y cristología porque le preocupaban “ciertas ideologías que se han presentado”.<sup>376</sup> El arzobispo coadjutor de Caracas, monseñor José Alí Lebrún, sostuvo que

---

<sup>373</sup> CELAM, *Hablan los Delegados*, p. 11.

<sup>374</sup> CELAM, *Hablan los Delegados*, p. 14.

<sup>375</sup> CELAM, *Hablan los Delegados*, p. 26.

<sup>376</sup> CELAM, *Hablan los Delegados*, p. 96.

había “gran necesidad de afirmación de la doctrina auténtica y de previsión en la doctrina”, y por tanto “era necesario se trat[asen] los puntos cristológicos y eclesiológicos.”<sup>377</sup>

El Concilio Vaticano II creó grandes cambios y modificaciones en la eclesiología y cristología. A partir de él, Medellín buscó implementar el concilio, pero dado que este cambio implicaba un proceso de larga duración estas modificaciones produjeron varias confusiones. En virtud de ello, la jerarquía eclesiástica solicitó que se discutiera en Puebla qué era la Iglesia y cuál era la idea de Cristo para América Latina, ciertamente para comprenderlos mejor y para evitar malos entendidos en la práctica pastoral. Se esperaba que estas definiciones en torno a la eclesiología y la cristología permitieran entender mejor si la teología de la liberación tenía un lugar dentro de la Iglesia Católica o no, pero ya con fundamentos específicos. Como se ha podido observar en los capítulos anteriores, la teología de la liberación fue creando dos grupos antagónicos: los que estaban a favor y los que la rechazaban, al tiempo que los principales temas a debate en esta teología empezaron a difundirse rápidamente entre el clero y la población. En medio de estos ámbitos otro grupo de obispos prefirió esperar a Puebla para determinar el camino a seguir, siempre a partir de la comprensión de una nueva eclesiología y una nueva cristología, es decir, para saber si podían entender a Cristo como un Cristo salvador o un Cristo liberador.

Otro grupo de obispos se refirió más abiertamente a la teología de la liberación, aunque en la misma línea de asegurar que en Puebla se aclarara la doctrina a seguir para la evangelización de América Latina. Monseñor Rafael Muñoz Núñez, obispo de Zacatecas, sugirió “que los puntos doctrinales que se traten sean aquellos que vengán a iluminar nuestras realidades latinoamericanas y las que respondan con claridad, con precisión y con acierto a

---

<sup>377</sup> CELAM, *Hablan los Delegados*, p. 99.

las diversas corrientes ideológicas que tanta confusión causan en el Pueblo de Dios.”<sup>378</sup> En el mismo sentido el obispo de David, monseñor Daniel Enrique Núñez, mencionó que se debía clarificar “el punto de vista teológico, bíblico, y patrístico de conceptos”, especialmente el de “liberación”.<sup>379</sup> El obispo de Chetumal, Jorge Bernal Vargas, fue un poco más allá y señaló que era “conveniente” que se hablara no sólo de doctrina, sino de “la liberación verdadera en Cristo.”<sup>380</sup> La misma opinión tenía el obispo de Matanzas, monseñor José Domínguez, quien sostuvo que era necesario “precisar el concepto cristiano de “propiedad”, de “pobre”, del papel evangélico de la Iglesia en el mundo, [y de la] Teología de la liberación”.<sup>381</sup> Para monseñor Arcangelo Cerquea, Obispo de Parintins, debían tratarse los temas doctrinales “a partir de la encíclica *Evangelii Nuntiandi*”, y aclararse muy bien “los errores de la “teología de la liberación” y de la “Iglesia Popular.””<sup>382</sup> En conjunto, varios de quienes serían los asistentes de Puebla creían importante tratar temas de doctrina, y definir las cuestiones a debate de la eclesiología y la cristología. En estas preocupaciones es evidente que lo que buscaban era aclarar los postulados cristológicos y eclesiales de la teología de la liberación, centrándose en la importancia de unificar a la Iglesia frente al miedo que existía en aquellos días, acerca de la “Iglesia popular”.

Por su parte, hubo algunos obispos que expresaron más abiertamente su preocupación por la ideología o el marxismo. Un ejemplo de ellos fue el cardenal Eugenio Araujo de Sales, arzobispo de Río de Janeiro, quien sostuvo que en el interior de la Iglesia había “diversas corrientes no teológicas sino propiamente ideológicas, que han avanzado de tal manera que

---

<sup>378</sup> CELAM, *Hablan los Delegados*, p. 152.

<sup>379</sup> CELAM, *Hablan los Delegados*, p. 161.

<sup>380</sup> CELAM, *Hablan los Delegados*, p. 164.

<sup>381</sup> CELAM, *Hablan los Delegados*, p. 209.

<sup>382</sup> CELAM, *Hablan los Delegados*, p. 184.

se hace necesario una tónica realmente evangélica de la problemática.<sup>383</sup> Como se ve, Sales temía que las ideologías influyeran en la teología y esto impidiera la evangelización. Para el arzobispo de Río la solución a cualquier influencia ideológica era “aumentar cada vez más en América Latina la comunión con el Santo Padre”.<sup>384</sup> Como se ve, Araujo de Sales defendió el contacto con Roma como fuente de la sana doctrina, y defendió la obediencia al Papa para no perderse en las ideologías. Más directamente, el arzobispo de Kingston, monseñor Samuel Carter, sostuvo a él y buena parte del clero caribeño sostenía que había “una gran preocupación [...] por los progresos del marxismo y por la tendencia, aun entre algunos cristianos, a aceptar el análisis marxista de la sociedad.”<sup>385</sup> Como el arzobispo de Rio de Janeiro, el de Kingston está preocupado con la ideología, en especial la marxista y los análisis que se realizaban con base en ella. Es claro que para el arzobispo Carter el análisis marxista en la sociedad no debía ser aceptado por los cristianos, y esperaba que así se pronunciara la jerarquía eclesiástica en Puebla.<sup>386</sup>

Uno de los más radicales defensores de esta postura intransigente fue el arzobispo de Aracaju, monseñor Luciano Cabral Duarte, quien sostuvo que en la Iglesia se habían

introducido ideas incompatibles con la Doctrina Social de la Iglesia [...] Yo diría sencillamente una cosa: por ejemplo, hay grupos cristianos, incluso de sacerdotes, que afirman tranquilamente que un cristiano, incluso de sacerdotes, que afirman tranquilamente que un cristiano puede utilizar el análisis marxista sin recordar que en la Octogésima Adveniens el Santo Padre dice claramente: cuán peligroso y cuán imposible es utilizar conceptos que conlleven con ellos mismos una filosofía, una cosmovisión de la cual prácticamente uno no puede separarlos. A propósito de otra cosa, por ejemplo, hoy en día se procura una síntesis, una especie de conciliación entre el marxismo y el cristianismo, yo diría que esta especie de síntesis es

---

<sup>383</sup> CELAM, *Hablan los Delegados*, p. 28.

<sup>384</sup> CELAM, *Hablan los Delegados*, p. 30.

<sup>385</sup> CELAM, *Hablan los Delegados*, p. 38.

<sup>386</sup> CELAM, *Hablan los Delegados*, pp. 38-39.

imposible porque la diferencia es radical. Una cosmovisión cristiana parte de la noción de Dios fundamental origen, principio y fin de todas las cosas y el marxismo parte de otra cosa: la materia es el principio y el materialismo es el fin.<sup>387</sup>

Como había ya señalado el arzobispo Sales, monseñor Cabral apeló a la unión con Roma para asegurar la pureza de la doctrina. De hecho, el obispo de Aracaju fue un poco más allá y citó la carta apostólica *Octogesima Adveniens*, en la que el papa Pablo VI había sostenido que el marxismo no era compatible con el catolicismo. En palabras del pontífice,

El hombre o la mujer cristiana que quieren vivir su fe en una acción política concebida como servicio, no pueden adherirse, sin contradecirse a sí mismos, a sistemas ideológicos que se oponen, radicalmente o en puntos sustanciales, a su fe y a su concepción de la persona humana. No es lícito, por tanto, favorecer a la ideología marxista, a su materialismo ateo, a su dialéctica de violencia y a la manera como ella entiende la libertad individual dentro de la colectividad, negando al mismo tiempo toda trascendencia al ser humano y a su historia personal y colectiva.<sup>388</sup>

Es claro así que monseñor Cabral utilizó la autoridad de Pablo VI para establecer lo que desde su perspectiva no había lugar a dudas: que no había dialogo posible entre el cristianismo y el marxismo, incluso si se le utilizaba únicamente como herramienta teórica. Desde principios del siglo XX se buscaba eliminar el secularismo por medio de la unión entre el cristianismo y la política. Algunas personas como Jacques Maritain, Joseph Désiré Félicien François, Jesús Guisa y Azevedo promovieron e influyeron en el pensamiento de America

---

<sup>387</sup> CELAM, *Hablan los Delegados*, p. 67.

<sup>388</sup> Pablo VI, “Carta Apostólica *Octogesima Adveniens* de Su Santidad el papa al señor cardenal Mauricio Roy, presidente del Consejo para los Seglares y de la Comisión Pontificia “Justicia y Paz” en ocasión del LXXX aniversario de la encíclica “*Rerum Novarum*”, disponible en Vatican.va. Consultado el 23 de enero de 2023, en [https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/apost\\_letters/documents/hf\\_p-vi\\_apl\\_19710514\\_octogesima-adveniens.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens.html)

Latina y en la Universidad de Lovaina y fueron precursores de las ideas que después se discutirían entre la jerarquía eclesiástica en la década de 1970.<sup>389</sup>

Mientras se preparaba la Conferencia de Puebla, los obispos escucharon y estudiaron las múltiples opiniones sobre la teología de la liberación, buscando fijar un consenso antes de viajar a México. Para ese momento, Pablo VI ya había establecido que el cristianismo no podía dialogar sin más con el marxismo, pero esto no había sido aceptado universalmente como una condena al uso de herramientas conceptuales marxistas para el análisis de las ciencias sociales.

Como hemos visto, con base en este ámbito de disputa se seguía promoviendo en la teología de la liberación por parte de muchos teólogos comprometidos. Empero, los obispos que habían vivido la experiencia de crear CEBs en sus diócesis se alejaban de esta teología porque la administración espiritual y temporal de las comunidades no siempre habían representado una buena experiencia pastoral, pues muchas veces los participantes en ellas se habían vuelto muy radicales, causando conflicto con el gobierno. Frente a estas posiciones de radicalización, muchos optaban por alejarse de cualquier tema relacionado a los aspectos temporales y la relación de la Iglesia con ellos, y preferían regresar a una Iglesia más litúrgica. Algunos de ellos llegaron a Puebla, sin duda, con la idea de bloquear cualquier relación con el marxismo, con alguna ideología o con cualquier cosa que no tuviera una sana doctrina y fuera aprobada por las autoridades de Roma o al menos de Bogotá. Frente a estas posturas, había obispos mucho más abiertos a los nuevos modelos eclesiales. El arzobispo de Panamá

---

<sup>389</sup> Jesús Iván Mora Muro, "Hacia Un "humanismo teocéntrico". La Influencia De Jacques Maritain En México (1929-1955)". *Inflexiones*. Revista De Ciencias Sociales Y Humanidades, n.º 02 (junio) 2018, p.97-122.

Marcos McGrath planteó la necesidad de construir una Iglesia comprometida con los pobres y necesitados:

Algunos se asustan ante estos hechos, y quisieran valerse incluso del Evangelio, dentro de ideologías de *status quo*, para oponerse a la fuerza moral de la Iglesia a favor de una mayor conciencia social y cambios de estructura en esta línea. Otros, en cambio, quieren dar a la promoción de los pobres más bien un sentido ideológico y político, que muchas veces resulta excluyente y conflictivo, en sentidos contrarios al Evangelio. Ambas posturas extremas tienden a desvirtuar el Evangelio, ideologizarlo, secularizarlo, manipularlo.<sup>390</sup>

Si bien esta postura moderada permitía un diálogo entre el conjunto de los asistentes a Puebla, lo cierto es que las opiniones que los obispos expresaron en 1978 solían hallarse en posturas contrapuestas. Así, por ejemplo, destacó la participación del arzobispo de Medellín, monseñor Tulio Botero Salazar, quien fue abiertamente un promotor de la teología de la liberación. Tras ser cuestionado sobre la pertinencia de tratar temas doctrinales en Puebla el arzobispo respondió con una amplia reflexión sobre la desigualdad social, el evangelio y la teología. Dijo entonces:

Algo más: creo que se debe puntualizar el conjunto de puntos doctrinales teológicos. La enseñanza de la doctrina cristiana expresa en el Evangelio, debe adquirir, reasumir su puesto de importancia en las escuelas, en los colegios, en la universidad, en el seminario; la enseñanza de la teología, con fundamento necesario en la filosofía, podría ser el principio mismo de la evangelización de los pueblos, pues sí los maestros, los directores, los pastores están impregnados con esencia cultural, de la teología, habrá una enseñanza eficaz para el pueblo. Y digo más todavía: creo que hemos descuidado la enseñanza de la teología en los medios o centros de formación académica, sacerdotal; y ello, como es lógico, redundará en deficiencia de la catequesis popular.<sup>391</sup>

---

<sup>390</sup> CELAM, *Hablan los Delegados*, p. 47.

<sup>391</sup> CELAM, *Hablan los Delegados*, p. 86.

La preocupación de monseñor Salazar coincidía con sus pares respecto a la importancia de la evangelización, pero al mismo tiempo le preocupaba construir una educación “eficaz” con los católicos. A ello había que añadir que el arzobispo de Medellín le preocupaba tener una teología más cercana con los problemas filosóficos del momento, lo que era en sí mismo un apoyo a la nueva teología. Por su parte, el obispo de Caguas, monseñor Rafael Grovas Feliz, declaró que la Conferencia de Puebla era una oportunidad para “llegar a una formulación de la doctrina de la liberación que sea aceptable a todos.”<sup>392</sup> Mons. Luciano Metzinger, secretario General de la Conferencia Episcopal Peruana, mencionó que una de las esperanzas es “un mejor entendimiento en asuntos tan importantes como los que actualmente se vienen barajando en todo el Continente sobre el tema de la liberación, que crea tensiones entre nosotros y que hay que aprovechar en el sentido evangélico de la palabra.”<sup>393</sup> En conjunto, los tres participantes mencionan que esperaban que durante la tercera conferencia se resolvieran las dudas que estaban existiendo en América Latina sobre la liberación y la teología de la liberación.

Estos obispos apoyaban a la teología de la liberación por distintos motivos: algunos lo vieron como una opción útil para que la población se acercara a Dios, otros creyeron que era una vía para que la Iglesia estuviera más cerca de las personas necesitadas, otros más la vieron como una oportunidad de evangelizar desde el evangelio y la teología. Hay que tener en cuenta que los obispos dispuestos a discutir la teología de la liberación provenían de países con una gran población indígena o bien, que vivían mayoritariamente en regímenes autoritarios: Perú era gobernado por una Junta Militar, Panamá tenía un gobierno de régimen militar, Puerto Rico era gobernado por una democracia, pero sujeta a la lógica política

---

<sup>392</sup> CELAM, *Hablan los Delegados*, p. 117.

<sup>393</sup> CELAM, *Hablan los Delegados*, p. 235.

estadounidense y México tenía un régimen de partido único. Personalmente creo que la cercanía de los países de Centro, Caribe y Norteamérica con Estados Unidos los hacía darse cuenta que debía de buscarse una opción diferente al marxismo, pero también eran conscientes de los graves problemas del capitalismo, y esta convicción fue la que permitió el estudio y la reflexión sobre la teología de la liberación como una acción posible. Asimismo, es evidente que cada obispo vivía circunstancias particulares en cada diócesis, muchas veces con casos extremos de pobreza, desigualdad e injusticia. Ante estas realidades la teología de la liberación fue una opción válida para muchos de ellos, pues creían posible construir una opción que desde la visión de la Iglesia liberara a las personas con acciones concretas de las estructuras de injusticia. Por consiguiente, varios obispos solicitaron que en Puebla se discutiera esta teología como una opción práctica de transformación social.

Respecto a las respuestas aquí analizadas, ellas dejan observar que los obispos se dividieron en tres grupos, tomando en cuenta su postura sobre la teología de la liberación al llegar a Puebla. Estaban los obispos que rechazaban completamente la propuesta teológica por su relación con el marxismo y también porque buscaban ser más litúrgicos, promover la evangelización desde el magisterio y la tradición, así como buscar la liberación espiritual que daría como resultado una mejor sociedad. Estos obispos esperaban que en Puebla se aceptara eliminar la teología de la liberación de las diócesis. El segundo grupo estaba formado por los obispos que creían que la teología de la liberación era una opción posible ante las necesidades del pueblo, y que la Iglesia se debía enfocar por igual en lo espiritual como en lo social pues eliminando el pecado terrenal, la injusticia y la pobreza se llegaría a Dios. Estos obispos esperaban que se discutiera la teología de la liberación en Puebla para que se aceptara y se promoviera en el continente. El tercer grupo de obispos eran los indecisos, los que sabían que existían distintas teologías de la liberación, pero no asumían una posición sobre cuál era la

correcta, y no estaban convencidos de que fueran una buena opción. Aunque, al mismo tiempo sabían que esta teología era una opción necesaria para la población, pues era necesario que la Iglesia desarrollara más su lado social y levantara la voz ante las injusticias.

Un tercer apartado fue sobre recomendaciones, que a pesar del interés que despertó volvió a discutir el tema de la teología de la liberación, pero al mismo tiempo llevó la discusión hacia la preocupación por una “evangelización liberadora”. Los obispos de Sololá, Santiago de los Caballeros, Matagalpa y Bauru coincidieron en la necesidad de explicar claramente la teología de la liberación, pues había causado mucha controversia y era necesario aclararla para saber qué pasos tomar respecto a ella, pues sólo “una reflexión detenida sobre el puesto exacto de la teología de la liberación” permitiría trabajar con calma “en nuestras comunidades.”<sup>394</sup> Como ya se había señalado, los cuatro obispos pidieron que la III Conferencia aclarara los puntos teológicos, pero al mismo tiempo pudiera “ayudar a los cristianos a hacerse conscientes de la necesidad de una participación efectiva en todo el proceso de elaboración de ese nuevo orden social”. En ese sentido, consideraron que era necesario implementar una “evangelización liberadora es la que anuncia y realiza el Reino de Dios participado con todos y no como una masa pasiva de pueblos”<sup>395</sup>. En buena medida, estos mitrados esperaban que Puebla definiera un camino para que la Iglesia católica pudiera estar más unida a la población, de modo que lo político, lo social y lo económico estuviera influenciado por el Evangelio, Sólo así se podría crear un nuevo orden en América Latina y aliviar la pobreza del continente.

En general, todos los obispos estaban de acuerdo en que la evangelización debía de ser liberadora. No obstante, este término era ambivalente, y para algunos era más

---

<sup>394</sup> CELAM, *Hablan los Delegados*, p. 116.

<sup>395</sup> CELAM, *Hablan los Delegados*, p. 131.

revolucionario que para otros. Para algunos obispos la liberación significaba estar libre del pecado espiritual, mientras que para otros la liberación era una liberación tanto del pecado del espíritu como de los pecados terrenales. Al mismo tiempo, estaban los obispos y teólogos para quienes la liberación significaba abandonar las estructuras de poder y de desigualdad para poder así construir el Reino de Dios en la tierra. Por otro lado, los obispos estaban conscientes de la situación de pobreza que vivía Latinoamérica y creían necesario trabajar desde la pastoral para apoyar, guiar y acompañar a las personas en su vida diaria.

El último obispo que mencionó la teología de la liberación fue monseñor Bernardino Piñera, obispo de Temuco. El mitrado ofreció una perspectiva de cuáles eran las divisiones de la Iglesia latinoamericana en ese momento:

Nosotros estamos en este momento, no diré divididos, pero sí motivados por tres corrientes: Una primera corriente pastoral que podríamos llamar de tipo sociológico, insiste en que la Iglesia entregue su testimonio y su mensaje partiendo de la realidad política, social y económica que vive nuestro pueblo. Como si constatáramos que la gran masa del pueblo de nuestro país viviera en ese mundo, que el futuro político del país, su situación económica, su problemática social fueran realmente el lugar de encuentro de los elementos más dinámicos, más abiertos, más inquietos de nuestro país. Y que, por lo tanto, la Iglesia no puede eludir entrar en ese terreno y dar su testimonio de vida e iniciar su reflexión teológica a partir de esa problemática. Comprendemos el peligro que esta posición encierra en cuanto se compromete la Iglesia en situaciones políticas con dirigentes que despiertan todas las ambiciones, intereses y pasiones que sabemos. También en ese campo nos encontramos con la realidad del marxismo que puede ejercer una influencia deformadora sobre la posición cristiana y realmente inconveniente que se presenta cada vez que la Iglesia entra dentro de una problemática de ese tipo.<sup>396</sup>

Como se puede ver, Piñera sostuvo que las divisiones eran más bien pastorales y tenían que ver con la manera en que los obispos reflexionaban sobre la realidad de sus propias diócesis,

---

<sup>396</sup> CELAM, *Hablan los Delegados*, pp. 134-135.

y sobre las ideas que tenían respecto al papel que la Iglesia debería tener en América Latina. Con todo, la posición de Piñera resume muchas de las posiciones de los obispos que fueron delegados en Puebla: para él, la Iglesia no debía de comprometerse con las ideologías o situaciones políticas que se vivían en Latinoamérica.

