

**Miguel Alfredo Ponsati**

**Praxis y obediencia**

Derechos Humanos y teología  
en los Documentos y Declaraciones  
del Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos  
(1976-1984)

**Publicaciones del MEDH**

**Miguel Ponsati**

2009 MEDH - Publicaciones  
Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos

Mariano Moreno 1785 1er piso  
1078 Buenos Aires, Argentina  
Teléfono/Fax (054-11) 4382-5957  
E-Mail: [publicaciones@medh.org.ar](mailto:publicaciones@medh.org.ar)

ISBN

Queda hecho en el depósito que marca la ley  
Impreso en la Argentina

## **praxis y obediencia**

*«No acepten lo habitual  
como cosa natural  
pues en tiempos dedesorden  
de confusión organizada  
de arbitrariedad  
consciente  
de humanidad deshumanizada  
nada debe parecer natural  
nada debe parecer  
imposible de cambiar.»*

*Bertold Brecht*



A la memoria de los 30.000 detenidos desaparecidos.

En recuerdo de todos aquellos cristianos y cristianas que no se inclinaron a adorar a la Bestia sino que resistieron hasta la sangre y testificaron su pertenencia incondicional al Cordero de Dios.

A Teresa Rodríguez, Darío Santillán y Maximiliano Kostecki.

En recuerdo de Don Jorge Novak

**Miguel Ponsati**

## Índice general

<i>Dedicatoria</i> .....	3
<i>Índice general</i> .....	5
<i>Abreviaturas</i> .....	7
<i>Prologo</i> .....	9
<i>Testimonio de gratitud</i> .....	13
<b>Introducción</b> .....	17
Propósito y objetivos .....	17
Sobre las Fuentes .....	18
Consideraciones metodológicas.....	20
Hipótesis .....	21
Estado de cuestión .....	22
Estructura y desarrollo .....	24
<b>Capítulo 1: Un esbozo del camino del MEDH</b> .....	27
Antecedentes y contexto en los orígenes del MEDH: 1974-1976 .....	27
a. Fundación del MEDH .....	31
Los primeros años de la Dictadura militar: 1976-1978.....	33
a). El MEDH hasta su organización definitiva .....	37
b). Configuración institucional del MEDH .....	41
Una nueva etapa en la dictadura .....	41
a). El MEDH organizado .....	42
1982: Malvinas y el principio de la Dictadura .....	43
La transición institucional .....	45
a). El MEDH en las postrimerías de la Dictadura .....	46
b). El MEDH ante el gobierno constitucional de Alfonsín .....	49
<b>Capítulo 2: Panorama de la discusión teológica en torno a los derechos humanos</b> ...	53
Rasgos de un contexto mundial y regional.....	54
I) Variaciones en la Teología Católico-Romana Latinoamericana .....	56
a). José Comblin: una primera elaboración de la nueva práctica y pensamiento .....	56
b). Pablo Richard: ambigüedades de la «nueva práctica» y sus puntos de partida.....	58
c). Juan Luis Segundo: condicionantes político-ideológicos del ideal de los derechos humanos .....	59
d). Negre Rigol: la fe y la iglesia ante el peligro de pérdida de sentido humano de la vida .....	60
e). Hugo Echegaray: el derecho del pobre como derecho de Dios .....	62
f). Los ‘otros’, la Iglesia, y los Derechos Humanos: una vez más José Comblin .....	63