Con esto en mente se puede entender que antes de llegar a Puebla los obispos se prepararon, preguntaron y se asesoraron en cuestiones teológicas, pastorales, cristológicas y eclesiológicas. En las reuniones regionales se fueron dando cuenta de que otros obispos opinaban igual o diferente a ellos y se fueron creando grupos entre quienes participarían en la III Conferencia. Asimismo, los mitrados se dieron cuenta que en las asambleas de Puebla tendrían que debatir y defender sus posturas, pues el documento que se produciría como conclusión sería la guía de la evangelización en América Latina por largo tiempo. Por lo que, aunque se sabía de antemano que habría disputas sobre las posturas de ambos grupos, los mitrados estaban conscientes de que había varios aspectos en los que el conjunto del episcopado estaba de acuerdo: el rechazo a toda ideología, el rechazo a la violencia en cualquier aspecto o circunstancia, la necesidad de que la Iglesia actuara para cambiar la realidad de pobreza e injusticia que vivía América Latina y buscara una liberación, y el rechazo a la radicalización política de la Iglesia. Por su parte, se esperaba que en Puebla se realizaran debates sobre los temas en discordia, y esto significaba en buena medida definir el rumbo que tomaría la Iglesia acerca de la teología de la liberación, pero también definiría el papel social y político de la Iglesia que se predicaría entre la población.

En resumen, entre los obispos que irían delegados a Puebla encontramos cuatro posiciones eclesiológicas y sociales diferentes. El primer grupo de obispos, representado por actores como el arzobispo de Lima Juan Landázuri estaba en contra del análisis marxista y de la teología de la liberación, y lo consideraba un grave peligro para la Iglesia

latinoamericana. El segundo grupo de obispos, liderado por el arzobispo de Bogotá Tulio Botero, estaba a favor de la teología de la liberación, pues era necesaria la acción de la Iglesia ante la terrible situación social del continente. Un tercer grupo, entre quienes destacaba el arzobispo de Guadalajara José Salazar, guardaron una posición intermedia y solicitaron que Puebla definiera y esclareciera que era la teología de la liberación e incluso la teología antes de dar una opinión. Finalmente, hubo un grupo que, como hemos visto en opinión del arzobispo Piñera, no entraba en el debate, pero creía importante remarcar que no se debía discutir con las ideologías y se debía evangelizar sin influir en lo enseñado por el evangelio. En conjunto, las entrevistas del primer semestre de 1978

Estas entrevistas que se realizaron durante la preparación de la III CELAM permiten observar las ideas que tenían los asistentes, la agenda que llevarían para las asambleas y las dudas que esperaban que se aclararan en la conferencia. Conocer sus propuestas permite observar la presión e importancia que estaba teniendo lugar sobre los obispos y cómo sus posiciones eran materia de debate y análisis incluso antes de llegar a Puebla.

#### **4.2. Juan Pablo II y la inauguración de la III Conferencia de Puebla**

Poco después de ser nombrado papa el 16 de octubre de 1978, Juan Pablo II decidió cambiar la fecha de la III Conferencia del CELAM, pues aún no sabía si podría asistir y quería evitar premuras. Poco después el pontífice pudo concretar su viaje, y confirmó que asistiría personalmente a la inauguración en Puebla. Como se sabe, el antiguo arzobispo de Cracovia aprovecharía la ocasión para hacer una visita pastoral a México, pues creía que América Latina era el “Continente de la esperanza” para la Iglesia católica, pues en esa región del mundo vivía la gran mayoría de los católicos, pero también porque en la reunión de Puebla

los obispos latinoamericanos estaban llamados a tener “un auténtico mérito histórico”, pues aquellas “Iglesias antiguas y nuevas” debían actualizar sus diócesis para ofrecer a los fieles “consoladoras realidades” por parte de la Iglesia.<sup>397</sup> Pero no sólo había un interés pastoral: cuando en 1939 la Unión Soviética invadió Polonia e instauró un régimen comunista, el joven Karol Józef Wojtyła pudo conocer la realidad de un régimen totalitario de izquierda y sus consecuencias para la sociedad. Entre los que estaban los conflictos de la Iglesia, pues el clero sostenía principios incompatibles con la doctrina socialista. Con base en este antecedente se puede comprender el amplio interés y la gran preocupación que expresó Juan Pablo II por visitar, conocer la realidad pastoral de América Latina y el impacto de la teología de la liberación en la región. A partir de su propia experiencia de vida, el nuevo papa estaba convencido de que debía erradicar el socialismo y cualquier contacto de las ideologías de izquierda con la Iglesia y el catolicismo, e incluso se volvió en un promotor del modelo capitalista liberal. La primera expresión internacional de estas ideas ocurrió precisamente en su visita a México.

Así, Juan Pablo II llegó a México el 26 de enero de 1979. Su otra gran misión en el viaje era inaugurar la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, lo cual realizó el día 27 de enero desde la basílica de Nuestra Señora de Guadalupe en la Ciudad de México. En su amplia homilía Juan Pablo II mencionó a Medellín como punto de partida para la reflexión de Puebla: “Queremos tomar como punto de partida”, dijo el papa, “lo que contiene en los documentos y resoluciones de aquella conferencia. Y queremos a la vez, sobre la base de las experiencias de estos 10 años, del desarrollo del pensamiento y a la luz de las

---

<sup>397</sup> Juan Pablo II, “Juan Pablo II anuncia su Peregrinación Religiosa a los pies de la Virgen de Guadalupe y su Participación en la Conferencia de Puebla”, en *Juan Pablo II habla a México*, México, Ediciones de la Conferencia del Episcopado Mexicano, 1979, p. 14.

experiencias de toda la Iglesia, dar un justo y necesario paso adelante”.<sup>398</sup> Según la lectura del papa, el documento final de la II Conferencia del CELAM había impulsado la opción por los pobres como parte del impulso a una “liberación integral de los hombres y de los pueblos.”<sup>399</sup> De inmediato sostuvo que tras una década de historia, le parecía evidente que “se ha[bían] hecho interpretaciones a veces contradictorias, no siempre correctas, no siempre beneficiosas para la Iglesia. Por lo tanto, la Iglesia busca los caminos que le permiten comprender más profundamente y cumplir con mayor empeño la misión recibida de Cristo Jesús”.<sup>400</sup> Ante tantos malentendidos el obispo de Roma planteó la necesidad de un nuevo documento que mostrara el nuevo pensamiento de la Iglesia después de 10 años.

La liberación integral se planteó como alternativa ante la teología de la liberación, y de hecho se discutió desde el Documento de Consulta y el Documento de Trabajo, y siguió siendo tema de discusión en aquellos meses. Para los defensores de esta postura, “Dios mismo es la fuente de liberación radical”, por lo cual la Iglesia debía de promover la liberación integral y anunciarla.<sup>401</sup> Es por esto que la liberación integral ocupa todos los aspectos. Esta liberación se planteaba como un mecanismo por el cual las personas se acercarían directamente a Dios de manera personal a través del Evangelio y, al vivir en gracia, transformarían su relación con la sociedad. Esta transformación produciría a su vez un cambio en “una comunidad económica, donde reine la justicia y una comunidad política donde reine la libertad para todos.”<sup>402</sup> Esta liberación buscaba primero la presencia de Dios en la persona,

---

<sup>398</sup> Juan Pablo II, “Homilía en la Solemne Concelebración de Apertura de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano”, en *Juan Pablo II habla a México*, México, Ediciones de la Conferencia del Episcopado Mexicano, 1979, p. 54.

<sup>399</sup> Juan Pablo II, “Homilía en la Solemne Concelebración de Apertura...”, p. 54.

<sup>400</sup> Juan Pablo II, “Homilía en la Solemne Concelebración de Apertura...”, p. 54.

<sup>401</sup> Archivo General Histórico del CELAM (AGH-CELAM), Puebla, caja 5. CELAM, “Documento de Trabajo”, p. 75.

<sup>402</sup> Consejo Episcopal Latinoamericano, *Preparación. Documento de Consulta a las Conferencias Episcopales*, São Paulo, CELAM, 1978, p. 143.

para que en segundo lugar y sólo como resultado de vivir en gracia con Dios los individuos modificaran a la sociedad, poniendo en ejemplo las enseñanzas del Evangelio. Ahora bien: en términos prácticos, Juan Pablo II propuso esta liberación integral como una opción para eliminar la teología de la liberación, pues a diferencia de ella, no planteaba la transformación radical de la sociedad, no buscaba cambiar la política ni la economía, pues la libertad del hombre no dependía de ellas. Antes bien, en esta liberación la presencia de Dios en la vida de las personas era el elemento fundamental para garantizar un cambio en la economía, la política y la sociedad. Evidentemente, esto era un cambio radical frente a la teología de la liberación, que a partir de su interpretación del Evangelio planteaba cambiar las estructuras de desigualdad que vivía América Latina.

El día 28 de enero de 1979 se concelebró la misa presidida por el Papa con todos los Obispos asistentes a la III conferencia. En la homilía Juan Pablo II pronunció otro discurso de inauguración, en esta ocasión en el Pontificio Seminario Palafoxiano Angelopolitano. De nueva cuenta, el papa Juan Pablo II mencionó que las conclusiones de Medellín no eran más que un antecedente para el documento que se realizaría en esta Conferencia, pues ahora se debían atender las nuevas situaciones que se vivían en América Latina. Mencionó que las conclusiones de Medellín, “con todo lo que tienen de positivo”, eran sólo “un punto de partida” para crear una nueva postura con “sereno discernimiento”.<sup>403</sup> Con este mensaje Juan Pablo II hizo notar de nueva cuenta que para él, el documento de Medellín había sido mal interpretado por algunos clérigos y por lo tanto la reunión de Puebla debía establecer posiciones y definiciones claras sobre la atención pastoral a los pobres, las ideologías y el papel de la Iglesia católica en la política y la sociedad de América Latina. Retomando una de

---

<sup>403</sup> Juan Pablo II, “Homilía en el Seminario de Puebla”, en *Juan Pablo II habla a México*, pp. 81-82.

las posiciones ya expresadas por los grupos más conservadores del clero latinoamericano, Juan Pablo II sostuvo que las reflexiones que se tuvieran en Puebla utilizaran la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* como guía para la reflexión, el debate y la redacción del documento final de la reunión episcopal.

Es importante considerar que el papa provenía de una Iglesia de Polonia, que vivía conflictos diferentes a los que se vivían en América Latina. Es por esto que los teólogos buscaban crear una teología latinoamericana que se adaptara a las circunstancias que se vivían. Si bien, Juan Pablo II buscaba mantener al continente americano como la Iglesia de la esperanza, para lo cual se debía de alejar de la política y la economía. Es verdad que desde Pablo VI se había rechazado el marxismo, y tanto el Documento de Consulta como el Documento de Trabajo habían establecido un total rechazo a esta ideología, pero Juan Pablo II fue más lejos, y buscó que la Iglesia de Latinoamérica se mantuviera alejada de los conflictos temporales y de la política. La mayor preocupación del papa era perder fieles por el crecimiento del marxismo y contra ello Juan Pablo II planteó el desarrollo de la pastoral. Para él, La Iglesia latinoamericana debía enfocarse en una pastoral de evangelización, es decir, dedicada a promover el conocimiento de Dios entre los hombres, lo que a su vez produciría en automático una sociedad más justa.

El discurso de Juan Pablo II tenía la intención de transmitir a los obispos latinoamericanos cuáles eran las ideas, las líneas de acción y las propuestas del nuevo papa y, en ese sentido, buscaba dar orientaciones claras para redactar el Documento Final. El papa aprovechó la ocasión para subrayar los elementos que desde su perspectiva afectaban a la Iglesia del continente. El primero fue lo que llamó “la relectura del Evangelio”, muchas veces errónea. Para el papa era un fenómeno producto “de especulaciones teóricas más bien que de auténtica meditación de la Palabra de Dios y de un verdadero compromiso evangélico”. El

tema era especialmente preocupante, pues estas lecturas “ causa[ba]n confusión al apartarse de los criterios centrales de la fe de la Iglesia” y lo que era peor, se caía en la “temeridad de comunicarlas, a manera de catequesis, a las comunidades cristianas.”<sup>404</sup> Como puede verse, lo que está detrás de la postura de Juan Pablo II era su preocupación por las enseñanzas evangélicas que se difundían en muchas comunidades eclesiales de base y que promovía la teología de la liberación a partir de la lectura del Evangelio desde la realidad de los individuos y por supuesto, aplicándolo a la crítica de las estructuras sociales injustas, desde enfoques políticos, sociales y económicos.

El segundo elemento que preocupó al papa fue la posibilidad de que cualquier labor política de la Iglesia pudiera llevar a la violencia. Para el papa en ocasiones en Latinoamérica

se pretende mostrar a Jesús como comprometido políticamente, como un luchador contra la dominación romana y contra los poderes, e incluso implicado en la lucha de clases. Esta concepción de Cristo como político, revolucionario, como el subversivo de Nazareth, no se compagina con la catequesis de la Iglesia.<sup>405</sup>

Si bien la teología de la liberación no promovía directamente la violencia, la gran preocupación del papa eran los actores radicales que como Camilo Torres y Ernesto Cardenal llegaban a apoyar la violencia como método de los cristianos para transformar la realidad. Como Juan Pablo II, las autoridades del CELAM estaban preocupados por muchos sacerdotes que llegaron a promover la violencia física como mecanismo de actuar para acabar con las estructuras injustas del poder. Es verdad, por otra parte, que eran una minoría, pues muchos de los grandes obispos cercanos a la teología de la liberación rechazaron consistentemente la

---

<sup>404</sup> Juan Pablo II, “Homilía en el Seminario de Puebla”, en *Juan Pablo II habla a México*, p. 86.

<sup>405</sup> Juan Pablo II, “Homilía en el Seminario de Puebla”, en *Juan Pablo II habla a México*, pp. 86-87.

guerrilla, como Óscar Arnulfo Romero en El Salvador, Sergio Méndez Arceo en México, y Helder Cámara y Pedro Casaldáliga en Brasil. En toda la preparación para la III conferencia se puede observar la preocupación de la jerarquía por el hecho de que varios sacerdotes pudieran llegar a extremos como la revolución o un levantamiento armado, como ya había ocurrido. Por consiguiente, la jerarquía buscó promover la no violencia, en buena medida porque la experiencia de América Latina había demostrado que muchos sacerdotes, como Camilo Torres en Colombia, no dudaban en llevar hasta sus últimas consecuencias la opción por los pobres y por tanto optaban por la violencia.

Ante la opción por la violencia de varios sacerdotes latinoamericanos, Juan Pablo II sostuvo en su argumento discursivo que Jesús

Rechaza inequívocamente el recurso a la violencia. Abre su mensaje de conversión a todos, sin excluir a los mismos publicanos. La perspectiva de su misión es mucho más profunda. Consiste en la salvación integral por un amor transformante, pacificador, de perdón y reconciliación. No cabe duda, por otra parte, que todo esto es muy exigente para la actitud del cristiano que quiere servir de verdad a los hermanos más pequeños, a los pobres, a los necesitados, a los marginados; en una palabra, a todos lo que reflejan en sus vidas el rostro doliente del Señor.<sup>406</sup>

La referencia a Jesús es un mecanismo del papa para reforzar ante todos los asistentes a la Conferencia que la Iglesia rechaza categóricamente la violencia, pero a la vez establecer que el marxismo y el comunismo que promovía la lucha de clase también era rechazado. Según sostuvo Juan Pablo II en esa ocasión, el único camino posible para los cristianos era optar por el amor transformador, el perdón y la reconciliación, sin importar el nivel de pobreza o injusticia que se viviera. De nueva cuenta, el papa insistió en lo que consideró errores en la

---

<sup>406</sup> Juan Pablo II, "Homilía en el Seminario de Puebla", en *Juan Pablo II habla a México*, pp. 87.

interpretación del cristianismo en Latinoamérica, pues dijo que había varios clérigos que sostenían que

Al Reino no se llegaría por la fe y la pertenencia a la Iglesia, sino por el mero cambio estructural y el compromiso socio-político. Donde hay un cierto tipo de compromiso y de praxis por la justicia, allí estaría ya presente el Reino. Se olvida de este modo que: “la Iglesia... recibe la misión de anunciar el Reino de Cristo y de Dios e instaurarlo en todos los pueblos y constituye en la tierra el germen y el principio de ese Reino”.<sup>407</sup>

Por más repetitivo que pueda parecer, el énfasis que quería dar Juan Pablo II a su discurso era el completo rechazo a cualquier postura católica que dejara de lado el aspecto espiritual de la fe cristiana e hiciera énfasis en la transformación social como elemento fundamental de la labor eclesial. Así, el papa quería establecer que la misión de la Iglesia era ante todo anunciar el Reino de Dios en el mundo, sin involucrarse en lo político. Evangelizar a la sociedad era promover el conocimiento de Dios y hacer el bien de manera individual, buscando que las acciones de las personas produjeran una sociedad más justa, igualitaria y erradicar la pobreza.

El papa había sido informado sobre lo que era la teología de la liberación y sus conceptos, así como su relación con el marxismo. Como ya se ha comentado, Juan Pablo II tenía experiencia con el marxismo al provenir de Polonia. Esto lo llevó a rechazar casi de inmediato esta teología, con base en su preocupación de que algunos términos marxistas llegaran a confundir a los católicos, y se tenía que estar conscientes de que esta ideología no era compatible con la Iglesia. Consecuentemente, el obispo de Roma estaba muy preocupado

---

<sup>407</sup> Juan Pablo II, “Homilía en el Seminario de Puebla”, en *Juan Pablo II habla a México*, p. 93.

porque el “continente de la esperanza” no se convirtiera en un ámbito socialista como lo que él había vivido en Polonia.

Un debate profundamente ligado a la teología de la liberación fue el de la Iglesia popular. Uno de los resultados de esta teología era sostener que existía una “Iglesia institucional” que se olvidaba de los pobres y se preocupaba únicamente por evangelizar y catequizar una serie de dogmas y creencias, sin importar la situación de injusticia que vivieran los cristianos. Frente a estas posturas, el papa sostuvo:

Se engendra en algunos casos una actitud de desconfianza hacia la Iglesia “institucional” u “oficial”, calificada como alienante, a la que se opondría esta otra Iglesia popular “que nace del pueblo” y se concreta en los pobres. Estas posiciones podrían tener grados diferentes, no siempre fáciles de precisar, de conocidos condicionamientos ideológicos. El concilio ha hecho presente cuál es la naturaleza y misión de la Iglesia, y cómo se contribuye a su unidad profunda y a su permanente construcción por parte de quienes tiene a su cargo el ministerio de la comunidad, y ha de contar con la colaboración de todo el Pueblo de Dios. En efecto, “si el evangelio que proclamamos aparece desgarrado, por querellas doctrinales, polarizaciones ideológicas o por condenas recíprocas entre cristianos, al antojo de sus diferentes teorías sobre Cristo y sobre la Iglesia e incluso a causa de distintas concepciones de la sociedad y de las instituciones humanas, ¿cómo pretender que aquellos a los que se dirige nuestra predicación no se muestren perturbados, desorientados, si no escandalizados?”<sup>408</sup>

Juan Pablo II expresó aquí su rechazo a la Iglesia popular y su resultado evidente, que era el postulado de que coexistían dos Iglesias, una de las cuales estaba preocupada por los pobres y el bienestar de los fieles, y otra conformada por una jerarquía eclesiástica que sólo se preocupaba por los dogmas. Era también un rechazo a la influencia ideológica que representaba la idea de “Iglesia popular”, pues en buena medida era la aplicación eclesial de la idea marxista de lucha de clases. En buena medida, el rechazo de Juan Pablo II a estas

---

<sup>408</sup> Juan Pablo II, “Homilía en el Seminario de Puebla”, en *Juan Pablo II habla a México*, p. 94.

posturas eclesiológicas era producto de sus propias experiencias con el socialismo. Para él, la lucha de clases implícita en la distinción entre Iglesia oficial y la Iglesia del Pueblo era inaceptable.

Las conclusiones de Medellín produjeron que los obispos y el clero aceptaran hacer una Iglesia más cercana al pobre. Asimismo, algunos miembros del clero se acercaron más a la población, empezaron a vivir en zonas marginales, a trabajar en las CEBs y a levantar la voz contra las injusticias que vivían los pobres. Con base en estas experiencias se empezó a crear la Iglesia popular. Según se pensaba, esta Iglesia tenía los mismos principios que la Iglesia de Roma, aun cuando, optaba por el pobre, por las necesidades de la población e incluso llegaba a modificar la liturgia para adaptarse a la situación de los fieles. Por el otro lado, había obispos, sacerdotes y religiosas que prefirieron mantener las costumbres, tradiciones y acciones vigentes antes del Concilio Vaticano II. Conjuntamente, este clero buscaba mantener la liturgia sólo con los cambios permitidos por el Concilio Vaticano II, promovían la Doctrina Social y aunque compartían la convicción de que las estructuras eran injustas esperaban que la transformación social ocurriera sólo dentro de lo establecido por el Vaticano. Por ese motivo a su propuesta eclesial se le llamó Iglesia institucional.

Poco a poco la diferencia entre estas dos ideas de hacer Iglesia, la de una Iglesia más cercana a las necesidades de las personas y la Iglesia promovida por el CELAM y Roma, se fue haciendo más grande. Es en este contexto que se realizó la III Conferencia. Al llegar a México, el papa se dio cuenta que estas dos Iglesias habían creado dos grupos de obispos, y que la población también se estaba dividiendo. Por tanto, es probable que Juan Pablo II temiera que la unidad de la Iglesia católica podía llegar a romperse, y por lo tanto el debate eclesial podría llegar a producir un cisma. Estas preocupaciones se pueden observar en los discursos y homilias que el papa pronunció en la III conferencia. Es claro que él prefería a la

Iglesia Institucional, pero como papa su deber era mantener a todos los católicos unidos y ofrecer sobre todo un trabajo pastoral. Por lo tanto, buscó promover desde la Iglesia institucional una doctrina social más cercana a la población, y hacer de la oración y la evangelización un método para abandonar el pecado y alcanzar así una liberación integral. Se debe de recordar la preocupación real de la jerarquía eclesiástica de que algunos sacerdotes y religiosas que apoyaban algunas ideas marxistas o la teología de la liberación fueran asesinados o acompañaran una revolución contra el gobierno.

En la segunda parte del Discurso, el Papa exhortó a los obispos reunidos en Puebla a realizar una reflexión sobre el rumbo que tomaría la Iglesia en América Latina. Para esta reflexión planteó las temáticas conocidas de evangelización, promoción humana y liberación, siempre a partir de la labor propia de la Iglesia.<sup>409</sup> Es aquí donde Juan Pablo II muestra el camino que espera que los obispos desarrollen en Puebla:

Tengamos presente, por otra parte, que la acción de la Iglesia en terrenos como los de la promoción humana, del desarrollo, de la justicia, de los derechos de la persona, quiere estar siempre al servicio del hombre; y al hombre como tal ella lo percibe en la visión cristiana de la antropología que es la suya. Ella no necesita pues recurrir a sistemas o ideologías para amar, defender o colaborar en la liberación del hombre.<sup>410</sup>

Con estas palabras el papa quería subrayar que, para él, la Iglesia en Latinoamérica debía abandonar cualquier apoyo o reflexión sobre la teología de la liberación, y debía dedicarse a buscar una promoción humana desde una visión cristiana del evangelio. Al enfatizar esto Juan Pablo II planteaba su postura de que los obispos y el clero del continente debía volver a las fuentes propias del cristianismo y, por lo tanto, debía abandonar cualquier

---

<sup>409</sup> Juan Pablo II, “Homilía en el Seminario de Puebla”, en *Juan Pablo II habla a México*, p. 101.

<sup>410</sup> Juan Pablo II, “Homilía en el Seminario de Puebla”, en *Juan Pablo II habla a México*, p. 102.

reflexión ligada a alguna ideología o, lo que, es más, debía abandonar cualquier contacto con las perspectivas y el análisis marxistas. En este sentido, el pontífice recurrió a la Doctrina social como una opción para el trabajo temporal de los religiosos, sacerdotes y cristianos en la sociedad, pues sólo ella garantizaba la verdadera liberación o promoción humana.

Al ser la cabeza de la Iglesia Católica, Juan Pablo II tenía que preocuparse por todos los católicos y promover pastoralmente el Evangelio. Con base en esto se puede entender su preocupación ante la promoción de cualquier ideología materialista que se expresara contra el magisterio eclesiástico. Si bien es verdad que desde Pablo VI se había rechazado el marxismo, los teólogos de la liberación habían tomado conceptos de dicha ideología y la habían adaptado a la situación que vivía América Latina. Algunos conceptos, como la lucha de clase, la realidad local y el análisis marxista eran confusos para varios miembros del clero, pero también para la población que en muchas veces se desesperaba y se levantaba en armas contra el gobierno de manera violenta. Ante esta situación el papa buscó promover una visión menos violenta y menos drástica, preocupado por cuidar a la Iglesia e incluso a la religión católica. Así, la opción de transformación que propuso fue la Doctrina Social, una alternativa en la cual el clero se preocupa en efecto por el pobre, el maltratado y el humillado y trata de mejorar su condición a través del cuidado y la evangelización, resultando así el cuidado del alma y el cuerpo del que sufre. Con esta propuesta Juan Pablo II buscó moderar las actitudes de los obispos y promover la esperanza antes que la acción violenta. De igual modo, era un rechazo a la teología de la liberación, que se llegó a entender muchas veces como una promotora de la revolución violenta.

En resumidas palabras, durante sus distintas homilías y discursos para la III Conferencia del CELAM Juan Pablo II mostró sus ideas sobre el futuro de la Iglesia en América Latina. Estableció el rumbo de las propuestas que se darían, mencionó los temas

que no serían permitidos por la Santa Sede y fue enfático en señalar que no había espacio para la violencia en la Iglesia ni en el cristianismo. Del mismo modo, comentó ampliamente su visión sobre los problemas que vivía Latinoamérica y sostuvo que era necesario actualizar a la Iglesia para poder actuar conforme a ellos, ciertamente, pero que esa actualización no significaba tomar caminos ligados al marxismo o al socialismo. Al contrario: para el papa, todo trabajo pastoral de la Iglesia debía tener como base la promoción humana, la correcta lectura del Evangelio y el respeto y la unidad con la Iglesia jerárquica.

La III Conferencia General del CELAM se celebró en el Seminario Palafoxiano de Puebla. Entre el 27 de enero y el 13 de febrero de 1979 participaron en el encuentro más de 350 personas, entre las que se encontraban 175 delegados de las conferencias episcopales, 12 obispos nombrados por el papa, 21 sacerdotes seculares elegidos por sus Conferencias y dos seculares aprobados por la Santa Sede. La lista completa de participantes es la siguiente:

***Cuadro 3. Participantes en la III Conferencia General del CELAM, Puebla 1979***

<b><i>PARTICIPANTES</i></b>	<b><i>PERSONAS</i></b>
Delegados de las conferencias episcopales	175
Obispos nombrados por el santo padre	12
Sacerdotes seculares	22
Sacerdotes seculares aprobados por la santa sede	2
Díaconos permanentes	4
Religiosos	17
Otros religiosos aprobados por la santa sede	3
Seglares	19
Otros seglares aprobados por la santa sede	12
Miembros de la confederación latinoamericana de religiosos	5
Invitados componentes de la CAL,	11
Dignatarios de la santa sede aprobados por el Santo Padre	9
Representantes pontificios	5
Superiores generales indicados por la santa sede	7
Representantes de las conferencias episcopales de Estados Unidos y Canadá	4
Representantes de las conferencias episcopales de Europa, África y Madagascar y Asia	5
Representantes de los organismos episcopales nacionales de	17

ayuda a las Iglesias de América Latina	
Observadores de otras Iglesias, peritos propuestos por las conferencias episcopales	5
Peritos propuestos por las conferencias episcopales, 3 otros peritos aprobados por la santa sede	13
Otros peritos aprobados por la santa sede	3
Secretarías y auxiliares	50
<b>TOTAL</b>	<b>400</b>

*Fuente: Archivo General Histórico del Consejo Episcopal Latinoamericano, Caja 9, expediente: Actas oficiales p.1 [44]*

Como se puede ver en el cuadro anterior, el CELAM y la Santa Sede buscaron reunir a la mayor cantidad de obispos y de representantes de la jerarquía y carisma de la Iglesia latinoamericana. De los debates entre estos los asistentes se obtendrían las conclusiones finales de un amplio proceso de discusión que tenía sus raíces más remotas en Medellín y que había tocado temas tan polémicos como el papel de la teología de la liberación en América Latina y el papel de los cristianos en la transformación de las inequidades sociales en el continente. Para llegar a conclusiones, pues, los católicos reunidos en Puebla discutieron por más de dos semanas el futuro de la Iglesia en el continente de la esperanza.<sup>411</sup>

### 4.3. Las Actas de la Conferencia de Puebla

A partir del jueves 25 de enero de 1979 fueron llegando a Puebla los miembros de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Uno de ellos, el franciscano y futuro

---

<sup>411</sup> En distintas publicaciones de revistas se hicieron comentarios de que los teólogos de la liberación estuvieron preocupados de que la presidencia del CELAM solo invitó a asesores que estuvieran en contra de la teología de la liberación para así alejar a los obispos de esta teología. “Echaron a correr la idea de un “CELAM paralelo” ideado por obispos y sacerdotes contestatarios, secundados por teólogos al servicio del marxismo. Y el globo se inflo. Pero a la mera hora, no pudieron salvar el ridículo en que los dejó la mediocridad de sus “asesores” (caso Lozano, Methol, Kloppenburg, etc.) y debieron admitir, no sin ciertas condiciones la colaboración de los teólogos “de afuera” quienes, invitados por algunos obispos y consultados por no menos de 50 prelados, hicieron aportes que enriquecieron cualitativamente el Documento de Puebla.” En Celam, conclusión, Disfráz de a partir de, en *Proceso*, no.120,19 de febrero 1979, p. 19. Muchos obispos que fueron invitados a participar, invitaron a asesores y teólogos para que al terminar las asambleas salieran del seminario y fueran asesorados de los distintos temas que se trataban.

obispo auxiliar de Salvador de Bahía, fray Boaventura Kloppenburg O.F.M, participó en Puebla por invitación expresa del papa, y en junio de 1979, publicó una crónica del encuentro que narró el día a día de la Conferencia.<sup>412</sup> Adicionalmente, de este trabajo, que ha sido uno de los más utilizados para reconstruir la experiencia de Puebla, este apartado aprovecha los documentos del Archivo Histórico General del CELAM para reconstruir con detalle los debates ocurridos en aquella reunión a lo largo de enero y febrero de 1979.

Si bien los asistentes en el encuentro se registraron desde el viernes 26 de enero, las labores iniciaron hasta el lunes 29, cuando se realizó la primera sesión plenaria de la III Conferencia. Como era natural, los primeros en hablar fueron el presidente y el vicepresidente del CELAM, el cardenal Aloísio Lorscheider y el obispo Alfonso López Trujillo. Buscando dar pie a la libertad de opinión en los debates, establecieron que el Documento de Trabajo no era “un temario” sino un “instrumento de creatividad.”<sup>413</sup> Para dar organización a la asamblea. La metodología de trabajo había sido preparada por el jesuita hispano-colombiano Jesús Andrés Vela y el teólogo brasileño José Marins, pero se aceptaron propuestas para mejorarla. Desde la perspectiva de fray Boaventura Kloppenburg, “esta dinámica hizo posible la libre participación de todos en todo y la exclusión de posibles manipulaciones de cualquier tipo.”<sup>414</sup> El proyecto de puntos a estudiar y discutir planteado por Vela y Marins y aceptado por el pleno se dividió en cuatro núcleos: la realidad pastoral del pueblo de Dios en América Latina, la reflexión doctrinal, los destinatarios de la evangelización los agentes de evangelización, y por último, los medios de evangelización. A su vez, cada núcleo se dividía en temas menores que se dividían en sumarios. En el transcurso

---

<sup>412</sup> Boaventura Kloppenburg, OFM, “Génesis del Documento de Puebla”, en *Medellín. Biblia, Teología y Pastoral para América Latina y el Caribe*, volumen 5, números 17-18, 1979, p. 192.

<sup>413</sup> Boaventura Kloppenburg, OFM, “Génesis del Documento de Puebla”, p. 192.

<sup>414</sup> Boaventura Kloppenburg, OFM, “Génesis del Documento de Puebla”, p. 192.

de las discusiones se debatió el tema de la teología de la liberación en la sexta y la octava comisión.<sup>415</sup>

Las comisiones empezaron a trabajar en la mañana del primero de febrero. Las instrucciones más importantes para los debates, señaladas por el mismo Vela, fue el “tener en cuenta qué es lo más importante que se quiere decir desde y para América Latina”, buscando alcanzar acuerdos para redactar un esquema de común acuerdo cuando fuera posible.<sup>416</sup> Al día siguiente se acordó una nueva redacción de las temáticas a discutir. Esta nueva redacción debía presentarse como “un discurso pastoral con la intencionalidad de llevar al Pueblo de Dios a opciones y acciones pastorales”, pues se buscaba señalar los caminos “a nuestra Iglesia de hoy”.<sup>417</sup>

Tras presentarse al pleno y ser aprobado, el texto fue aprobado en sesión plenaria el 3 de febrero, y a partir de esta última redacción, conocida como la “segunda redacción” se iniciaron los debates. En general, este documento menciona la teología de la liberación una sola vez, incorporado en el texto que presentó la sexta comisión. Sin que la mencionara explícitamente, la octava comisión debatió los principios de la teología de la liberación y aún discutió la pertinencia o no de su promoción entre los fieles. Como se ha visto a través de este trabajo, la teología de la liberación no siempre se mencionaba por su nombre; muchas

---

<sup>415</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 9, “Actas oficiales”, anexo 1, p. 3. La sexta comisión, titulada “Evangelización y Promoción Humana”, fue coordinada por el arzobispo de Aracajú, Luciano Duarte, y por sus relatores el obispo de Carapeguá Ángel Nicolás Acha Duarte y el obispo auxiliar de México Jorge Martínez. Sus miembros fueron los obispos Darío Molina, Alfonso López, Domingo Roa, Manuel Talamás, R. L. Guilly, Hélder Câmara, Constantino Maradei, Gerardo Flores, Leo Schwarz y Óscar Arnulfo Romero, conjuntamente de los presbíteros Eduardo Rubianes, Aurelio García, René Poveda Noya y Bartolomé Sorge. Por su parte, la octava comisión se tituló “Evangelización, ideologías y políticas”, y fue coordinada por el obispo de Bauru Cándido Padín y sus relatores el obispo de San Roque de Presidencia Roque Sáenz Peña, monseñor Ítalo di Stéfano y por el obispo de Pelotas, Jayme Chemello. Sus miembros fueron el cardenal Raúl Silva Henríquez; los obispos Ladislao Rubín, Marco René Revelo, Pablo Correa, Mariano Gaviola, Jacques Angenor y Joseph Tonko; los presbíteros E. Marciano García, Pierre Bigó, Armando Hernández y los laicos Meinrad Hengartner, Wanderly Farías y José Luis Rodríguez.

<sup>416</sup> Boaventura Kloppenburg, OFM, “Génesis del Documento de Puebla”, p. 198.

<sup>417</sup> Boaventura Kloppenburg, OFM, “Génesis del Documento de Puebla”, pp. 198-199.

veces se discutían sus conceptos clave, como teología, marxismo, análisis marxista y liberación, pero no se referían a esta teología. La ausencia del término era una forma de evitar promoverla e incluso de eliminar su uso a través del rechazo a sus conceptos.

Si el término de teología de la liberación fue más discutido que enunciado, no ocurrió lo mismo con una de las grandes preocupaciones de la Iglesia latinoamericana: el marxismo, la posibilidad de utilizar sus herramientas teóricas y su relación con el cristianismo. En ese sentido, la primera parte de la visión pastoral del contexto social y cultural apuntó que

Las ideologías marxistas han pretendido difundirse en el mundo obrero, estudiantil y docente con la promesa de una mayor justicia social. En la práctica, sus estrategias han sacrificado muchos valores cristianos o han caído en irrealismos utópicos, inspiradores de políticas que, al utilizar la fuerza como instrumento fundamental, incrementaron la espiral de la violencia.<sup>418</sup>

Como se ve en el texto citado, los obispos quisieron subrayar lo que ya habían señalado en las consultas previas: si bien el marxismo compartía con el cristianismo el ideal de una mayor justicia social no tenían lugar en el discurso y el pensamiento eclesial. En general, se buscó mostrar que la ideología marxista estaba en contra de los principios y fundamentos de la Iglesia católica. Por eso, se definió de entrada que cualquier idea relacionada con el marxismo era rechazada por llamar a la violencia. Este punto se reafirmó un poco más tarde, cuando el punto del núcleo 2.5.1 señaló que el pecado personal era el elemento central para que existieran “estructuras que consolidan la injusticia y en ideologías que proclaman la violencia”.<sup>419</sup> Al identificar el pecado con estas ideologías las comisiones cancelaban cualquier posibilidad de hablar con el marxismo y por supuesto, se insistió en que cualquier

---

<sup>418</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 9, “Actas oficiales”, código 2.1.3., Segunda Redacción, p. 7.

<sup>419</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 9, “Actas oficiales”, código 2.1.3., Segunda Redacción, p. 9.

ideología que promoviera la violencia y la lucha de clases era descartada *ipso facto* por el cristianismo.

Pablo VI y su sucesor rechazaron el marxismo por ser incompatible con la postura no violenta de la Iglesia. Si bien Juan Pablo II no rechazó el uso de algunos conceptos, su sucesor, en buena medida por su experiencia en Polonia, creía que nada del marxismo podía ser utilizado por la Iglesia. Existía un miedo general de que al aceptar usar un término marxista después se usaran más términos y poco a poco se permitiera que el marxismo se aplicara dentro de la Iglesia, alterando todos sus principios. Con este rechazo de la ideología y de sus términos se buscaba eliminar automáticamente a la teología de la liberación, pues había sido creada con base en algunas ideas marxistas como se mencionó anteriormente, entre las que destacaban los análisis sociales de la realidad local y la lucha por romper las estructuras injustas de la sociedad. No importaba ya si después algunos teólogos eliminaron conceptos como la lucha de clases y fueron creando una teología de la liberación más ortodoxa, pues sus inicios tuvieron marxismo y no sería ya permitida ni promovida. Es verdad que al principio se mencionó la lucha de clases, pero con el tiempo se había eliminado y sólo quedaba el anhelo de eliminar las clases sociales, para que dejaran de existir los pobres y existiera una mayor justicia social. Aunque, para los obispos que estaban en contra de la teología de la liberación ésta no podía ser permitida por su vínculo con el marxismo. En ocasiones, acaso, sostenían que se podía tomar algún elemento bueno y aplicarlo al cambio social bajo la base de la Doctrina Social de la Iglesia. Uno de los conceptos a rescatar, por ejemplo, estaban la liberación terrenal o la opción por los pobres, pero de ninguna manera se podía usar análisis marxista en la teología.

El énfasis en la no violencia se acentuó en el tercer capítulo, “Realidad pastoral hoy en América Latina”. En él se señaló que la Iglesia defendía la opción por los pobres, pero como una lucha por la justicia y en defensa de los derechos humanos, pero sin violencia:

Con frecuencia esta opción por los pobres trae consigo la opción por la lucha en favor de la justicia, pues los pobres son pobres principalmente porque son víctimas de toda clase de injusticias. Y entonces sucede que los poderes económicos y políticos, basándose en acusaciones falsas y calumniosas, desatan la persecución, atropellan los derechos humanos, incluso el mismo derecho a la vida, a la libertad, a la integridad de la persona, al buen hombre. Por numerosos casos, que pueden ser o han sido ya debidamente comprobados, la Iglesia que está en Latinoamérica, va conquistando esta inequívoca nota de autenticidad que es la de la persecución y el martirio: “Si a mí me han perseguido, también os perseguirán a vosotros”. Para estos y otros casos que son ya numerosos, la Iglesia ha creado organismos, con diversos nombres, de solidaridad con los que sufren y de denuncia y defensa de los derechos fundamentales del hombre. Está cumpliendo así la Iglesia con su misión profética.<sup>420</sup>

Esta idea se reforzó cuando se discutió el papel de los obispos en la sociedad. Para los asistentes en Puebla era importante que los mitrados defendieran a los pobres, actuaran a favor de los grupos populares y promovieran la no violencia, pues sólo así contribuirían a una liberación integral del hombre. En ese sentido, dijeron, la Iglesia que:

Aspira a una convivencia social fraterna donde todos los derechos humanos sean fomentados y tutelados, donde el consenso y no la violencia o la fuerza sea el que decida las metas que se deben alcanzar; donde no se sienta amenazado por la represión, el terrorismo, los secuestros ni las torturas. Aspira a cambios estructurales que aseguren una situación justa para las grandes mayorías. [Sólo así] la Iglesia irá superando el temor a la libertad confiando más en la fuerza de la verdad y en la educación para la libertad y la responsabilidad que en los muros protectores, las prohibiciones y los anatemas.<sup>421</sup>

---

<sup>420</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 9, “Actas oficiales”, código 2.1.3., Segunda Redacción, p. 14.

<sup>421</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 9, “Actas oficiales”, código 2.1.3., Segunda Redacción, pp. 18-19.