g) Leonardo Boff: el Dios protector de la vida de los pobres .....	65
h) Jon Sobrino: la defensa de la vida de los pobres como experiencia de lo divino .....	67
II) Algunos desarrollos en el campo protestante y ecuménico .....	69
a). El Consejo Mundial de Iglesias .....	70
b). Abordajes protestantes latinoamericanos .....	75
b.1) Emilio Castro: los Derechos Humanos como «texto» del Evangelio liberador .....	76
b.2) José Míguez Bonino: compromiso con los más débiles e indefensos .....	77
c). La Teología Política europea .....	80
c.1) Jan Milic Lochman: Jesús como restaurador de lo humano .....	78
c.2) Jürgen Moltmann: Derechos Humanos e 'Imago dei': clamor de Dios sobre los seres humanos .....	82
Conclusión .....	85
<b>Capítulo 3: El pensamiento teológico ecuménico del MEDH en sus Documentos y Declaraciones .....</b>	<b>87</b>
3.a Una aproximación a la metodología teológica del MEDH .....	87
a.1) Consideraciones generales .....	87
a.2). Motivos y razón de fe y esperanza para un compromiso .....	91
3.b). Bases teológicas de la dignidad humana .....	94
b.1) Consideraciones previas .....	94
b.2) Creación e <i>imago dei</i> .....	95
b.3) Encarnación y presencia del Hijo de Dios en el sufrimiento .....	98
b.4) Redención, nueva creación y señorío divino de Jesucristo .....	100
3.c Bases teológicas del derecho a la vida .....	102
c.1) Consideraciones previas .....	102
c.2) La vida: don sagrado del Creador .....	104
c.3) Dios, Jesús y el Evangelio de la vida .....	106
3.d Conclusión .....	109
<b>Capítulo 4: Una relectura teológica de los Derechos Humanos hoy .....</b>	<b>111</b>
El contexto, la época .....	111
De la dignidad del ser humano .....	115
Del derecho a la vida .....	116
De la pregunta por el 'sujeto' .....	117
De la iglesia-comunidad como respuesta .....	121
Conclusiones .....	127
Bibliografía .....	133



**Abreviaturas de Documentos y Declaraciones  
del citados en el Cap. 3**

DB: *Documento Base*

FT: *Fundamentos Teológicos*

DA1: *Declaración 1ª Asamblea General*

DA2: *Declaración 2ª Asamblea General*

DA3: *Declaración 3ª Asamblea General*

DA4: *Declaración 4ª Asamblea General*

DA5: *Declaración 5ª Asamblea General*



## Prólogo

Quiero comenzar estas líneas con lo principal que importa destacar por encima de otras consideraciones: Un profundo agradecimiento a Miguel Ponsati tanto en nombre del Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos como personal por haber realizado un trabajo doblemente arduo, metodoso y complejo, al participar en su momento decisivamente de la selección de los «Documentos Fundamentales y Declaraciones Públicas del MEDH» que publicáramos en 2002 y al realizar sobre esta base luego el excelente -tan profundo como comprometido- estudio sobre la historia y la teología del MEDH que presentamos aquí.

No es común encontrar ambas cosas –el expreso compromiso (militancia) personal y el estricto análisis y la seriedad metodológica/reflexiva en la formulación- unidas en una persona y un trabajo: Miguel lo ha logrado de un modo casi inmejorable, dando testimonio desde la primer página de su profundo involucramiento con la defensa de los derechos humanos y su estrecha cercanía personal al MEDH ya en su Tucumán natal por un lado a la vez que analizando y describiendo de un modo tan exacto y aún crítico que casi podría parecer detallista el recorrido histórico del MEDH, la discusión teológica en torno a los Derechos Humanos, los diversos motivos presentes en el pensamiento teológico del MEDH así como su relectura preguntándose por la relevancia teológica actual de los Derechos Humanos.

En lo personal quisiera agradecer a Miguel que abordara y profundizara en su trabajo dos temáticas en especial, ya que durante estas décadas que me fue permitido caminar y comprometerme con nuestro pueblo y sus iglesias a través del MEDH siempre viví, estuve y estoy convencido acerca de la relación estrecha y dialéctica de nuestra praxis con nuestra reflexión, pero aquí por primera vez las encuentro estudiadas detenidamente y formuladas con absoluta claridad:

La reflexión teológica (tan comprometida con las y los más pobres como ecuménica) en el MEDH siguió siempre y fue absolutamente fiel a la comprensión y metodología de la Teología de la Liberación;