Después de establecer el rechazo al marxismo y resignificar la opción por los pobres, las comisiones abordaron la división de la Iglesia en dos grandes grupos, señalando

El hecho doloroso de tensiones entre una tendencia que ha puesto el acento en la renovación de la Iglesia, con el anhelo que ésta sea o pueda dar una respuesta de fe a la realidad cambiante del mundo de hoy. Otra tendencia que ha puesto más el acento en la conservación de costumbres y estructuras heredadas. Estas tendencias han producido un desconcierto y confusión en muchos miembros del Pueblo de Dios.<sup>422</sup>

Esta postura es profundamente reveladora al mostrar que los participantes en Puebla tenían una gran claridad acerca de la división en el seno de la Iglesia, entre quienes empujaban los cambios señalados por el Concilio Vaticano II y quienes preferían enfocarse en lo espiritual y continuar trabajando en la liturgia y la doctrina social. En ese sentido, es evidente que los cambios por parte del Concilio, las nuevas ideologías, los problemas sociales, políticos y económicos de Latinoamérica e incluso las dictaduras y los regímenes autoritarios dieron pie a diversas concepciones sobre la Iglesia y su papel en las sociedades de la década de 1970. Como se ha dicho, por una parte, estaban los clérigos que buscaban la renovación, y por otro un grupo también clerical que defendía que la Iglesia se mantuviera lejos de la política.

Así se pueden entender los puntos de vista y los grupos de obispos que se fueron creando desde el Concilio Vaticano II, se fortalecieron en Medellín y discutieron cuál sería la postura que perduraría en el documento final de Puebla. El primer grupo era el conformado por los obispos que buscaba un gran cambio de la relación de la Iglesia con el pueblo. Este grupo esperaba que el clero levantara la voz en contra del abuso social, exigiendo que se

---

<sup>422</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 9, “Actas oficiales”, código 2.1.3., Segunda Redacción, p. 15.

respetaran los derechos humanos, que se buscara mejorar la vida de las personas para tener una liberación de las estructuras y así poder estar libres del pecado. El segundo grupo de obispos creía que el papel de la Iglesia era espiritual, sostenía que la evangelización y la liberación del pecado espiritual produciría a su vez que las personas cambiaran sus alrededores, su sociedad y por consiguiente se eliminarían las estructuras injustas que otros querían cambiar por la violencia. Era un grupo de sacerdotes que se enfocaba en lo espiritual y en el trabajo pastoral, y promovía la doctrina social enfatizando la conversión individual, para que desde las personas se cambiara la sociedad. En resumidas palabras, cada grupo buscaba establecer lo que dirían las conclusiones de Puebla y lo que guiaría a la Iglesia por los siguientes años. Estas dos posiciones eran el corazón de las discusiones entre los dos grupos. Cada postura tenía sus matices: algunos querían más radicalidad, más análisis de la realidad y más crítica al sistema político y económico, mientras que otros querían más costumbres, más trabajo litúrgico, más atención al espíritu y más reconfortamiento espiritual del pobre. A pesar de ello, en lo general se crearon grupos que buscaban rumbos diferentes para la Iglesia de Latinoamérica, sin olvidar a los indecisos y a los que buscaban un poco de los otros grupos.

La otra comisión que se ocupó de la teología de la liberación fue la octava, titulada “Evangelización, ideologías y política”. A partir de una antropología basada en “la Fe y el Evangelio”, sus miembros sostuvieron que el objetivo de la Iglesia era impulsar “el bien común e integral del hombre”, y señalar cuáles eran los grandes problemas de su tiempo.<sup>423</sup> Con base en esta convicción, la comisión sostuvo que la Iglesia “como madre, maestra y experta en humanidad quiere discernir los valores y errores de las ideologías y sistemas e

---

<sup>423</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 9, “Actas oficiales”, código 2.1.3., Segunda Redacción, p. 1.

iluminar desde la fe la realidad política de América Latina.”<sup>424</sup> Esta argumentación defendía una postura básica: que la Iglesia tenía derecho a participar de la política, pues ésta era una parte integral de la vida del ser humano. Por tanto, argumentaron que “el cristianismo debe evangelizar la totalidad de la existencia, incluso lo político.”<sup>425</sup> La conclusión, no implicaba que la jerarquía eclesiástica entrara en la política de partidos o se involucrara en la búsqueda directa por el poder: se definió que la política pertenecía al campo de los laicos, y éstos debían guiarse por tres principios: el bien común, los principios cristianos de la Doctrina Social y la lucha por la defensa de los más necesitados.

En consecuencia, la comisión esperaba que los sacerdotes no se involucraran en política y estuvieran “libres de ideología”, pues sólo así podrían predicar el Evangelio. En sus propias palabras, “Cristo anunció un Evangelio sin politización o ideologización. Gracias a ello, la Buena Nueva pudo proponerse con todas sus implicaciones sociales, precisamente porque era un Evangelio religioso.”<sup>426</sup> En consecuencia, se determinó que el sacerdote debía seguir la misma conducta de Jesús y sólo en “en circunstancias concretas y excepcionales” podía, por “el bien de la comunidad”, asumir una función de “liderazgo en un partido político”. Para ello, se debía obtener “el consentimiento del obispo”.<sup>427</sup> Por ende, para la octava comisión, el sacerdote debía de predicar el Evangelio sin apegarse a ninguna ideología, buscando solamente dar testimonio de su fe.

Si los obispos debían estar fuera de la ideología, en consecuencia ¿qué proponían los miembros de la octava comisión para actuar en política? La Doctrina Social, iniciada en 1891 con la encíclica *Rerum Novarum* de León XIII. Frente al socialismo y al comunismo, así

---

<sup>424</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 9, “Actas oficiales”, código 2.1.3., Segunda Redacción, p. 1.

<sup>425</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 9, “Actas oficiales”, código 2.1.3., Segunda Redacción, p. 2. Subrayado en el original.

<sup>426</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 9, “Actas oficiales”, código 2.1.3., Segunda Redacción, p. 3.

<sup>427</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 9, “Actas oficiales”, código 2.1.3., Segunda Redacción, p. 3.

como frente al liberalismo y la doctrina de la Seguridad Nacional, la Iglesia proponía “mantenerse libre frente a los opuestos sistemas, para optar sólo por el hombre.”<sup>428</sup> Debido a esto la octava comisión sostuvo que frente a cualquier ideología los cristianos necesitaban discernimiento eclesial en comunión con los obispos, fortalecer su identidad y finalmente la conciencia crítica frente a las mismas ideologías.<sup>429</sup> Fue en este punto en que se expresó abiertamente un rechazo a los postulados de la teología de la liberación, retomando incluso lo que había dicho el papa Juan Pablo II. Para los miembros de la comisión, la Iglesia no debía ser “instrumentalizada” por nadie, ni siquiera por los clérigos. Esto significaba que nadie tenía derecho a anunciar el evangelio sin asumir su carácter también espiritual.

Utilizando pues el magisterio pontificio, los miembros de la comisión señalaron que, si bien era importante, la política no podía ser “la primera urgencia” de los cristianos, sino que era sólo “una condición previa para que la Iglesia pu[diera] cumplir con su misión”. Por lo tanto, “identificar el mensaje cristiano con una ideología y someterlo a esta ideología, invitando a una “relectura” del Evangelio a partir de una opción política (Cf. Discurso del Papa)” era un gravísimo error, pues se debía “leer lo político a partir del Evangelio y no lo contrario”.<sup>430</sup> Esto refiriéndose a la teología de la liberación y su acción política.

Al final de la segunda redacción aparecen las conclusiones y las recomendaciones pastorales. Recordando a Medellín, se insistió en que se estaba viviendo “una violencia institucionalizada de regímenes, ideologías y violencia”, que exigía “la acción de la Iglesia toda, de sus pastores, sacerdotes, religiosos, laicos, cada cual en su misión propia”.<sup>431</sup> En este sentido, los obispos debían guiar al pueblo hacia una sociedad más justa y digna, siempre

---

<sup>428</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 9, “Actas oficiales”, código 2.1.3., Segunda Redacción, p. 5.

<sup>429</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 9, “Actas oficiales”, código 2.1.3., Segunda Redacción, p. 6.

<sup>430</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 9, “Actas oficiales”, código 2.1.3., Segunda Redacción, p. 6.

<sup>431</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 9, “Actas oficiales”, código 2.1.3., Segunda Redacción, p. 6.

atendiendo el magisterio pontificio. Del resto del clero se esperaba una mayor evangelización y una más amplia difusión de la esperanza del Evangelio a los más necesitados, así como la promoción de la Doctrina Social de la Iglesia. De ello resulta necesario decir, la postura final de la octava comisión dejó claro lo que la Iglesia podía aceptar y lo que rechazaba definitivamente respecto a la política. Al mismo tiempo que se rechazó al marxismo, al capitalismo y a la Doctrina de Seguridad Nacional, se promovió la Doctrina social como el principal elemento para la transformación social del continente. En el mismo sentido, se esperaba que el sacerdote fuera ejemplo y guía del evangelio, y por lo tanto se le quería ajeno a cualquier actividad política partidista. Se trató, como se ve, de una conclusión abiertamente en contra de los postulados de la teología de la liberación, que esperaba a partir de su propia reflexión teórica la acción política de los cristianos, incluido el clero, para modificar las estructuras de desigualdad. El rechazo es evidente en el hecho de que el documento nunca menciona a esta teología por su nombre, incluso cuando espera que los sacerdotes sean capaces de denunciar la injusticia y promover el Evangelio, tal como quería Juan Pablo II. Es decir, frente a la postura radical y abiertamente política de la teología de la liberación la octava comisión antepuso el proyecto evangelizador del nuevo papa.

El 6 de febrero de 1979 se tuvo la primera sesión plenaria para el debate general en torno al que podría llegar a ser el Documento final. En estas sesiones distintos obispos y cardenales tuvieron la oportunidad de participar dando su opinión durante tres minutos. Según la crónica de fray Boaventura Kloppenburg, “tuvimos 39 discursos sobre el primer núcleo, la visión pastoral de la realidad latinoamericana. El tono fue inesperadamente violento y a veces agresivo: que el texto es unilateral, incompleto, insatisfactorio,

horizontalista, temporalista [...] que no habla del peligro del marxismo.”<sup>432</sup> Desde la perspectiva del franciscano, existieron muy diversas opiniones entre los miembros, y el debate llegó a ser abiertamente agresivo a pesar de que se buscaba un ambiente fraternal para toda la Conferencia.

Durante la participación en la sesión hablaron del tema de la teología de la liberación y del conflicto de las ideologías varios obispos y cardenales. El primer aspecto fue el rechazo al marxismo. Para monseñor Octavio Nicolás Derisi, obispo auxiliar de La Plata, la segunda redacción le parecía “un documento económico-social en el que no aparece lo suficiente el aspecto cristiano y sobrenatural. Es además parcial. No denuncia claramente el más grande de los peligros, que es el marxismo.”<sup>433</sup> El doctor Carlos Floria de Argentina, que participaba en calidad de laico, sostuvo las mismas ideas:

El análisis que se hace de las ideologías es sumario y simplista. No se revelan diferencias de situación respecto del tema de la seguridad nacional y no se expresan otras ideologías que han contribuido a canonizar interpretaciones hoy superadas, como la ideología, antes teoría, de la dependencia. Los problemas existentes en el seno de la Iglesia están expuestos con la descripción muy tímida y esquemática, siendo así que el Papa en su Discurso Inaugural de la Conferencia insinuó esta cuestión de una manera mucho más explícita.<sup>434</sup>

Ambas participaciones muestran la preocupación de muchos participantes en Puebla de que la Iglesia asumiera un papel mucho más social y abandonara o al menos relajara su preocupación doctrinal. Para muchos clérigos, la Iglesia tenía como única misión evangelizar, por lo que cualquier aspecto social no era parte de sus funciones. Frente a ellos,

---

<sup>432</sup> Boaventura Kloppenburg, OFM, “Génesis del Documento de Puebla”, p. 198.

<sup>433</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 9, “Actas oficiales”, código 2.1.3., Segunda Redacción, p. 4.

<sup>434</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 9, “Actas oficiales”, Acta del 6 de febrero de 1979, p. 5.

otros muchos asistentes en Puebla creían que la Iglesia también debía ocuparse de la libertad terrenal del hombre. En esta última tónica destaca la posición de monseñor Marco McGrath, el ya citado arzobispo de Panamá:

Hay que tener sin embargo cuidado de contraponer lo temporal y lo religioso. Se trata de verlo todo bajo una misma visión religiosa o pastoral. El Papa Juan Pablo II nos insistió dramáticamente en esto: no politizar a la Iglesia, pero sí dedicarnos, con toda la fuerza del Evangelio, a todo lo que afecta la dignidad humana.<sup>435</sup>

Como solía hacer, monseñor McGrath ofreció una perspectiva moderada, que reconoció la importancia de los elementos religiosos, pero también señaló con claridad que la Iglesia no podía abandonar lo temporal, pues esto también era parte de su labor pastoral. Por su parte, el obispo de Zárata-Campana, monseñor Alfredo Espósito Castro, afirmó:

conviene no dejarse atrapar por un esquema dialéctico a base de tesis-antítesis-síntesis, cerrado y automático, en el que las antinomias se devoran una a otra. Reintegrante de la historia de salvación, pero sabemos que la iniciativa y el fin de la misma es algo que escapa a las tenazas dialécticas; Dios tiene la primera Palabra y la última, y vencerá el amor divino. He aquí la novedad de nuestra propuesta: si no logramos ponernos en esta perspectiva, que se traduce en comunión-participativa, no habremos evangelizado.<sup>436</sup>

En su participación, como puede verse, monseñor Espósito busca eliminar todo análisis marxista y subraya el aporte del cristianismo para la transformación de la sociedad, pero al mismo tiempo evitaba un enfrentamiento directo con las posturas de izquierda. En ese sentido, para obispos como el mitrado de Campana-Zárata, más que concentrarse en los

---

<sup>435</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 9, "Actas oficiales", Acta del 6 de febrero de 1979, pp. 6-7.

<sup>436</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 9, "Actas oficiales", Acta del 6 de febrero de 1979, pp. 7-8

problemas dialécticos del marxismo y su uso en la reflexión teológica la discusión debía centrarse en la importancia de anunciar la buena noticia del cristianismo.

Frente a estas posturas, hubo otros participantes de Puebla que no sólo estaban a favor de utilizar herramientas marxistas para el análisis social, sino que creían que sólo a través de ellas podía entenderse la historia y la realidad de América Latina, incluso sin aceptar el marxismo como ideología. El sacerdote cubano Arnaldo Aldama sostuvo en el pleno:

hay que integrar la visión de la realidad social con la misión que deben cumplir los cristianos en el presente y en el futuro. El problema del marxismo ha de ser tratado de una forma distinta de la adoptada al tratar las otras ideologías, como son la seguridad nacional y el capitalismo liberal. No es pastoral tratar de igual manera a los que intentan cambiar el mundo y a los que no intentan cambiarlo, ya que los fines y aspectos de unos y otros son distintos. El juicio sobre la unidad de nuestros pueblos y raza es muy eufemista pues olvida que es también una historia de explotación que se prolonga con los indios y los negros.<sup>437</sup>

Como se ve, en esta sesión plenaria se dieron múltiples debates sobre temas que giraban en torno a lo pastoral, la doctrina social de la Iglesia y la posición de la Iglesia ante los problemas sociales. En general, las intervenciones de los distintos asistentes mostraron la variedad de opiniones que existían dentro de la Iglesia sobre el tema de la teología de la liberación.

Esta sesión plenaria mostró lo que ya se había ido observando a través de los preparativos a la conferencia. Existían tres grupos que tenían ideas establecidas y las defendían sobre la relación de la Iglesia con el marxismo y sobre la teología de la liberación. El primer grupo, entre los que se encontraban los participantes argentinos, rechazaban todo elemento marxista dentro de la Iglesia, sin importar su uso. Se debe de recordar que era una

---

<sup>437</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 9, "Actas oficiales", Acta del 6 de febrero de 1979, p. 10.

Iglesia más conservadora ciertamente, y al mismo tiempo vivía una dictadura en donde se perseguía a cualquier tipo de oposición; por lo que la teología de la liberación no era bien vista en Argentina por lo general, y el clero que lo promoviera corría peligro. El segundo grupo, que se podría llamar de los moderados, entre quienes se encontraba el obispo de Panamá, veían una Iglesia que necesitaba actuar ante las circunstancias que vivía Latinoamérica, pero sin irse a los extremos de los conservadores o de las posturas que simpatizaban con la izquierda. El tercer grupo eran aquellos a quienes algunos llamaban radicales, entre los cuales se encuentra en buena medida el clero de Cuba; promovían que la Iglesia se enfocara en los pobres y en los necesitados, y que no se permitiera la entrada de los miembros de las elites a la Iglesia, pues solían abusar de los injustos. En resumen, las discusión y participaciones de los obispos sobre la teología de la liberación durante el 6 de febrero muestra que se formaron tres grupos, cada uno con ideas específicas, pero el grupo dos y tres podrían tener algunas ideas compatibles y lograr llegar a un punto en común que permitiera a la Iglesia responder a las necesidades de la población latinoamericana.

Reconstruir las opiniones de estos tres grupos permite observar las ideas que estaban surgiendo en América Latina. Existían personas que apoyaban a las dictaduras porque mantenían el orden, las costumbres y alejaban el peligro del marxismo. Por otra parte, estaban los grupos que buscaban un cambio sin violencia, que buscaban desde su entorno eliminar las estructuras injustas y por último estaban las personas que podrían decirse desesperados ante las injusticias que se vivían, y por lo tanto querían un cambio radical sin importar las consecuencias. No hay que olvidar que en este momento la mayoría de los países de América Latina tenían dictaduras militares que obtenían su legitimidad en la Doctrina de la Seguridad Nacional. Los tres grupos se expresaron en Puebla.

Al día siguiente, el 7 de febrero, se realizó otra sesión plenaria. De nueva cuenta no se mencionó directamente a la teología de la liberación, y en cambio se hicieron presentes las tres posiciones que ya hemos visto. El obispo de Sonsón-Rionegro, Alfonso Uribe Jaramillo, representó la postura de quienes rechazaban por completo cualquier relación de la Iglesia católica con el marxismo. De tal forma, apuntó que:

La diferencia entre el marxista y el cristiano está en que el primero puede mostrar cadáveres embalsamados en los mausoleos de Moscú o de Pekín, mientras que el cristiano sabe que Jesús resucitó y está vivo. Sólo el encuentro personal con Cristo cambia la vida de los pobres y de los ricos; de los laicos y de los consagrados, provocando en todos, el deseo de conocer profundamente el Evangelio y comprometerse con Dios y con el hombre

Para Uribe, no sólo eran incompatibles los postulados cristianos con los del marxismo, sino que también, la fe cristiana, o como él lo llamó “el encuentro personal con Cristo”, proclamaba la salvación de todos los fieles sin importar su condición social. Frente a esta lectura se expresó la visión de monseñor Adriano Hypólito, obispo de Nova Iguazú. Para él, Puebla debía de ser la continuación del documento de Medellín, y por lo tanto debía subrayar los problemas sociales, políticos y económicos de Latinoamérica. Para ello, este nuevo documento debía tener en cuenta que

la sociedad dividida entre opresores y oprimidos, entre un pequeño grupo de élite y grandes masas marginadas. Esto crea grandes problemas y es para nosotros un desafío pastoral. Nuestro problema pastoral no es predicar el Evangelio a una población sin religión o secularizada, sino a un pueblo pobre, marginado, oprimido que espera y confía en la Iglesia. En nombre de este pueblo hemos de denunciar las injusticias, pero no a partir de cualquier ideología, sino sólo del Evangelio.<sup>438</sup>

---

<sup>438</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 9, “Actas oficiales”, Acta de los trabajos del día 8 de febrero de 1979, p. 2.

Como se ve, para el obispo de Nova Iguazú la Iglesia debía tener en cuenta los factores que afectan la vida cotidiana de los fieles y denunciar abiertamente la injusticia, pero al mismo tiempo se debía hacer énfasis en que la guía de toda predicación debía ser el Evangelio, y no cualquier ideología. Finalmente, una posición abiertamente a favor de la reflexión teológica de la liberación fue expresada por el vicepresidente de la Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR), el hermano marista José Luis Razo, quien sostuvo:

En el texto sometido a estudio, la “doctrina” que se presenta será de muy poco entusiasmo para los cristianos que en estos últimos años han reencontrado en Cristo el centro dinamizador en su compromiso de fe y en su lucha por la justicia. El texto no es suficientemente inspirador, sino que aparece como una recopilación enciclopédica de verdades genéricas. No recoge la reflexión teológica tan rica que se ha hecho en América Latina, tanto la que proviene de las experiencias religiosas populares, como la que ha surgido de las reflexiones más científicamente elaboradas.<sup>439</sup>

En la lectura de Razo, las conclusiones que se debían presentar en Puebla debían ser mucho más explícitas al abordar el “compromiso de fe”, e incluso llegó a afirmar con claridad que era un error no asumir la teología de la liberación como un legado de la Iglesia latinoamericana. Así, el vicepresidente de la CLAR busca un documento más activo y que sea más explícito en la necesidad de trabajar para mejorar la vida de los cristianos, y de hecho solicitó que fuera más contundente con temas como las denuncias, las injusticias y las desigualdades. Para él, la teología de la liberación era una aportación muy importante de Latinoamérica que debía de ser tomada en cuenta. Como su vicepresidente Razo, la mayoría de los religiosos de la CLAR tenían una visión diferente del rumbo que debía tomar la Iglesia:

---

<sup>439</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 9, “Actas oficiales”, Acta de los trabajos del 8 de febrero de 1979, p. 35.

creían en la cercanía con la población, de igual manera, de que muchas de las congregaciones religiosas de América Latina estaban preocupadas por la pobreza. Es por esto que querían que la Iglesia de América Latina estableciera una posición más firme contra las estructuras de desigualdad, contra las injusticias producidas por las elites y en favor de trabajar por el cambio en el contexto único que vivía América Latina.

En las sesiones siguientes la teología de la liberación apareció en pocas ocasiones, pero las discusiones giraron en torno a lo que ya se había establecido. El ocho de febrero, último día de la plenaria, se refirió a ella el presbítero chileno Hernán Alessandri, quien recordó que había

expectación por lo que Puebla dirá sobre este tema. Ciertamente ratificará la misión libradora de los cristianos, pero tal como aparece en “*Evangelii Nuntiandi*”, verdadera Carta Magna de la liberación cristiana, Juan Pablo II ha llamado a dejar en claro la originalidad de la liberación cristiana, para no confundirla con otras. Los obispos deben mostrar su fidelidad a la concepción de liberación de Pablo VI y Juan Pablo II, acogiendo en su Documento todos los textos en que estos Papas se han referido al tema. (Por ejemplo, descartando el uso del análisis marxista por los cristianos). Es el deseo de Juan Pablo II que terminen las ambigüedades y reducciones en la doctrina de la Iglesia<sup>440</sup>

Como revela la cita, Alessandri utilizó las encíclicas de los dos últimos Pontífices para recordar a la asamblea que la teología de la liberación no había sido aprobada aún por Roma, y que la razón última era su relación con el análisis marxista. Del mismo modo que ya se había planteado, apeló al magisterio pontificio para defender un concepto de liberación que se alejaba de las posturas de izquierda. Una postura mucho más moderada fue planteada por monseñor Antonio Quarracino, obispo de Avellaneda, quien sostuvo ante el pleno

---

<sup>440</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 9, “Actas oficiales”, Actas del día 8 de febrero de 1979, p. 3.

que, al hablar de promoción humana y liberación, conviene matizar bien los términos, pues no son sinónimos. La primera expresión es parte integrante de la segunda, entendida ésta en un sentido integral. La palabra “promoción” prácticamente se refiere siempre a las áreas que podríamos llamar temporales. Hay que aclarar bien lo que es la teología de la liberación, exponiendo el fundamento cristiano de la misma.<sup>441</sup>

El argentino planteó una postura moderada, pero que ofrecía una posición a favor de la teología de la liberación. Quarracino estaba convencido que esta teología era cristiana y podía contribuir a la promoción humana en el día a día de los cristianos que vivían en injusticia y pobreza. Por tal motivo, el mitrado de Avellaneda buscaba una mayor discusión en el plenario para aclarar las dudas sobre la teología de la liberación. En contra de este diálogo se expresaron los obispos auxiliares de San Salvador y Lima, Marco René Revelo y Germán Schmitz, quienes sostuvieron que se debía evitar “una fe ideologizada”.<sup>442</sup>

En estas asambleas los miembros fueron explicando su posición sobre la teología de la liberación, y se fue observando que existían tres posiciones, los que estaban a favor de la teología de la liberación, los que estaban en contra y los que buscaban aplicarla y adaptarla de forma moderada a la Iglesia Católica y a la realidad que vivía América Latina. Las ideas que se fueron expresando fueron haciendo que los indecisos tomaran postura. Después del discurso de inauguración y la homilía impartida por Juan Pablo II se produjo que muchos participantes se unieran al grupo de en contra de la teología de la liberación, para lo que influyeron también los discursos de varios obispos. Los detractores de la teología de la liberación mencionaron la confusión que producían a la población los términos marxistas, y el peligro que se corría de aceptar dicha ideología por producir violencia. Varios obispos

---

<sup>441</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 9, “Actas oficiales”, Actas del día 8 de febrero de de 1979, p. 3.

<sup>442</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 9, “Actas oficiales”, Acta del día 8 de febrero de 1979, pp. 8 y 11.

tenían temor de que se creara una revolución por confundir términos, por decisiones radicales de personas desesperadas o por las propias circunstancias que se vivían en América Latina. Por esta razón los obispos buscaron ser específicos en explicar que liberación se aceptaba como parte del mensaje cristiano, pero la teología de la liberación no era permitida porque tenía matices marxistas y podía llegar a la violencia.

Finalmente, el 10 de febrero se celebró una sesión plenaria para entregar el texto del Documento producto de la Conferencia de Puebla, para su estudio y votación. El cardenal arzobispo primado del Perú, Juan Landázuri, recordó que, de acuerdo con el Código de Derecho Canónico y los acuerdos de la Asamblea, unos 180 obispos tendrían derecho a votar para aprobar o no el texto que resultaría de estos debates, y la primera votación se celebró al día siguiente, 11 de febrero.

***Cuadro 4. Obispos con voz y voto en la Conferencia de Puebla***

La Presidencia y el secretario general de la misma.
Los vicepresidentes del CELAM; los presidentes de sus Departamentos, los responsables de las Secciones y el presidente del Comité Económico.
Los presidentes de las Conferencias Episcopales Nacionales de América Latina.
Los Obispos y los equiparados a ellos según el derecho; Delegados sus Conferencias, elegidos de acuerdo con el criterio fijado por el Santo Padre.
Los Obispos nombrados por el Santo Padre

***Fuente:*** Puebla, Caja 9 empastado: Actas Oficiales, código: 2.1.3, Comisión Jurídica, febrero 10, Anexo 1 P.1 [403]

El método elegido fueron las boletas, que tenían las opciones *placet*, *non placet* y *placet iuxta modum*. Para ser válida, cada boleta debía ser firmadas personalmente por el emisor. Para la aprobación del documento se requerían dos terceras partes de los votos

válidos, y una vez aprobados por la Asamblea serían sometidos al papa para su aprobación definitiva.<sup>443</sup> La votación se realizó por temas, no por el conjunto del Documento. Una vez celebrada la votación el domingo 11 de febrero bajo la coordinación de Héctor Urrea, secretario adjunto del CELAM, se contaron 184 votos de 187 posibles.<sup>444</sup> El resultado fue la aprobación de los textos, excepto la segunda parte del Documento, titulado “Contexto Social y Cultural de la Evangelización en América Latina.”<sup>445</sup>

Para estas fechas ya era notorio entre los asistentes de Puebla que las posturas de los obispos y participantes eran motivo de muchos comentarios en la opinión pública. En los últimos meses de 1978 se publicaron múltiples noticias en la prensa, en donde se exponía que los obispos tenían posturas enfrentadas respecto a la teología de la liberación. Ya desde la publicación del *Memorandum a favor de la teología de la liberación* en 1977 y de múltiples cartas abiertas en contra de monseñor Alfonso López Trujillo que insistían en que el secretario general del CELAM tenía como objetivo eliminar la teología de la liberación,<sup>446</sup> se decía en todo el continente que los obispos estaban profundamente divididos en la III Conferencia. Frente a esto, la presidencia del CELAM emitió un comunicado en el que quería dar un amplio mensaje de unidad, y dejar claro que no había partidos entre los mitrados. El comunicado en cuestión señalaba que los trabajos en Puebla se habían realizado “en ambiente de fraterna libertad y con sentido de responsabilidad, para el bien de nuestros pueblos”. Pese a que, había habido “intentos de desconcierto y divisiones desde algunos sectores que tienen eco en ciertos medios de comunicación”, que apuntaban que la reunión de Puebla era “una

---

<sup>443</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 9, “Actas oficiales”, código: 2.1.3. Acta de los trabajos del día 10 de febrero de 1979, p. 2.

<sup>444</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 9, “Actas oficiales”, código: 2.1.3. Acta de los trabajos del día 10 de febrero de 1979, p. 2.

<sup>445</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 9, “Actas oficiales”, código: 2.1.3. Acta de los trabajos del día 10 de febrero de 1979, p. 3.

<sup>446</sup> Enrique Maza, “CELAM, en camino y en manipulación”, en en *Proceso*, número 52, octubre de 1977, p. 16.

pugna entre “progresistas” y “tradicionalistas”.” El comunicado adicionalmente subrayó que señalar a cualquier obispo como “favorecedor del marxismo o de cualquier postura contra el Papa o el CELAM no puede ser más absurdo”, pues el conjunto del episcopado ha trabajado siempre “prestando su colaboración” para llegar a la Conferencia. Ante ello, para cerrar, la presidencia del CELAM hizo un llamado a que todos “con sentido cristiano” contribuyeran “a la unidad, la comprensión y la fraternidad, únicos elementos constructivos de la Iglesia y de una sana sociedad”.<sup>447</sup>

El comunicado del CELAM buscaba mostrar la situación que se vivía dentro de la conferencia. No podían sostener que no existían temas de debate, porque la población misma estaba muy interesada en conocer el rumbo que tomaría la evangelización, muchos habían vivido la implementación de la teología de la liberación y sabían que en Puebla los obispos la aprobarían o la rechazarían. Ante esto, el comunicado del CELAM permitió dar a conocer a los feligreses que existían temas a debate, pero que todo ocurría dentro de una fraternal discusión dentro de la Iglesia. Al ser un tema de interés público la prensa había publicado mucha información, a veces bien informada y a veces sin fuentes adecuadas. Ante el interés de los feligreses se hizo el comentario de que la prensa imaginaba al clero dividido entre “progresistas” y “tradicionalistas”, pero en realidad, decía el CELAM, estos grupos no existían. Existían, acaso, obispos con diferentes opiniones que sabían que todos serían escuchados y todos votarían como lo dictaba su conciencia y el magisterio. En definitiva, el comunicado buscó eliminar las dudas y recordar a todos que la Iglesia católica discutía ampliamente sus posturas, pero siempre en el seno de la fraternidad que vivían los obispos.

---

<sup>447</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 9, “Actas oficiales”, código: 2.1.3. Acta de los trabajos del día 10 de febrero de 1979, p. 1.

Por último, el 12 de febrero, penúltimo día de la Conferencia, se realizó la votación sobre el texto “Visión Pastoral del contexto socio-cultural de la Evangelización”. En el transcurso de este debate la presidencia solicitó dos enmiendas al documento final. La primera fue la supresión de un párrafo sobre la teología de la liberación, que decía: “Nos alegra también que la evangelización se venga beneficiando de los aspectos constructivos de una reflexión teológica sobre la liberación, tal como surgió en Medellín”.<sup>448</sup> El motivo que se adujo fue que 52 obispos estaban en contra de esta frase, pues se prestaba “a interpretaciones ambiguas, es parcial, y significaría un respaldo a la teología de la liberación, en su conjunto.”<sup>449</sup> Según recordó más tarde el obispo Kloppenburg, la iniciativa de la supresión no sólo fue de la presidencia, sino de la sexta comisión.<sup>450</sup> Para que el pleno aceptara eliminar el párrafo, la moción debía ser aprobada por al menos una mayoría de dos tercios, lo que de hecho así ocurrió: votaron a favor de eliminarlo 124 obispos, contra 52 votos en contra, uno en blanco y otro nulo. Esta fue la última votación sobre el tema de la teología de la liberación en la III Conferencia General del CELAM en Puebla. A las cinco de la tarde de aquel 12 de febrero se celebró una misa de clausura. En ella el cardenal Sebastiano Baggio entregó a los presidentes de las distintas Conferencias Episcopales el Documento Final de Puebla, para que lo llevaran a los santuarios Marianos de sus respectivos países. Esa noche se realizó la votación final del texto definitivo. Votaron a favor de él 178 obispos. Sólo hubo un voto en blanco. La última noche había en Puebla, antes de partir, 179 obispos.

---

<sup>448</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 9, “Actas oficiales”, código: 2.1.3. Acta de los trabajos del día 10 de febrero de 1979, p. 3.

<sup>449</sup> AGH-CELAM, Puebla, caja 9, “Actas oficiales”, código: 2.1.3. Acta de los trabajos del día 10 de febrero de 1979, p. 3.

<sup>450</sup> Boaventura Kloppenburg, OFM, “Génesis del Documento de Puebla”, pp. 190-207.

#### 4.4. El Documento Final

El Documento de Puebla se dividió en cinco partes. La primera, igual que el Documento de Trabajo, muestra la visión pastoral de la realidad latinoamericana; la segunda, complemento de la primera, se titula “Designios de Dios sobre la realidad de América Latina”. El tercer capítulo, “La evangelización en la Iglesia de América Latina: Comunión y participación”, muestra la importancia de la comunicación en esta nueva era de modernidad y de medios masivos de comunicación. El cuarto es “La Iglesia misionera al servicio de la evangelización en América Latina”; en él se destacan a los pobres y a los jóvenes como la esperanza del mundo. Por último, el quinto capítulo, “Bajo el dinamismo del Espíritu Santo”, realiza una pequeña conclusión y resume de los capítulos anteriores, para después presentar opciones y acciones a realizar para una evangelización efectiva del presente y futuro de América Latina.

El Documento producto de la III Conferencia del CELAM ofrece una visión de la situación en que se encuentran los países de América Latina, incluyendo perspectivas históricas, socioculturales y eclesiológicas. Se subrayan los problemas económicos como la falta de vivienda y de trabajo, el escaso respeto a los derechos humanos y las situaciones de tortura y falta de libertad en que vivía la población del continente. Desde el principio del documento los obispos resaltaron que existía “una rica experiencia histórica, llena de luces y de sombras, [y que] la gran misión de la Iglesia ha sido su compromiso en la fe, con el hombre latinoamericano: para su salvación eterna, superación espiritual y plena realización humana.”<sup>451</sup> Los obispos querían resaltar que la misión de la Iglesia era predicar la fe a Dios y transmitirla a las personas.

---

<sup>451</sup> III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, México, Librería Parroquial de Clavería, 1996, par. 13, p. 66.

Con base en esa fe, los obispos anunciaban “con alegría, algunas realidades que nos llenan de esperanza”, entre las que destacaban el avance económico que había experimentado el continente. Esto demostraba “que sería posible desarraigar la extrema pobreza y mejorar la calidad de vida de nuestro pueblo; si esto es posible, es, entonces, una obligación.”<sup>452</sup> Esto demuestra que el documento mostró la esperanza de construir una Iglesia fraterna que ayudara a transformar las circunstancias de su tiempo. Esta esperanza, por cierto, había sido fortalecida por el Concilio Vaticano II, pues en él “la Iglesia se ha ido renovando con dinamismo evangelizador, captando las necesidades y esperanzas de un pueblo latinoamericano.”<sup>453</sup> En efecto: al igual que en Medellín, el Documento de Puebla mostró la importancia y la influencia del Concilio Vaticano II, pues más allá de los cambios litúrgicos se había modificado el espíritu y la misión de la Iglesia, buscando que fuera más cercana al pueblo e infundiera esperanzas para crear una mejor vida en la tierra.

En la primera parte del Documento de Puebla se menciona la situación que se vivía en los países conocidos como del Tercer Mundo.<sup>454</sup> Los obispos retomaron lo que Pablo VI había mencionado en 1975 en *Evangelii Nuntiandi*. En esta exhortación apostólica el papa señaló que la Iglesia tenía el deber de “anunciar la liberación de millones de seres humanos”, sobre todo entre los habitantes de pueblos oprimidos. En ese contexto, la Iglesia tenía el deber de ayudar a la liberación de los pueblos, y que esa tarea de liberación fuera uno de los fines de la evangelización.<sup>455</sup> A fin de cuentas, desde 1975 la Iglesia estaba consciente de que los países de América Latina, se estaba viviendo una situación económica, social y política muy difícil. Es por eso que la Iglesia insistía en el papel del obispo como guía de las personas y

---

<sup>452</sup> III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La evangelización*, par. 11, p. 66.

<sup>453</sup> III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La evangelización*, par. 13, p. 66.

<sup>454</sup> Los países de tercer mundo era los que no eran: del primer mundo con un capitalismo liberal con la economía como Estados Unidos ni eran del segundo mundo liderado por la Unión Soviética y eran comunistas.

<sup>455</sup> III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La evangelización*, par. 26, p. 69.

promotor de una liberación, tanto espiritual como terrenal. En esta línea, los asistentes reunidos en Puebla señalaron que

la pobreza no es una etapa casual, sino el producto de situaciones y estructuras económicas, sociales y políticas, aunque haya también otras causas de la miseria. [Hay un] Estado interno de nuestros países que encuentra en muchos casos su origen y apoyo en mecanismos que, por encontrarse impregnados, no de un auténtico humanismo, sino de materialismo, producen a nivel internacional, ricos cada vez más ricos a costa de pobres cada vez más pobres. Esta realidad exige, pues, conversión personal y cambios profundos de las estructuras que responda a las legítimas aspiraciones del pueblo hacia una verdadera justicia social; cambios que, o no se han dado o han sido demasiado lentos en la experiencia de América Latina.<sup>456</sup>

Como lo mencionan los obispos, los países de Latinoamérica vivían bajo estructuras económicas, sociales y políticas que perpetuaban la situación de injusticia, desigualdad y pobreza, al tiempo que promovían el ideal materialista. Por ello, la Iglesia debía de promover un cambio a nivel individual, donde se dejará la riqueza a un lado y se buscará la justicia social como mecanismo básico para crear un mejor país. Sólo así, conjuntamente, podría acabarse con la crisis de derechos humanos que tanto preocupaba a los obispos.

Gracias a su amplio conocimiento de las realidades locales del continente, los asistentes reunidos en Puebla mencionaron que “el pueblo latinoamericano” caminaba “entre angustias y esperanzas, entre frustraciones y expectativas.”<sup>457</sup> Pero era necesario que el clero acompañara este caminar de los fieles. En efecto: desde el Concilio Vaticano II y desde Medellín se había buscado que obispos, sacerdotes y religiosos tuvieran un mayor acercamiento a los feligreses. Sólo así se mantendría la fe de los amplios grupos sociales y

---

<sup>456</sup> III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La evangelización*, par. 30, p. 70.

<sup>457</sup> III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La evangelización*, par. 72, p. 77.

se evitaría el alejamiento de los laicos de la Iglesia. En este sentido, el Documento final de Puebla señaló:

El indiferentismo más que el ateísmo ha pasado a ser un problema enraizado en grandes sectores de grupos intelectuales y profesionales, de la juventud y aún de la clase obrera. La misma acción positiva de la Iglesia en defensa de los derechos humanos y su comportamiento con los pobres ha llevado a que grupos económicamente pudientes que se creían adalides del catolicismo, se sientan como abandonados por la Iglesia que, según ellos, habría dejado su misión “espiritual”. Hay muchos otros que se dicen católicos “a su manera” y no acatan los postulados básicos Iglesia. Muchos valoran más la propia “ideología” que su fe pertenencia a la Iglesia.<sup>458</sup>

La respuesta que diseñó la Iglesia ante el creciente secularismo de las sociedades latinoamericanas fue de nueva cuenta pastoral. La Iglesia debía denunciar las violaciones a los derechos humanos, promover una mejor vida para los hombres, defender a los agredidos, cuidar a los enfermos y “a veces, [aceptar] la muerte, en testimonio de su misión profética. Sin duda, falta mucho por hacer para que la Iglesia se muestre más unida y solidaria.”<sup>459</sup> Estos mecanismos eran una propuesta de fe de la jerarquía para luchar contra las estructuras dominantes.

Al mismo tiempo, los obispos eran conscientes de los límites y sus obstáculos. Entre las cosas que no favorecían a la Iglesia en su trabajo social eran las ideologías, y en buena medida la gran influencia del marxismo. Por ello los participantes se preocuparon por establecer en el Documento Final una crítica al marxismo y al capitalismo liberal, aunque ciertamente en menor medida a este último. La jerarquía eclesiástica subrayó que ambas ideologías eran materialistas, y que producían por igual pobreza y desigualdad. Para el

---

<sup>458</sup> III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La evangelización*, par. 79, p. 78.