Los elementos fundamentales -razón de nuestra fe y esperanza- que motivan, guían e impulsan nuestro compromiso –ante todo con las y los más pobres de nuestro pueblo son: Una fe y un amor encarnados con efectividad en la historia; Solidaridad incondicional con todos los seres humanos sufrientes y los que luchan junto a ellos por la justicia; Seguimiento de Jesús encarnado hoy en la historia en los crucificados del presente; Fidelidad al Evangelio que nos envía hoy a asumir y compartir

las vidas de las víctimas del sistema económico-social represor y genocida; Una iglesia –comunidad de los santos- que se juega su fidelidad a su Señor y su pueblo asumiendo la vida de los huérfanos, las viudas presos, perseguidos, desaparecidos; Finalmente una iglesia profética, «que señala con firmeza los actos del hombre contra el hombre y sus causas, reclama la conversión de la sociedad, denuncia la injusticia la mentira, toda violación a los derechos humanos con valentía; saca a luz la verdad y señala prospectivamente una salida»

Durante la defensa de esta tesis alguien mencionó, que supuestamente la debilidad de este trabajo y del MEDH mismo sería la falta de claridad respecto al ser y la definición del Estado.

Creemos que es una apreciación totalmente errónea: Tanto el MEDH como Miguel en su tesis de hecho y conscientemente no parten de una definición abstracta o idealista del estado (método al cuál siempre apeló la burguesía y sus intereses), sino de la realidad histórica y el desenmascaramiento de los poderes dominantes en ella. Con ello demuestra -desde el propio método de análisis que emplea- la coherencia de su compromiso con el Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos, su praxis y su reflexión.

Me permito citar algunas frases de este trabajo que son paradigmáticas para lo dicho:

«Adoptamos criterios epistémicos-simbólicos y sociológicos para caracterizar una época, que entendemos signada por la catástrofe y la tragedia que significa la aplicación en las últimas décadas de las políticas de Estado neoliberales, tanto por dictaduras militares como por gobiernos democráticos, notando sus consecuencias resultantes, ‘la demolición tendencial masiva de los lazos sociales’ (Ana María Rivadeo). Afirmamos luego, que en ese marco la dignidad del ser humano significa la restitución de los rasgos que hacen humano al ser humano y la recuperación de su condición de persona, su cualidad de sujeto. Sostuvimos que la vida que reclama la afirmación de los derechos humanos hoy, la vida a que tiene derecho ese ser humano es/llega a ser la vida mínima, elemental. Derecho a la vida es así derecho a existir en un marco de dignidad basado en la igualdad, la solidaridad, la libertad, la justicia».

«Además, debe tenerse presente que el mundo de los excluidos, de aquellos que no son reconocidos ni como personas o son considerados población sobrante, se ubica fuera de todo orden o institucionalidad social, jurídica o política. Por ello la defensa de los derechos humanos en ese contexto tiene como interlocutor no ya el poder político o el Estado sino la propia sociedad civil.» (Págs. 130 -131)

«En ese sentido señala Pablo Richard que «el excluido no tiene ningún interlocutor dentro del sistema constituido; para él no hay defensa de derechos, sino únicamente un esfuerzo sobrehumano por sobrevivir. Acto seguido Richard enumera algunos de

los trágicos efectos de la exclusión masiva palpables a escala mundial, tales como: «fragmentación de la vida personal, familiar y social; desagregación de las relaciones sociales; violencia del pobre contra el pobre (del vecino contra el vecino, del hombre contra la mujer, del adulto contra el niño); criminalidad social...; epidemias masivas (cólera, tuberculosis); migraciones y desplazamientos de población.» (Pág 112)

Leo en el periódico «Página 12» de hoy lo siguiente:

«Los empresarios ruralistas de Neuquén se vienen reuniendo para coordinar estrategias contra los aborígenes. Una presentación judicial reclama mano dura contra las recuperaciones de territorios.