<sup>459</sup> III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La evangelización*, par. 92, p. 81.

documento, América Latina vivía “ante el peligro de un sistema claramente marcado por el pecado, [y] se olvida denunciar y combatir la realidad implantada por otro sistema igualmente marcado por el pecado. Es preciso estar atentos ante éste, sin olvidar las formas históricas, ateas y violentas del marxismo”.<sup>460</sup> Como se ve, el documento final de Puebla insistió en rechazar al marxismo, pues se le acusaba de promover la violencia y de pretender eliminar la fe. Los asistentes lo expresaron así:

Las ideologías marxistas se han difundido en el mundo obrero, estudiantil, docente y otros ambientes con la promesa de una mayor justicia social. En la práctica, sus estrategias han sacrificado muchos valores cristianos y, por ende, humanos, o han caído en irrealismos utópicos, inspirándose en políticas que, al utilizar la fuerza como instrumento fundamental, incrementan la espiral de la violencia.<sup>461</sup>

Para ellos, las ideas de izquierda estaban afectando a la población y en algunos casos llegaban a confundir a los fieles o a empujarlos a la violencia, con el objetivo de transformar la situación de pobreza generalizada en la región. Preocupaba pues a los obispos que las ideologías afectaran la fe de la población. En ese sentido, ya desde el Documento de Trabajo que se preparó para las discusiones de Puebla se rechazaron las ideologías, pues ellas afectaban los derechos humanos y la fe, al tiempo que promovían el materialismo. Por ello, el Documento Final de Puebla estableció que las ideologías

constituyen fenómenos vitales de dinamismo arrollador, contagioso. Son corrientes de aspiraciones con tendencia hacia la absolutización, dotadas también de poderosa fuerza de conquista y fervor redentor. Esto les confiere una «mística» especial y la capacidad de penetrar los diversos ambientes de modo muchas veces irresistible.<sup>462</sup>

---

<sup>460</sup> III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La evangelización*, par. 92, p. 81

<sup>461</sup> III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La evangelización*, par. 48, p. 73.

<sup>462</sup> III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La evangelización*, par. 537, p. 183.

Al establecer esto los obispos en Puebla buscaban prevenir a los católicos respecto a adherirse plenamente a una ideología. De hecho, la respuesta que la jerarquía eclesial presentó como un antídoto a las ideologías fue la Doctrina social de la Iglesia. Al hacerlo retomaron a Juan Pablo II, quien en su discurso inaugural había señalado que “para el necesario discernimiento y juicio crítico sobre las ideologías, los cristianos deben apoyarse en el «rico y complejo patrimonio que la *Evangelii Nuntiandi* denomina Doctrina Social o Enseñanza Social de la Iglesia”.<sup>463</sup> Adicionalmente, la Iglesia promovió la Doctrina Social como la opción católica para responder a los problemas sociales del individuo y de los grandes colectivos. Según los participantes, sólo la Doctrina Social buscaba una liberación de hombre a partir de una reflexión que surgía de Cristo y del cristianismo.

Otro de los grandes temas del Documento final de Puebla fue la liberación. El tema se discutió ampliamente y aunque no se habló de la teología de la liberación en el texto final los asistentes crearon un concepto de liberación para la Iglesia en América Latina. Como se había hecho en el Documento de Consulta, se definió la liberación integral como “la comunión plena con Dios y con sus hermanos en la eternidad, comunión que ya comienza a realizarse, aunque imperfectamente, en la historia.”<sup>464</sup> Así, mostrando que esta liberación debía ser primero una comunión con Dios y luego un trabajo con el prójimo, la Iglesia llamó a una amplia actividad cristiana desde la fe para resolver los problemas sociales. Según los obispos, la liberación como concepto significaba estar libre de “las servidumbres del pecado personal y social, de todo lo que desgarrar al hombre y a la sociedad y que tiene su fuente en el egoísmo, en el misterio de iniquidad”, pues sólo así se alcanzaría “ el crecimiento

---

<sup>463</sup> III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La evangelización*, par. 538, p. 183.

<sup>464</sup> III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La evangelización*, par. 141, p. 90.

progresivo en el ser”, así como “la comunión con Dios y con los hombres, que culmina en la perfecta comunión del cielo, donde Dios es todo en todos y no habrá más lágrimas.”<sup>465</sup> La propuesta en tal caso del Documento Final de Puebla muestra que la liberación era vista primero como un compromiso personal de liberación del pecado, y sólo después de este proceso se podía hablar de una liberación del pecado en y para la sociedad. En uno y otro caso, el objetivo era ser libres de pecado individual y colectivamente para llegar a Dios. Al fijar este último punto los obispos tuvieron presentes las orientaciones que Juan Pablo II había dado al iniciar la conferencia, esto es, lo que el papa llamó en ese momento, “la verdad sobre Jesucristo, la verdad sobre la Iglesia, la verdad sobre el hombre.”<sup>466</sup>

Ante el miedo de que diversos grupos de cristianos radicales llegaran a recurrir a la violencia para transformar las situaciones de injusticia, el Documento final de Puebla señaló que una verdadera liberación terrenal debía basarse en “medios evangélicos, con su peculiar eficacia y que no acude a ninguna clase de violencia ni a la dialéctica de la lucha de clases, sino a la vigorosa energía y acción de los cristianos, que movidos por el Espíritu, acuden a responder al clamor de millones y millones de hermanos.”<sup>467</sup> Es evidente que los obispos querían prevenir cualquier revolución o altercado contra algún régimen civil o contra las elites de algún país de la región. Al leer el documento se vuelve evidente el temor de los asistentes en Puebla de que algunos cristianos se levantaran en armas en nombre de Cristo y produjeran violencia y caos social. De hecho, la jerarquía eclesiástica temía que cualquier recurso a la violencia podría llevar a más violencia, pues los actores afectados por cualquier hecho de armas reprimirían un levantamiento y, por tanto, afectarían aún más la situación de

---

<sup>465</sup> III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La evangelización*, par. 482, p. 170.

<sup>466</sup> III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La evangelización*, par. 484, p. 170.

<sup>467</sup> III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La evangelización*, par. 486, pp. 170-171.

la población. En consecuencia, en diversas partes del documento se aclara que ni la violencia ni la revolución son opciones para el católico. Vista así, la liberación no es sólo un problema terrenal, sino que se convierte ante todo en un problema de la relación personal del individuo con Dios. Los obispos lo expresaron así:

Para que América Latina sea capaz de convertir sus dolores en crecimiento hacia una sociedad verdaderamente participativa y fraternal, necesita educar hombres capaces de forjar la historia según la «praxis» de Jesús [...] El continente necesita hombres conscientes de que Dios los llama a actuar en alianza con Él. Hombres de corazón dócil, capaces de hacer suyos los caminos y el ritmo que la Providencia indique. Especialmente capaces de asumir su propio dolor y el de nuestros pueblos y convertirlos, con espíritu pascual, en exigencias de conversión personal, en fuente de solidaridad con todos los que comparten este sufrimiento y en desafío para la iniciativa y la imaginación creadoras.<sup>468</sup>

En pocas palabras, se buscaba que la liberación se entendiera sobre todo como una conversión, y que ningún fiel se desviara de este camino al asumir la violencia como un camino. En resumen, el Documento final de Puebla apela a la esperanza, pero al mismo tiempo hace un llamado a aceptar el dolor que se vive, siempre y cuando los fieles sean capaces de encontrar a Dios de una manera personal, para así tener fuerza de convertirse ellos y transformar después al mundo desde su propia fe.

Otra gran preocupación del Documento final de Puebla fue la figura de Jesús. En ese sentido, los obispos afirman que no se podía “desfigurar, parcializar o ideologizar la persona de Jesucristo, ya sea convirtiéndolo en un político, un líder, un revolucionario o un simple profeta ya sea reduciendo el campo de lo meramente privado a quien es el Señor de la Historia”. Como se ve, la evangelización consistía justamente en el anuncio de la divinidad

---

<sup>468</sup> III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La evangelización*, par. 279, p. 121.

de Jesús, Señor de la Historia, para subrayar el elemento religioso y a partir de una liberación del pecado promover la transformación pacífica de las estructuras de pobreza

Como consecuencia de esta postura pastoral, la teología de la liberación no fue mencionada en el Documento, a pesar de que como hemos visto sí fue ampliamente discutido en las asambleas. A pesar de este silencio, podemos observar que se mencionan algunos puntos controversiales de la teología de la liberación a lo largo del Documento Final, e incluso se asumieron algunas ideas que ya se habían discutido en las sesiones de Puebla. En primer lugar, por ejemplo, se menciona la labor de los teólogos y se señala cuál debe ser su labor función. Según los obispos,

Los teólogos ofrecen un servicio importante a la Iglesia: sistematizan la doctrina y las orientaciones del Magisterio en una síntesis de más amplio contexto, vertiéndola en un lenguaje adaptado al tiempo; someten a una nueva investigación los hechos y las palabras reveladas por Dios, para referirlas a nuevas situaciones socio-culturales o nuevos hallazgos y problemas suscitados por las ciencias, la historia o la filosofía. En su servicio, cuidarán de no ocasionar detrimento a la fe de los creyentes, ya sea con explicaciones difíciles, ya sea lanzando al público cuestiones discutidas y discutibles.<sup>469</sup>

Con este texto se buscó recordar a los teólogos de la liberación que su disciplina debía tomar en cuenta y era parte del magisterio y la tradición eclesial, y que para comprender con sinceridad la doctrina en cualquier tiempo histórico había que recurrir a estas otras fuentes de reflexión. En ese sentido, los obispos de Puebla llamaron a los teólogos a no confundir a los católicos, y a no plantear dudas que para la población en general sería muy difícil resolver.

En este mismo sentido el Documento final de Puebla señaló que se corría el riesgo de ideologizar la reflexión teológica, pues algunas corrientes, justamente como la teología de la

---

<sup>469</sup> III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La evangelización*, par. 375, pp. 145-146.

liberación, utilizaban conceptos propios del análisis marxista. Para los obispos, esto llevaría a una “total politización de la existencia cristiana, [a] la disolución del lenguaje de la fe en el de las ciencias sociales y [a]l vaciamiento de la dimensión trascendental de la salvación cristiana.<sup>470</sup> Esta cita revela el profundo temor que se tenía de que la teología de la liberación olvidara su objetivo, extraviara su contexto y se terminara diluyendo en las discusiones doctrinarias como si fuera una ideología más. Uno de los elementos que más preocuparon a los asistentes en este sentido fue la interpretación abiertamente política que los teólogos de la liberación daban al Evangelio. Dice el Documento final:

La tentación de otros grupos, por el contrario, es considerar una política determinada como la primera urgencia, como una condición previa para que la Iglesia pueda cumplir su misión. Es identificar el mensaje cristiano con una ideología y someterlo a ella, invitando a una «relectura» del Evangelio a partir de una opción política. Ahora bien, es preciso leer lo político a partir del Evangelio y no al contrario.<sup>471</sup>

Según se concluyó en la Conferencia de Puebla, la relectura política e incluso revolucionaria del Evangelio fue un tema muy discutido en torno a las conclusiones de la teología de la liberación, pues se consideraba que debido a la influencia del marxismo cualquier lectura de la Biblia estaba condicionada no sólo por las circunstancias públicas del momento, sino por la búsqueda de referentes para justificar las razones de levantarse en armas, fomentar la revolución y derrocar a los grupos en el poder.

Así pues, la ausencia del término teología de la liberación no evitó que se hablara sobre los puntos conflictivos y controversiales que producían su rechazo al interior de la

---

<sup>470</sup> III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La evangelización*, par. 545, p. 185.

<sup>471</sup> III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La evangelización*, par. 559, p. 188.

Iglesia Católica. Con el discurso de Juan Pablo II y el rechazo total a todo lo que tuviera que ver con el marxismo, la teología de la liberación fue desdeñada y se optó por promover una Doctrina Social más cercana a las necesidades de la población. Esto se debe de comprender con base en la situación que vivían los países de América Latina. Eran momentos de tensión: la Guerra Fría estaba vigente, Cuba estaba en permanente conflicto con Estados Unidos, una gran cantidad de países de Latinoamérica tenían un régimen militar y la violación a los derechos humanos era cotidiana. En esta situación la Iglesia no quería ni podía promover la violencia, primero porque iba en contra de las enseñanzas del Evangelio y en segunda porque cualquier brote armado sería responsabilidad de los mitrados y de la jerarquía eclesiástica. Ante esto, Juan Pablo II y los obispos reunidos en Puebla optaron por mantenerse lo más alejados posibles de la teología de la liberación y de cualquier asomo de violencia o revolución que pudieran mal interpretar los gobiernos latinoamericanos, sobre todo después del antecedente de varios sacerdotes que sí se habían comprometido con la guerrilla.

En suma, el Documento de Puebla muestra la esperanza de los obispos de que, con ayuda de Dios y con la puesta en práctica de la Doctrina Social se lograría una liberación sin violencia, que permitiría tener una mejor América Latina, sin pobreza ni estructuras de desigualdad. Por eso sostiene el Documento final de Puebla que, para cumplir la misión de liberación,

se requiere la acción de la Iglesia toda —pastores, ministros consagrados, religiosos, laicos—, cada cual en su misión propia. Unos y otros, unidos a Cristo en la oración y en la abnegación, se comprometerán, sin odios ni violencias, hasta las últimas consecuencias, en el logro de una sociedad más justa, libre y pacífica, anhelo de los pueblos de América Latina y fruto indispensable de una evangelización liberadora.<sup>472</sup>

---

<sup>472</sup> III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La evangelización*, par. 562, p. 188.

Para finalizar, el Documento final de Puebla nos muestra una Iglesia que busca ser mejor cada día, estar con el necesitado y con el pobre y que se preocupa por los jóvenes que fueron considerados el futuro del mundo, aparte de que tienen la energía para cambiar optando por la vía pacífica. A pesar de ello, también es evidente que está presente el miedo de los obispos por las ideologías, en especial la marxista, y su llamado a la violencia. Ante estas realidades, los obispos prefirieron ofrecer como producto final de Puebla un documento que produjera esperanza a todos los fieles y que fuera una guía de la evangelización que se buscaba realizar por al menos una década. Por ello, el Documento final de Puebla resulta un texto que quiere crear, sin radicalismos y desde la fe, una mejor realidad y una liberación para la población de América Latina.

## CONCLUSIONES

Esta tesis tuvo como objetivo analizar los debates y discusiones que se dieron sobre la teología de la liberación en la preparación y el desarrollo de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Puebla en 1979. Para comprender mejor este proceso se reconstruyeron y analizaron las ideas que expresó la jerarquía eclesiástica latinoamericana entre 1968 y 1979 en torno a la teología de la liberación, en el contexto más amplio del diseño de un proyecto de evangelización que debía desarrollar la Iglesia católica en América Latina. Para lograr este objetivo, la tesis reconstruyó los amplios debates que se dieron en torno a la teología de la liberación en el contexto latinoamericano, antes y durante la Conferencia de Puebla, y se examinó cómo estos debates fueron influidos por la experiencia social y pastoral de los obispos en un contexto marcado por la Guerra Fría, la Doctrina de la Seguridad Nacional, las ideologías de izquierda y de derecha, especialmente el marxismo, así como por la pobreza, la violencia, la desigualdad y también, por el magisterio pontificio de Juan Pablo II a partir de 1978.

Llegar a este problema de investigación, sin embargo, no fue fácil. Al iniciar mi investigación doctoral quería estudiar la teología indígena en la sierra norte de la Puebla. Aun cuando, me enfrenté a un problema común entre los historiadores, sin importar el siglo que estudian: la escasez de fuentes para analizar un problema histórico particular. Debido a que los esfuerzos de pastoral indígena eran recientes y se habían hecho de forma oral, sin respaldo escrito, no había suficiente material de archivo para analizar. Por otra parte, los actores involucrados no mostraron interés en conceder su testimonio para realizar una historia oral. En la búsqueda de un nuevo tema me enfrenté a la dificultad de acceder a los archivos que resguardan información sobre la historia de la Iglesia católica durante la segunda mitad del

siglo XX. A este problema hay que añadir el límite de tiempo que impone el propio doctorado y el factor económico, que puede complicar mucho la accesibilidad a las fuentes pertinentes. Cuando estaba a punto de renunciar a la búsqueda de información sobre el periodo, encontré en el archivo histórico de Zacapoaxtla una gran cantidad de folletería sobre la Tercera Conferencia Episcopal Latinoamericana en Puebla. Me llamó la atención que incluso en los archivos parroquiales de la Sierra Norte existiera esta información, pero aun así el tema de un grupo de obispos reunidos hablando de liturgia no me llamaba la atención. Reflexioné en aquella ocasión, de que es un problema que los historiadores también pueden enfrentar: un problema con suficiente información, pero que no me interesara ni despertara mi pasión de historiadora. Aunque me interesaba muchísimo tener un problema histórico con suficientes fuentes, quería un tema de más controversia que la liturgia y con más polémica. Intrigada, investigué un poco más sobre la Conferencia de Puebla -temática que conocía muy poco- y descubrí que entre las controversias que se debatieron estaba la teología de la liberación. Y ese sí era un tema que me llamaba la atención desde hace mucho tiempo: había escuchado mucho de él por mi formación católica y sabía que era un debate muy controvertido.

Interesada por primera vez en la temática hice una búsqueda en el Archivo Histórico del Arzobispado de Guadalajara. En él encontré una amplia cantidad de temas sobre la Iglesia Católica en el siglo XX. A pesar de ello, el único que me interesó de manera particular fue la Tercera Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Puebla. Cabe señalar, no obstante, que hay muy buen material para la historia de la temática; por ejemplo, el archivo del cardenal José Salazar, está disponible para su consulta sin restricciones. Seguí buscando materiales en otros repositorios; tuve la oportunidad de conocer los archivos diocesanos de Querétaro y de San Cristóbal de las Casas. Éstos me permitieron profundizar un poco más en la importancia de la reunión de Puebla: encontré materiales impresos sobre algunas de las discusiones de la

Conferencia y algunas referencias a los documentos que se enviaron para la preparación de los debates de la reunión. Gracias a estos hallazgos me convencí de explorar un poco más la Conferencia de Puebla, pensando en tal caso que podía ser un problema histórico que me podría llegar a interesar y, por lo tanto, que podía llegar a convertirse en mi tema de tesis doctoral.

Ya con este objetivo en mente enfrenté un nuevo reto: localizar un repositorio que pudiera darme la información necesaria para estudiar la Conferencia de Puebla. Fue por lo tanto cuando localicé el Archivo Histórico de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano, localizado en Bogotá. Después de un amplio intercambio de correos electrónicos supe que la consulta era posible, pero había dos grandes problemas que lo hacían inviable, por lo menos en 2021: el cambio de sede del CELAM y por supuesto, la epidemia de COVID-19. Esto me hizo reflexionar sobre dos problemas que enfrentan los historiadores: la distancia con los archivos históricos, y los inconvenientes de la vida. Debido a la epidemia de COVID el archivo estuvo cerrado hasta 2023, por lo que en muchas ocasiones estuve a punto de abandonar este tema de investigación. La larga espera para poder visitar el archivo del CELAM me mostró que en ocasiones uno tiene que renunciar al tema que le interesa o en casos más afortunados como el mío, es necesario esperar a reunir las condiciones necesarias –financieras, personales y hasta sanitarias– para poder acceder a los archivos históricos.

Ya estando contrarreloj pude visitar el archivo histórico del CELAM fue un momento muy bonito, pues todas las dudas, cuestionamientos y documentos que había ido construyendo en los años previos a través de la consulta de los archivos diocesanos de México encontraron su respuesta en el archivo del CELAM, el cual también, tenía condiciones óptimas para su consulta. En este archivo pude concentrarme varias semanas a leer y estudiar

los archivos generados antes, durante e incluso después de la Conferencia de Puebla. Mientras consultaba esta documentación me di cuenta de que estaba ante los documentos que me permitían conocer de primera mano el pensamiento de los participantes de la Conferencia de Puebla, entender la lógica interna del CELAM y comprender, a partir de la documentación del propio Consejo del Episcopado Latinoamericano, los debates que se estaban dando sobre la teología de la liberación en la Iglesia católica de América Latina durante la década de 1970. Pude consultar, gracias a la organización del archivo, actas, correspondencia, folletería, prensa, impresos y documentos oficiales relativos a la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano.

Mientras realizaba la delimitación del tema e incluso mientras leía los materiales del archivo del CELAM fui conociendo la historiografía especializada en la teología de la liberación, en la propia Conferencia de Puebla y más en general, en la historia contemporánea de la Iglesia católica en América Latina. Para ello fueron de especial importancia la Biblioteca Cardenal Joseph Höffner, también localizada en la nueva sede del CELAM en Bogotá, la Biblioteca Nacional de Chile, la Biblioteca de la Universidad de Texas en Austin y otros fondos especializados. Me concentré a partir de aquel momento, en conocer la literatura producida acerca de la Tercera Conferencia del Episcopado Latinoamericano, así como en la revisión de los trabajos sobre temáticas más específicas como la opción preferencial por los pobres, la pastoral de la juventud, la historia de la Iglesia católica en América Latina e incluso la historia de la Iglesia en los países latinoamericanos. Sin que fuera mi principal temática de interés, también pude consultar muchos trabajos sobre la teología de la liberación, sus orígenes, sus principales debates, su implementación y los muchos argumentos que a lo largo del siglo XX buscaron desacreditar esta corriente de pensamiento eclesial. Comprobé en consecuencia, que se trata de materiales muy específicos y de escasa

circulación, que, aunque me permitieron ir comprendiendo la realidad social durante la década de 1970. Asimismo, pude reconstruir el pensamiento del clero, las necesidades de la población y el contexto sociopolítico y económico que se vivía en aquel periodo. Así, cada libro que consulté me permitió entender los motivos, los logros, las aspiraciones y las esperanzas, pero también los miedos y las preocupaciones que afectaban al clero en un momento de constantes cambios. Como hemos podido mostrar en esta tesis, a lo largo de la década, jóvenes y adultos lucharon con palabras y algunos incluso con armas por cambiar el mundo, buscando soluciones y alternativas a los problemas que vivían, como la desigualdad, la pobreza, la injusticia y las complejas estructuras de poder. En 1979 el sueño de la revolución cubana seguía presente, se esperaba que el marxismo pudiera adaptarse a la situación que vivía Latinoamérica y con base en la aplicación de los postulados comunistas y/o socialistas, varios grupos de izquierda querían solucionar los problemas creados por el capitalismo liberal en la región. Al entrar en contacto con esta historiografía pude conocer, pues, a los actores de la época, sus acciones y su pensamiento, y pude entender cómo las décadas de 1960 y 1970 fueron un periodo de profundas transformaciones sociales y de grandes proyectos políticos, sociales y culturales en el mundo civil y religioso de América Latina.

Una de las ventajas de hacer investigación actualmente es la posibilidad de digitalizar los archivos históricos y consultarlos más tarde en nuestros propios dispositivos electrónicos. Gracias a las facilidades que me otorgaron las autoridades del CELAM, pude fotografiar las cajas de archivo correspondientes a la Conferencia de Puebla y así ya en casa pude dejar hablar al archivo. Aunque estaba especialmente interesada en la teología de la liberación, revisé toda la documentación generada para la Conferencia de Puebla. Gracias a ello pude reconocer, identificar y reconstruir los debates y discusiones que se dieron en torno a la

conferencia. Afortunadamente, pude darme cuenta en aquel momento, que, en efecto, la teología de la liberación había sido un tema fundamental en aquella reunión episcopal. Al tener una problemática pertinente y un archivo con respuestas supe que tenía ya un tema de tesis.

Como puede verse, una de las problemáticas más difíciles que enfrenté en la definición de mi tema de tesis fue el tener la suficiente información documental para reconstruir los procesos históricos. Tal vez porque no hay archivos disponibles a la consulta o porque acceder a ellos requiere fuertes inversiones de tiempo y dinero, no siempre es posible reunir toda la información producida en torno a una temática. Si bien conozco a historiadores que presumen haber visto y revisado todos los archivos y papeles que hablan de su tema, mi experiencia fue diferente. Más que muchos repositorios, esta tesis fue posible porque tuve acceso al archivo más importante para mí investigación, pues se trata del archivo del propio CELAM, la institución que organizó y desarrolló la conferencia de Puebla. Si bien es cierto que existen otros archivos que pueden contener más información sobre el tema, como el Archivo Apostólico Vaticano en Roma y el archivo de la Confederación Latinoamericana de Religiosos en Bogotá, el archivo histórico del CELAM permitió la reconstrucción de la historia que yo quería contar. En ese sentido, la búsqueda de información que emprendí al tratar de encontrar un tema de investigación doctoral me ha permitido realizar un importante aporte a la historiografía especializada: esta tesis reconstruye la historia de la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano con fuentes inéditas y con documentación no conocida hasta ahora por los especialistas, la cual ha sido consultada por primera vez por una historiadora. Las conclusiones de esta consulta se encuentran en las páginas siguientes. Quiero subrayar por ahora, que a través de la búsqueda de documentación que he relatado aprendí que uno de los principales aportes que puede ofrecer un historiador

a su propia disciplina es la consulta e interpretación de archivos, repositorios y documentos inéditos, pues ofrecen siempre nuevas perspectivas para reflexionar sobre nuestros objetos y/o sujetos de estudio.

Pero como todos sabemos, encontrar los repositorios es apenas un primer paso para el desarrollo de nuestras investigaciones. A partir de la consulta de estos repositorios me planteé tres grandes problemáticas: ¿quiénes serían los protagonistas de esta historia?, ¿qué enfoque era el mejor para estudiar el debate de la teología de la liberación en Puebla?, y finalmente ¿cómo delimitar una problemática que era mucho más grande de lo que había considerado en un inicio, y cómo contarla después en una tesis doctoral?

El primer elemento que tuve que determinar era quiénes serían los sujetos protagonistas de esta historia. Gracias a lo que descubrí en el archivo del CELAM me pude percatar que los principales actores de esta historia debían ser los obispos, pues ellos fueron precisamente los asistentes directos de la Conferencia de Puebla. La documentación recogida me permitió reconstruir el impacto de la teología de la liberación y aún los grandes debates teológicos de la década de 1970, pero siempre a partir de la perspectiva de los obispos. A través de sus comentarios, su correspondencia y sus cartas pastorales, entre otros documentos, pude comprobar que ellos tenían una enorme influencia no sólo sobre su clero, sino sobre el conjunto de la población. Es por ello que la tesis estudió los debates sobre la teología de la liberación, privilegiando la perspectiva y los debates que sobre ella tuvo la jerarquía eclesiástica latinoamericana, es decir, los cardenales, obispos y obispos auxiliares de los países miembros del CELAM. A pesar de sus múltiples diferencias, los miembros de la jerarquía eclesiástica compartían un perfil común en su formación académica, así como en su trayectoria pastoral y su trabajo como obispos. Todos habían estudiado filosofía y teología o derecho canónico, y varios de ellos se habían formado en universidades europeas. Los

obispos de 1979, de igual manera, se habían formado antes del Concilio Vaticano II, pero debieron ajustar sus diócesis a los nuevos lineamientos conciliares, así como a las conclusiones de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrado en Medellín en 1968.

Este último aspecto es importante, porque en las décadas de 1960 y 1970 los obispos debieron lograr un difícil equilibrio entre lo que dictaban las reformas de la Santa Sede y las costumbres heredadas de una Iglesia preconiliar. Del mismo modo, como ha sido costumbre en la Iglesia católica desde las reformas tridentinas, los obispos debían mediar entre la religiosidad popular, la doctrina social y la pobreza de sus diócesis. Finalmente, son los intermediarios entre las disposiciones conciliares y pontificias y lo enseñado por los curas en sus parroquias, y a través de ellos de las prácticas de los seglares. Si bien muchos de estos obispos no tenían contacto directo con la población ni se iban a vivir a las favelas como varios de los teólogos de la liberación, sí estaban al tanto de lo que ocurría en sus parroquias y a partir de este conocimiento determinaban las medidas globales de pastoral en cada uno de los obispos de América Latina. También en este sentido destaca el papel de intermediario que tenían los obispos: así como podían atender a la población más pobre, se reunían con las autoridades políticas y sociales y por supuesto, con las elites locales. Debido a ello es importante identificar sus posiciones, pues al entrar en contacto con la teología de la liberación los obispos la leyeron a partir de su posición de pastores, intermediarios y autoridades de sus diócesis. Al mismo tiempo, ofrecieron una lectura personal y/o colectiva que se esforzó por encuadrar la teología de la liberación en el *aggiornamento* de la Iglesia después del Concilio Vaticano II.

En ese sentido, los documentos del archivo del CELAM me permitieron acercarme de primera mano al pensamiento de la jerarquía eclesiástica, y a través de ellos

reconocer y analizar su pensamiento, sus miedos, sus esperanzas y sus ilusiones. Por eso, la tesis tiene como actores principales a los miembros de la jerarquía eclesiástica. Tengo la convicción de que es necesario conocer el pensamiento de los hombres que dirigían la Iglesia católica latinoamericana en un momento de cambios y esperanzas, donde la guerra fría influía en cada país y se buscaban caminos para la aplicación del Concilio Vaticano II y la conferencia de Medellín. Si bien el punto de vista es el de los obispos, también es cierto que este análisis permitió comprender la transformación de la teología en la década de 1970, conocer las implicaciones del Concilio Vaticano II en la Iglesia de Latinoamérica e identificar los pensamientos de los obispos, quienes tenían el poder de decidir el rumbo que tendría la evangelización en los siguientes años.

Una vez definidos los protagonistas de la historia el siguiente problema fue seleccionar la perspectiva historiográfica. Elegí la historia cultural de la teología porque me permitió comprender varios aspectos que marcaron los derroteros de esta historia, En primer lugar, pude comprender los motivos que permitieron a los teólogos latinoamericanos crear la teología de la liberación, considerando no sólo su obra sino los contextos que hicieron posible su aparición. A partir del estudio de Medellín y sus repercusiones, pude comprender cómo esta teología se fue desarrollando según la perspectiva de cada autor, pues cada uno de ellos estaba influenciado por su propio contexto sociopolítico y eclesiástico. Al considerar, por ejemplo, que Gustavo Gutiérrez, Jon Sobrino y Segundo Galilea vivían en países diferentes, pude entender que sus ideas respondían a las necesidades teológicas y pastorales de cada país. Por otra parte, la historia cultural de la teología me ayudó a entender el creciente interés que la teología de la liberación despertó en los obispos de América Latina durante la década de 1970. Pude comprender el interés que cada uno de los mitrados tuvo frente a esta nueva teología, y cómo el creciente acopio de información y debate propiciado por el CELAM

permitió que sus posturas iniciales en torno a ella se fueran transformando. En última instancia, la perspectiva historiográfica me permitió identificar que al iniciar la Conferencia de Puebla se habían conformado tres posturas episcopales que se diferenciaban entre sí por su apoyo, moderación o rechazo hacia la teología de la liberación.

Establecidos los actores y la perspectiva fue necesario plantear el aporte y por supuesto, construir y demostrar la tesis de este trabajo. Así pues, esta investigación ha permitido argumentar que la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano celebrada en Puebla entre finales de enero y principios de febrero 1979 fue un encuentro eclesial en el cual se discutieron las ideas que los obispos tenían sobre la teología de la liberación desde su experiencia eclesial durante la década de 1970. Los obispos participantes llegaron a la reunión de Puebla diferenciados en tres grupos, definidos a partir de su postura sobre la teología de la liberación y de acuerdo con la influencia que sobre ellos ejercía la experiencia política, social y pastoral de cada país. Mientras un grupo se manifestó plenamente a favor de la teología de la liberación, otro fue enfático en su rechazo a ella y un tercer grupo, mayoritario, aceptó los principios básicos de la teología de la liberación, pero buscaba matizar algunos de los postulados más controversiales de ella. No obstante, tras las homilias y los discursos pronunciados por el papa Juan Pablo II en su visita pastoral a México, muchos obispos matizaron su apoyo o rechazo original a la teología de la liberación y conformaron un grupo mayoritario que promovió que los documentos finales de Puebla incluyeran las principales reivindicaciones de la teología de la liberación, sin mencionar explícitamente el nombre de la teología de la liberación ni sus puntos más controversiales. Con esta decisión y con este silencio final en torno a la teología de la liberación, los obispos reunidos en Puebla cerraron un ciclo del pensamiento teológico latinoamericano, influido por el marxismo -al menos entre el episcopado- y dieron paso a nuevos modelos pastorales y de

evangelización en América Latina, más preocupados por la redefinición de las problemáticas eclesiales que por las reivindicaciones sociales.

Esta tesis fue surgiendo a través de la revisión documental, pues sólo el archivo me permitió encontrar elementos que no había considerado al principio, incluso cuando ya había delimitado los objetivos de mi investigación y delimitadas sus temáticas. Uno de ellos, muy importante a lo largo del trabajo, es la relación entre la teología de la liberación, el pensamiento de la jerarquía eclesial, la influencia del CELAM y el magisterio de Juan Pablo II. La exploración de este conjunto de influencias mutuas y de posturas al interior del clero fue el elemento que me permitió hacer el planteamiento de los capítulos, siempre con el objetivo de comprender los antecedentes históricos, la planeación, el desarrollo y los debates de la Conferencia de Puebla. Así, me interesó contar esta historia a partir de una perspectiva plenamente histórica y, en este sentido, con una lógica cronológica: decidí siendo así, empezar con la segunda conferencia del Episcopado Latinoamericano, comprender cómo sus conclusiones permitieron el desarrollo de la teología de la liberación en la década de 1970 e identificar a sus promotores y sus principales ideas al respecto. En seguida me avoqué a conocer las reuniones y documentos que se realizaron durante la preparación de la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Puebla, reconstruir la participación del papa Juan Pablo II en la conferencia, y cómo su magisterio dio paso a las discusiones y actividades al interior de la reunión. Finalmente, me dediqué a reconstruir y analizar los debates que se dieron en Puebla sobre la teología de la liberación, mostrando que el fruto principal de estos debates fue el documento “La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina”, que no son otra cosa que las conclusiones de esta conferencia.

Para contar con claridad esta historia la tesis se organizó en cuatro capítulos. El primero muestra los antecedentes de la Tercera Conferencia del Episcopado

Latinoamericano, en un amplio rango temporal que va de 1968 a 1978. En él se muestran los antecedentes de Puebla, desde el Concilio Vaticano II a la segunda conferencia de Medellín, buscando contextualizar la situación política y social que se vivía en la década de 1970 en América Latina. Se muestra que fueron estos factores los que permitieron que se desarrollara la teología de la liberación. Asimismo, se presentan a los principales teólogos de la liberación y sus ideas, con el objetivo de conocer los principios y objetivos de su postura teológica. Esto permitió comprender las ideas que se discutieron durante toda la década.

El segundo capítulo muestra las primeras reuniones regionales para la preparación de la tercera conferencia. Como pudimos ver, los obispos se reunieron por regiones y propusieron temas para su posible debate en Puebla. Éstos nos revelan las ideas y los miedos que vivía cada país y cada región. Este capítulo también repasa los informes de las conferencias episcopales nacionales: los temas van del problema que representa la urbanización al temor por la guerrilla. Aunque la mayoría de los países sufrían dictaduras militares, es evidente la ideología de seguridad nacional y el temor al marxismo. Con estas reuniones el CELAM elaboró el Documento de Consulta, en el cual se reunieron las ideas generales, así como las temáticas que el Consejo creía oportuno discutir. El análisis de los debates que surgieron a partir de este Documento permite observar cómo se fue transformando la discusión sobre la teología de la liberación en la jerarquía eclesiástica. Al principio algunas conferencias nacionales se refieren explícitamente a la teología de la liberación; si bien, en el Documento de Consulta se presentan varias páginas que más que referirse a ella explican qué debe entender por liberación, y se ocupan de definir qué es una ideología y qué es el marxismo. Los aportes dejan ver la postura de cada conferencia nacional sobre la teología de la liberación; en ellas podemos encontrar tres perspectivas: las que se muestran a favor, quienes solicitan estudios más profundos y los que abiertamente la

rechazan. En este proceso es evidente que los obispos se formaron ampliamente en torno a esta teología, para ser capaces de tomar una posición al respecto.

El tercer capítulo reconstruye los debates sobre el Documento de Trabajo, así como los acontecimientos que se desarrollaron fuera del CELAM. Es evidente que los católicos de América Latina estaban interesados en la conferencia, y que teólogos de todo el mundo se interesaban por la manera en que la conferencia de Puebla abordaría la problemática de la teología de la liberación. Al reconstruir las posturas de varios clérigos ante la prensa y las entrevistas que varios obispos y sacerdotes concedieron se puede comprender que la teología de la liberación había dado paso a múltiples posturas al interior de la Iglesia latinoamericana.

El cuarto y último capítulo analiza ya propiamente los debates al interior de la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano. En él, un primer protagonista es el papa Juan Pablo II. Se hace evidente la importancia e influencia que su postura anticomunista tuvo sobre la conferencia, y se revela como un factor clave para las decisiones que días más tarde tomarían los obispos en Puebla. Es en este apartado donde se hace evidente, asimismo, las varias posturas que había tomado el episcopado latinoamericano ante la teología de la liberación y de manera más amplia, acerca del camino que tendría la evangelización en América Latina. Identificamos tres grupos: el primero era el grupo a favor de la teología de la liberación; el segundo y más numeroso es el de los obispos moderados, quienes, si bien compartían algunos puntos de vista acerca de las denuncias que la teología de la liberación había realizado sobre la realidad social, no estaban de acuerdo con el uso de conceptos marxistas para el desarrollo teológico y esperaban de Puebla que se tomara una postura colegiada al respecto. Por último, encontramos un grupo abiertamente en contra de la teología de la liberación. A lo largo de las reuniones, que se celebraron entre enero y febrero de 1979, los obispos y sus invitados compartieron ideas, discutieron posturas y tomaron decisiones

influidos por el magisterio pontificio, expresado en México por Juan Pablo II. En ese sentido, las conclusiones de Puebla muestran un cambio respecto a la posición que los obispos habían expresado previamente sobre la teología de la liberación: si bien se aceptó la idea de un Cristo histórico y una Iglesia en favor de los pobres, se omitió cualquier referencia a la lucha de clases y/o al marxismo. Así pues, se eliminó cualquier factor que abriera una disputa ideológica al interior de la Iglesia sin renunciar por eso, a la renovación de la doctrina social, la pastoral y la liturgia.

Al concluir la consulta y redacción de la tesis surgieron varias consideraciones que no quiero dejar pasar. En primer lugar, me hice consciente de que la postura de los obispos sobre la teología de la liberación fue cambiando conforme avanzaba la década, y que esta postura fue decantando varios grupos que se definían precisamente por su postura ante esta teología. A partir de las fuentes de archivo pude darme cuenta de que las interpretaciones sobre la teología de la liberación dependieron de la lectura y discusión de algunos autores concretos, como Gustavo Gutiérrez, John Sobrino y Leonardo Boff. Asimismo, fue evidente que el rechazo episcopal a la teología de la liberación fue liderado por obispos concretos en posición clave, como monseñor Alfonso López Trujillo y Javier Lozano Barragán. Independientemente de su modelo de Iglesia latinoamericana, cada actor fue mostrando sus ideas, miedos y deseos a lo largo de la década. Por ello, conforme fui leyendo sus ideas, sus cartas y sus acciones pude darme cuenta de que el historiador conoce y reconoce a sus sujetos históricos no sólo a través de los testimonios que sobre ellos conserva el archivo, sino a través del conocimiento más profundo sobre la época que sus sujetos vivieron. Al construir una visión sobre los sujetos históricos y su tiempo, el historiador puede al fin comprender los motivos de los hombres, las razones que los orillaron a actuar y pensar de alguna manera, y puede asomarse a través de los ojos de entonces a los cambios y los procesos de los tiempos

que ha reconstruido a lo largo de su investigación en los archivos y las bibliotecas.

## FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

### Archivos

AGH-CELAM Archivo General Histórico del Consejo Episcopal Latinoamericano y Caribeño. Bogotá, Colombia.

### Fuentes impresas

“Constitución Dogmática *Lumen Gentium* sobre la Iglesia”, en *Vaticano II. Documentos Conciliares. Constituciones, Decretos, Declaraciones*, México, Ediciones Paulinas, 2015, pp. 11-128.

“Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* sobre la Iglesia en el mundo actual”, en *Vaticano II. Documentos Conciliares. Constituciones, Decretos, Declaraciones*, México, Ediciones Paulinas, 2015, pp. 217-359.

“Notas y documentos. Las comunidades Eclesiales de Base en el Brasil”, en *Medellín*, volumen 10, número 37, marzo de 1984, p. 110-125.

*50 años Medellín. Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2018.

Alves, Rubem, “Hacia un lenguaje nuevo”, en Rubem A. Alves, *Religión: ¿opio o instrumento de liberación?*, Montevideo, Tierra Nueva, 1970, pp. 103-110.  
*Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2006.

Brandao Villela, Avelar, “Discurso Inaugural en Medellín”, en Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*, México, Librería Parroquial de Clavería, 1976, pp. 61-70.  
CELAM, *Liberación: diálogos en el CELAM*, Bogotá, Secretariado General del Consejo del Episcopado de América Latina, 1974.

Consejo Episcopado Latinoamericano y del Caribe, *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina: preparación, documento de consulta a las conferencias episcopales*, Bogotá, CELAM, 1978.

Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), *Hablan los Delegados a Puebla*, Bogotá, 1978.

- Consejo Episcopal Latinoamericano, *Preparación. Documento de Consulta a las Conferencias Episcopales*, São Paulo, CELAM, 1978.
- II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Documento de Medellín. La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio Vaticano II*, México, Palabra Ediciones, 2019
- III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Aportes de las Conferencias Episcopales*, Libro Auxiliar 3, Bogotá, CELAM, 1978.
- III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, México, Librería Parroquial de Clavería, 1996.
- Juan Pablo II, “Homilía en el Seminario de Puebla”, en *Juan Pablo II habla a México*, México, Ediciones de la Conferencia del Episcopado Mexicano, 1979, pp. 80-113.
- Juan Pablo II, “Homilía en la Solemne Concelebración de Apertura de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano”, en *Juan Pablo II habla a México*, México, Ediciones de la Conferencia del Episcopado Mexicano, 1979, pp. 48-58.
- Juan Pablo II, “Juan Pablo II anuncia su Peregrinación Religiosa a los pies de la Virgen de Guadalupe y su Participación en la Conferencia de Puebla”, en *Juan Pablo II habla a México*, México, Ediciones de la Conferencia del Episcopado Mexicano, 1979, pp. 13-14.
- McGrath, Marcos, “Los signos de los tiempos en América Latina hoy”, en *Medellín*, vol. XLIV, número 171, 2018, pp. 51-78.
- Pontificio Consejo “Justicia y Paz”, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, Roma, Librería Editrice Vaticana, 2005.
- Redacción, La, “El Diablo en la Iglesia”, en *Proceso*, número 103, octubre de 1978, pp. 16-19.