«A los mapuches los respaldan miembros de las FARC y terroristas de ETA.» fue la inverosímil y aplaudida acusación del empresario Carlos Sapag (hermano del ex gobernador de Neuquén, Jorge Sapag), referente de la Sociedad Rural, el viernes 4 de septiembre, ante un auditorio de estancieros, empresarios y familias tradicionales. Una semana antes, cien policías habían reprimido ferozmente a la comunidad mapuche Currumil–Quillén, quemado sus rucas (casas) y destruido sus herramientas. El «crimen» de la comunidad había sido recuperar un campo de invernada. La Sociedad Rural, insatisfecha por lo que entendió un endeble accionar policial, exigió una reacción más enérgica. En la misma sintonía, tres reconocidos abogados de Buenos Aires pidieron a la Justicia de Neuquén que accione contra el pueblo mapuche. Los letrados cuentan con un currículum acorde: defensor de represores de la dictadura, planificador del desguace del Estado durante el menemismo y ministro de Justicia durante la Masacre de Puente Pueyrredón»

El Movimiento Popular Neuquino (MPN) gobierna la provincia desde hace 47 años (1962), donde siempre tuvo como protagonismo el clan Sapag. El MPN es aliado incondicional de empresas petroleras, mineras y forestales, todas industrias que chocan de lleno con el desarrollo de pueblos indígenas.

Los abogados patrocinantes son Juan Carlos Cassagne (el ideólogo, junto con Roberto Dromi, de las privatizaciones menemistas), Carlos Sánchez Herrera (defensor del represor Juan Bautista Sasiañ, general retirado y procesado por apropiación sistemática de menores durante la dictadura. Sánchez Herrera fue acusado de ser uno de los lobbystas del Ejército que diseñaron la estrategia de los militares al finalizar la dictadura militar) y Jorge Vanossi (ministro de Justicia durante la presidencia de Eduardo Duhalde, denunciado como el ideólogo de la Masacre de Avellaneda, con un centenar de heridos y los asesinatos de Darío Santillán y Maximiliano Kosteki)»

En el MEDH creemos que este es el estado real del Estado, y de esta «estado de cosas» parte también Miguel Ponsati con toda conciencia en su trabajo. Parafraseando la famosa sentencia de que «el imperialismo es el estado superior del capitalismo»

podríamos decir también, que «el estado superior del sistema capitalista es el sistema de Estado genocida, cuando el capitalismo entra en alguna crisis y el terrorismo de Estado se vuelve necesario para mantener y profundizar el sistema de dominio y expoliación mundial».

Gracias Miguel por desafiarnos hoy nuevamente con la claridad y urgencia de ayer, a buscar y seguir con absoluta fidelidad y constancia el camino del seguimiento de Jesús como único Señor, camino marcado por los crucificados de este sistema de muerte, pero camino también, por el cuál los pasos de nuestro pueblo van rumbo a un amanecer de justicia y vida en plenitud.

¿Cuándo llegará el día, en el que nuestras comunidades religiosas promulguen la vida en dignidad y plenitud de cada ser humano y de la creación toda como «Status Confessionis», como sentido último y fundamental de nuestra fe y de la Iglesia de Jesús?

Arturo Blatezky  
12 de octubre de 2009

## Testimonio de gratitud

Este trabajo es fruto de un camino. Ese trayecto comenzó hace unos veintidós años cuando teniendo yo 17 una noche en mi casa familiar vi llorar en silencio y sin consuelo a un hombre de 53 años de edad por primera vez en mi vida. Ese hombre era mi padre y estábamos juntos frente al televisor que mostraba el programa especial emitido con ocasión de la presentación del Informe *Nunca Más*. Dos años más tarde, en 1986 (mi padre había muerto a principios del año anterior), tras ver un audiovisual que había organizado el Servicio Paz y Justicia cuando se cumplía una década del asesinato del obispo Enrique Angelelli en La Rioja e impactado por su testimonio de vida consagrada a la opción preferencial por los pobres decidí involucrarme activamente en la militancia por los derechos humanos. Sucesivamente participé en el SERPAJ, en la Liga Argentina por los Derechos del Hombre y acompañé a las Madres de Plaza de Mayo. Seis años después, en 1992, me incorporo a la Regional Tucumán del Movimiento Ecueménico por los Derechos Humanos a instancias de quien entonces era el Pastor local de la Iglesia Evangélica Luterana Argentina en mi ciudad natal. Desde entonces pertenezco al MEDH y sigo a Jesús en el camino del Evangelio de la vida.