### **Fuentes electrónicas**

- Baggio, Cardenal Sebastiano, “Carta de convocación de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano”, Roma, 12 de enero de 1978, en Vatican.va, consultado el 18 de enero de 2023. Disponible en [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cbishops/pcal/documents/rc\\_cbishops\\_pcal\\_19780112\\_convocazione-puebla\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cbishops/pcal/documents/rc_cbishops_pcal_19780112_convocazione-puebla_sp.html)

Borelli, Agustín, “Izquierdas y cristianismo en Colombia. El caso de Golconda (1968-1971)”, ponencia presentada en las XIII Jornadas de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2019, en Acta Académica, consultado el 12 de enero de 2023. Disponible en <https://cdsa.aacademica.org/000-023/306.pdf>.

[documents/hf\\_j-xxiii\\_mes\\_19620911\\_ecumenical-council.html](https://cdsa.aacademica.org/000-023/306.pdf)

Dueñas García Polavieja, Ignacio, “Los inicios de la teología de la liberación en su contexto latinoamericano, en *Naveg@mérica. Revista electrónica editada por la Asociación Española de Americanistas*, número 15, pp. 2-8. Consultado el 14 de enero de 2023. Disponible en <https://revistas.um.es/navegamerica/article/view/240831>

Gutiérrez, Gustavo, “Hacia una teología de la liberación”, en Proyecto Ensayo Hispánico, consultado el 14 de noviembre de 2023. Disponible en <https://www.ensayistas.org/critica/liberacion/TL/documentos/gutierrez.htm>  
[hf\\_pvi\\_enc\\_26031967\\_populorum.html](https://www.ensayistas.org/critica/liberacion/TL/documentos/gutierrez.htm)

Juan XXIII, “Radiomensaje de Su Santidad Juan XXIII un mes antes de la apertura del Concilio Vaticano II”, en Vatican.va, consultado el 14 de enero de 2023. Disponible en: [https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/messages/pont\\_messages/1962/](https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/messages/pont_messages/1962/)

Pablo VI, “Carta Apostólica *Octogesima Adveniens* de Su Santidad el papa al señor cardenal Mauricio Roy, presidente del Consejo para los Seglares y de la Comisión Pontificia “Justicia y Paz” en ocasión del LXXX aniversario de la encíclica “*Rerum Novarum*””, disponible en Vatican.va. Consultado el 23 de enero de 2023, en [https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/apost\\_letters/documents/hf\\_p-vi\\_apl\\_19710514\\_octogesima-adveniens.pdf](https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens.pdf)

Pablo VI, “Encíclica *Populorum Progressio*”, en vatican.va, consultado el 25 de enero de 2024. Disponible en <https://www.vatican.va/content/paulvi/es/encyclicals/documents/>

Joseph Ratzinger, Instrucción sobre algunos aspectos de la “teología de la liberación,” en Vatican.va. Consultado el 18 de octubre de 2022, en [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19840806\\_theology-liberation\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_sp.html)

## Bibliografía

- Acevedo, Álvaro y Adrián Delgado, “Teología de la Liberación y Pastoral de la Liberación: entre la solidaridad y la insurgencia,” *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, volumen.17, numero 1, Bucaramanga Enero-Junio, 2012, p.245-268.
- Alberigo, Giuseppe (dirigido), *Historia del Concilio Vaticano II. Volumen V. Un concilio de transición El cuarto periodo y la conclusión del Concilio*, Salamanca, Sígueme y Peteers, 2002.
- Alves, Rubem, *A Theology of Human Hope*, New York, Corpus Book, 1971.
- Atehortúa, Adolfo y Antonio Echeverry, *La Iglesia en los años sesenta. Anotaciones históricas sobre América Latina y Colombia*, Bogotá, Ediciones Aurora, 2022.
- Arriaga, Víctor A. y Ana Rosa Suárez, *Estados Unidos desde América Latina*, México, Centro de Investigación y Docencia Económicas y El Colegio de México, 1995.
- Assman, Hugo, *Teología desde la praxis de la liberación ensayo teológico desde la América dependiente*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1973.
- Assmann, Hugo, *Opresión – Liberación. Desafío a los cristianos*, Montevideo, Tierra Nueva, 1971.
- Beigel, María Fernanda, *Misión Santiago: El mundo académico Jesuita y los inicios de la cooperación católica internacional*, Santiago, Editorial LOM, 2011.
- Béjar, María Dolores, *Historia del siglo XX. Europa, América, Asia, África y Oceanía*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2011.
- Berryman, Phillip, *Teología de la liberación*, México, Siglo XXI, 1989.
- Boff, Leonardo y Clodovis Boff, *Como hacer teología de la liberación*, Barcelona, Ediciones Paulinas, 1986.
- Boff, Leonardo, *Jesucristo el liberador. Ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo*, Santander, Sal Terrae, 1974.
- Boff, Leonardo, *Teología del cautiverio y de La liberación*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1985.
- Bravo Rubio, Berenise y Marco Antonio Pérez Iturbe, “La encrucijada: la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano (CELAM 1979)”, en *De Puebla a Aparecida. Iglesia y Sociedad en América Latina (1979-2007)*, Roma, Editorial Carroci, 2019.
- Brighenti, Agenor, “Una Iglesia consecuente con los signos de los tiempos”, en José de J.

- Legorreta (coord.), *Comentarios Bíblico-Teológico Latinoamericano sobre Medellín. A 50 años de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, México, Universidad Iberoamericana, 2019, pp. 29-41.
- Burke, Peter ¿Qué es la historia cultural?, Barcelona, Paidós, 2006. p.70
- Camps, José, “Prologo” en *Iglesia y liberación humana. Los documentos de Medellín*, Barcelona, Editorial Nova Terra, 1969, p. 21-32.
- Casaldáliga, Pedro y José María Vigil, *Espiritualidad de la liberación*, Santander, Editorial Sal Terrae, 1992.
- Chenau, Philippe, *El Concilio Vaticano II*, Madrid, Encuentro, 2015.
- Chevalier, François, *América Latina. De la independencia a nuestros días*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Consejo Permanente de la CNBB “Notas y documentos. Las comunidades Eclesiales de Base en el Brasil”, en *Medellín*, volumen 10, número 37, marzo de 1984, p. 111.
- Costadoat, Jorge, “Los "signos de los tiempos" en la Teología de la liberación,” *Teología y vida*, 48(4), 2007, p.399-412.
- Costadoat, Jorge, “El método de la teología latinoamericana”, en José de J. Legorreta (coord.), *Comentarios Bíblico-Teológico Latinoamericano sobre Medellín. A 50 años de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, México, Universidad Iberoamericana, 2019, pp. 87-119.
- Cubides, Fernando, *Camilo Torres: testimonios sobre su figura y su época*, Medellín, La Carreta editores. Universidad Nacional de Colombia. Departamento de Sociología, 2011.
- De Mattei, Roberto, *Concilio Vaticano II. Una historia nunca escrita*, Madrid, Bibliotheca Homo Legens, 2018.
- Del Valle, Luis, “Teología de la liberación en América Latina”, *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, compilado por Roberto Blancarte. México, Fondo de Cultura Económica, 1996, pp. 230-265.
- Duquoc, Christian, *Liberación y progresismo. Un dialogo teológico entre América Latina y Europa*, Santander, Sal Terrae, 1987.
- Durand, Ricardo, S.J., *Teología de la liberación marxista: teología de la liberación cristiana*, Callao, Obispado del Callao, 1995.

- Dussel, Enrique, *De Medellín a Puebla: Una década de sangre y esperanza*, Buenos Aires, Docencia, 2017.
- Echeverry P., Antonio José, *Teología de la liberación en Colombia. Un problema de continuidades en la tradición evangélica de opción por los pobres*, Cali, Universidad del Valle, 2007.
- Echeverry-Pérez, Antonio José y David Mauricio Bernal-Arrgote, “Gerardo Valencia Cano, obispo de los pobres”, en *Theologica Xaveriana*, volumen 67, número 184, 2017, pp. 361-385.
- Editorial, *Chistus, revista de teología, ciencias humanas y pastoral*, núm. 703.
- Ellacuría, Ignacio y Jon Sobrino, *Conceptos fundamentales de la Teología de la liberación*, Madrid, Editorial Trotta, 1994.
- Ellacuría, Ignacio, *Escritos teológicos*, San Salvador, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, 2000.
- Farfan, Nicolas y Lorena Guzmán, *Camilo Torres Rastrepo. Profeta de la liberación*, Buenos Aires, El Colectivo, 2013.
- Foner, Eric, *Give me liberty! An American history*, Nueva York, W. W. Norton & Company, 2020.
- Galilea, Segundo, *Teología de la liberación. Ensayo de síntesis*, Bogotá, Indoamerican Press, 1976.
- Galilea, Segundo, *Espiritualidad de la liberación*, Santiago de Chile, ISPAJ, 1973.
- Gebara, Ivone, “Teología de La Liberación y Género: Ensayo Crítico Feminista”, en Alejandra de Santiago Guzmán, Edith Caballero Borja y Gabriela González Ortuño (coord.), *Mujeres Intelectuales: Feminismos y Liberación En América Latina y El Caribe*, 199–226, Buenos Aires, CLACSO, 2017, pp.199-226.
- Giuseppe, Massimo De y Gianni La Bella, *Historia Contemporánea de América Latina*, México, Turner, 2022.
- Giuseppe, Massimo de, "Hacia el ocaso de los setenta: América Latina en el escenario internacional”, en *A los 40 años de la Conferencia de Puebla. Actas del Congreso Internacional. Roma, 2 a 4 de octubre de 2019*, Roma, Pontificia Comisión para América Latina, Pontificio Comité de Ciencias Históricas, 2019, pp. 10-29.
- Gutiérrez, Gustavo, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca, Ediciones Sígueme,

1972.

Greising, María Bidegain, Las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) en la formación del partido Dos Trabalhadores (P.T.), *Historia Crítica* 1 (7): P. 92-109.

Goldenberg, Boris, *The Cuban Revolution and Latin America* (1st ed.), Londres, Routledge 1965.

Hernández, Jorge, “El conflicto Cuba-Estados Unidos: Asimetría histórica y límites político-jurídicos del cambio,” *Alegatos*, Numero 91, septiembre- diciembre 2015.

Hobsbwm, Eric, *Historia del siglo XX*, Barcelona, Critica 2000.

Horn, Gerd-Rainer, “La dimensión europea de la Teología de la Liberación” en *Almogaren: revista del Centro Teológico de Las Palmas*, Número 73, 2024, pp. 17-36

Huneus, Carlos y Javier Couso (eds.), *Eduardo Frei Montalva: un gobierno reformista. A 50 años de la “Revolución en Libertad”*, Santiago, Editorial Universitaria, 2018.

Illanes, José Luis y Josep-Ignasi Saranyana, *Historia de la Teología*, Madrid, Biblioteca Autores Cristianos, 1995.

Jiménez, Héctor, *El 68 y sus rutas de interpretación. Una historia sobre las historias del movimiento estudiantil mexicano*, México, Fondo de Cultura Económica, 2018.

Kloppenburg, Boaventura, OFM [Orden de Frailes Menores], “Génesis del Documento de Puebla”, en *Medellín. Biblia, Teología y Pastoral para América Latina y el Caribe*, volumen 5, números 17-18, 1979, p. 190-207.

Legarreta, José de Jesús, “Análisis de la realidad y teoría social en los documentos de Medellín”, en José de J. Legorreta (coord.), *Comentarios Bíblico-Teológico Latinoamericano sobre Medellín. A 50 años de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, México, Universidad Iberoamericana, 2019, pp. 121-148.

Levine, Daniel H., “Camilo Torres: Fe, Política y Violencia”, *Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*, Volumen 21, número 34-35, enero-junio, p. 59-91, 2011.

López Sáenz, Juan Carlos, “De los padres de la Iglesia latinoamericana hasta Medellín: una relectura”, en José de J. Legorreta (coord.), *Comentarios Bíblico-Teológico Latinoamericano sobre Medellín. A 50 años de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, México, Universidad Iberoamericana, 2019, pp. 355-

372.

López Trujillo, Alfonso, *De Medellín a Puebla*, Madrid, La Editorial Católica, 1980.

López, Juan Carlos, “De los padres de la Iglesia latinoamericana hasta Medellín: una relectura”, en José de J. Legorreta (coord.), *Comentarios Bíblico-Teológico Latinoamericano sobre Medellín. A 50 años de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, México, Universidad Iberoamericana, 2019, p. 367.

Lüning, Hildegard, *Camilo Torres Restrepo. Sacerdocio y política*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2016; Walter J. Broderick, Camilo, el cura guerrillero, Bogotá, Ícono, 2015.

Löwy, Michael, *Cristianismo de liberación*, Barcelona, El viejo topo, 2019.

Luciani, Rafael, “Medellín 50 años después. Del desarrollo a la liberación (I)”, en *Revista Teología*, tomo LV, número 125, 2018, p. 121-138.

Luciani, Rafael, “Medellín: 50 años después. De Iglesia reflejo a Iglesia fuente”, en *Medellín*, volumen XLIV, número 171, 2018, pp. 9-24.

Lüning, Hildegard, *Camilo Torres Restrepo. Sacerdocio y política*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, 2016.

Madrigal, Santiago, *Vaticano II remembranza y actualización: esquemas para una eclesiología*, Bilbao Editorial Sal Terrae, 2002.

Marins, José, “Las Comunidades Eclesiales de Base en Puebla: Lo que fue asumido y el proceso que sigue”, en *Medellín*, volumen 5, número 17-18, junio de 1979, p. 130-151.

Marins, José, Después de Puebla las comunidades eclesiales de base, *Medellín*, volumen, XV, numero 58 -59, junio- septiembre, 1989, p.60-91.

Mejía Góez, Álvaro, “Breve panorama de la teología de la liberación (TL)”, en Maricel Mena, Álvaro Mejía, Jorge Martínez *et. al.*, *Teología Latinoamericana. Diagnóstico y síntesis epistemológica a partir de un estudio hemerográfico*, Bogotá, Universidad Santo Tomás, 2017, pp. 36-48.

Mejido, Manuel y Ángel T. Ferreira, *Paulo VI en Latinoamérica: reportaje de la visita de Su Santidad a Colombia y texto íntegro de sus alocuciones*, México, F. Casas Peris, 1969

- Mettei, Roberto de, *Concilio Vaticano II Una historia nunca escrita*, Madrid, Homo legens, 2018.
- Moltmann, Jürgen, “Teología política y teología de la liberación” en *Carthaginensia*, volumen VIII, números 13-14, p. 489-501.
- Jesús Iván Mora Muro, “Hacia Un “humanismo teocéntrico”. La Influencia De Jacques Maritain En México (1929-1955)”. *Inflexiones. Revista De Ciencias Sociales Y Humanidades*, n.º 02 (junio) 2018, p.97-122
- Morales, Esteban, El conflicto Cuba -EEUU desde el umbral del siglo XXI, *Tareas*, Numero 132, mayo-agosto, 2009, pp. 23-43. Rafael Rojas, *Historia mínima de la Revolución cubana*. México, El Colegio de México, 2015.
- Oliveros Maqueo, Roberto, *Liberación y teología. Genesis y crecimiento de una reflexión (1966-1976)*, México, Ediciones Centro de Reflexión Teológica, 1977.
- Ortega, Luis, “La radicalización de los socialistas de Chile en la década de 1960,” *Universum*, volumen, 23 numero 2, p.152-164, 2008.
- Paterson, James T., *Restless Giant. The United States from Watergate to Bush v. Gore*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- Pérez Prieto, Victorino, “Los orígenes de la teología de la liberación en Colombia: Richard Shaull, Camilo Torres, Rafael Ávila, "Golconda", Sacerdotes para América Latina, Cristianos por el Socialismo y Comunidades Eclesiales de Base,” *Cuestiones Teológicas*, Bogotá, v. 43, n. 99, p. 73-108.
- Piketty, Thomas, *Capital e ideología*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 2013 p.14.
- Pino, Elías (coord.), *Historia Mínima de Venezuela*, Ciudad de México, El Colegio de México, 2018.
- Poblete, Renato, S.J., “Conferencia del CELAM en Medellín”, en *Revista Mensaje*, volumen 17, número 173, 1968, p. 495-500.
- Ramírez, Hernán, *Los Estados Unidos y América Latina: (1930-1965)*, Chile, Austral, 1965.
- Richard, Pablo, *El movimiento de Jesús antes de la Iglesia. Una interpretación liberadora de los Hechos de los Apóstoles*, Santander, Editorial Sal Terrae, 1998.
- Rojas, Marcela, “La Revolución Cubana” *Cuadernos Americanos (1958-1977) Colección Ensayos sobre Ciencias y Humanidades*, Universidad Nacional Autónoma de México Escuela nacional colegio de ciencias y humanidades, México 2021.
- Rosas Salas, Sergio, *Un cielo nuevo y una tierra nueva. Los jóvenes y la Iglesia católica en*

- América Latina, 1968-1992*, Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2023.
- Saranyana, Josep Ignasi (dir.), *Teología en América Latina*, volumen III, Carmen-José Alejos Grau (coord.), *El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001)*, Frankfurt, Iberoamericana Vervuet, 2002.
- Saranyana, Josep Ignasi, “La preparación de la Conferencia de Puebla,” *A los 40 años de la conferencia de Puebla. Actas del congreso internacional. Roma 2-4 de octubre de 2019*, Roma Pontificia Comisión para América Latina, Pontificio Comité de Ciencias Históricas, 2019, p.67-83.
- Scannone, Juan Carlos, “Fe cristiana y cambio social en América Latina. El Escorial – 8 al 15 de julio de 1972”, en *Stromata*, volumen 28, número 3, 1972, pp. 439-445.
- Scannone, Juan Carlos, *Teología de la liberación y praxis popular*, Salamanca, Sígueme, 1976.
- Segundo, Juan Luis, *Liberación de la teología*, Buenos Aires, Ediciones Carlos Lohle, 1975.
- Servin, Elisa, (coord.), *Del Nacionalismo al neoliberalismo, 1940-1994*, México, Fondo de Cultura Económica, 2018.
- Shaul Richard, *El cristianismo y la revolución social*, Buenos Aires, Editorial La Aurora, 1955.
- Silva Gómez, Diana Esther, Diana Ximena Vázquez Pinchao, Fredy Alexander Suaza Ríos y Luis Carlos Sandoval Benavides, “La conferencia Episcopal Latinoamericana de Puebla y la opción preferencial por los pobres: lineamientos para la evangelización de hoy”, *Tesis de Licenciatura en Ciencias Religiosas*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2019.
- Silva, Sergio, *La Teología de la liberación de América Latina. Crónicas y evaluaciones*, Santiago, Pontificia Universidad Católica de Chile, Facultad de Teología, 2016.
- Smith, Christian, *The Emergence of Liberation Theology. Radical Religion and Social Movement Theory*, Chicago, University of Chicago, 1991.
- Smith, Christian, *La teología de la liberación: radicalismo religioso y compromiso social*. Buenos Aires, Paidós, 1994.
- Soldatenko, Michael, México '68: Power to the Imagination! *Latin American Perspectives*, Volumen 32, Número 4, p.111-132, 2005.

- Sobrino, Jon, *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología*, Santander, Editorial Sal Terrae, 1982.
- Tahar, Malik, “La teología de la liberación en América Latina: una relectura sociológica”, en *Revista mexicana de sociología*, número 69, tomo 3, pp. 427-456.
- Tamayo, José Juan, *Para comprender la teología de la liberación*, Navarra, Editorial Verbo Divino, 1989.
- Tirado Mejía, Álvaro, *Los años sesenta. Una revolución en la cultura*, Bogotá, Debate, 2014.
- Torres, Héctor Torres, *Roger Vekemans, colaborador de la CIA presente en Colombia*, Textos recopilados y presentados, Austin, Universidad de Texas, 1978.
- Vela, Andrés, S.J., “Elementos metodológicos en la Teología de la liberación”, en *Theológica Xaveriana*, número 86-87, 1988, p.105-133.
- Verdugo, Fernando, S.J., “Fe y modernidad en América Latina: la teología de Juan Luis Segundo”, en *Teología y Vida*, volumen XLVIII, número 1, 2007, pp. 93-104.
- Vigil, José María, *Bajar de la cruz a los pobres. Cristología de la liberación*, s.l.e., Comisión Teológica Internacional de la Asociación Ecuménica de Teólogos/as del Tercer Mundo, 2007.
- Vilanova, Evangelista, *Historia de la teología cristiana*, Barcelona, Herder, 1992.
- Voula, Elina, *Teología feministas; teología de la liberación: los límites de la liberación, la praxis como método de la teología latinoamericana de la liberación y de la teología feminista*, Madrid, Iepala editorial, 2000.
- Williamson, Edwin, *Historia de América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Wright, Thomas Charles, *Latin America in the era of the Cuban revolution*, Wesport, Greenwood Publishing Group, 2001.
- Zermeño, Sergio, *México: una democracia utópica. El movimiento estudiantil del 68*, México Distrito Federal, Siglo XXI editores, 2003.