Quiero, en primer lugar, agradecer y recordar a quienes ya no están: a mi padre Miguel Alfredo Ponsati Wilde, a mi madre María Amalia Duhart de Ponsati Wilde y a mis abuelos. Por el amor, la fe, los valores éticos, la sensibilidad heredada y enseñada y el estímulo, apoyo, constante cuidado, paciencia y confianza que recibí de ellos y ellas. A mi madrina de bautismo «Pila» de Bravo por su cariño inagotable en mi niñez.

A casi todos mis tíos y tías, primos y primas de Tucumán y de Córdoba.

Quiero agradecer también a las comunidades de mi iglesia, la Iglesia Evangélica del Río de la Plata, en Tucumán, Florencio Varela, Temperley, Valentín Alsina, Ezeiza, Castelar y Quilmes.

Al pastor Dr. Jorge Berger de la Iglesia Evangélica Luterana Argentina, en muchos sentido un padre y hermano mayor en la fe para mí y junto a quien comencé a dar mis primeros pasos en la fe justificadora y el Evangelio de la gracia de Cristo.

Al pastor Jorge Guigou de la Iglesia Metodista 'Emmanuel' (Tucumán), con quien compartí la lucha por los derechos humanos en mi provincia y mis primeras experiencias probándole el gusto al oficio pastoral entre las hermanas y hermanos de su comunidad, junto a quienes descubrí que tal vez mi vida debía tomar el camino del servicio de la Palabra y los Sacramentos.

A la Licenciada Edith Rochón Gabarrot y en su nombre a la comunidad de la Iglesia Valdense de Flores-La Unión por su hospitalidad humana y ecuménica, por su testimonio de vida y por haber sido mi maestra iniciadora en el ministerio de compartir el anuncio y el servicio con los pobres en el barrio La Unión de Ezeiza.

A los hermanos y hermanas de la Iglesia Reformada de Quilmes Oeste por recibirme y permitirme compartir con ellos y ellas la Palabra de Dios.

A las pastoras ierpinas Vera Díaz y Gladys Heffel y a sus familias por su amistad y por todo lo que significaron y significan en mi vida personal, espiritual y de comunidad.

A los pastores Presidentes de la IERP Rodolfo Reinich, Juan Pedro Schaad y Federico Schääffer por su paciencia, su estímulo y su confianza. A Don Federico y su señora Erna en especial por honrarme con su amistad.

Al pastor Jorge Weisheim, gran compañero, porque sus oportunos consejos salvaron este trabajo de su extinción en la nada.

A la Comisión de Estudiantes (CoEs) de mi Iglesia por el apoyo y la paciencia recibidos en estos largos y muchos años de estudio.

A mis compañeros del Equipo Ministerial del MEDH: José De Luca, Arturo Blatezky, Osvaldo Ullrich y Ana Inés Facall.

A mis hermanos de la Junta Pastoral Nacional del MEDH: Federico Pagura, Aníbal Galdame, Adolfo Pedroza y Rodolfo Reinich.

Al maestro Severino Croatto, hoy sentado a la mesa de la comunión eterna, quien me enseñó a compartir con él el gozo, el amor y la lectura de la Palabra del Señor en la Biblia.

A mis profesores José Míguez Bonino, Nancy Bedford, Alejandro Zorzin, Néstor Míguez, René Krüger, Ekkehard Heise y Christophe Zenzes por lo que aprendí y recibí de ellos y ella.

A mi Tutor Consejero de Tesis Profesor Dr. Guillermo Hansen por lo que aprendí con él, por su capacidad para orientarme y por el respeto, la libertad y la creatividad con que pudimos trabajar juntos.

A mis amigos y amigas Oscar, Isabel, Gustavo y Marina Rodríguez, Diego y Marina, Bernardo, David, Julio y Lucía Doti, las Yanicelli, Eugenio, Norita, María, Miguel.



A Nora C. y demás constructores y constructoras de sueños eternos (Andrés Rivera dixit). Saben a qué me refiero...

Con un cariño especial a mis compañeras y compañeros y amigos y amigas del Cuerpo de Estudiantes de la IERP.

A Dios, mi Señor y Salvador a quien le debo la vida y un sentido para transitarla.

Perdonen si olvido a alguien. La edad hace estas cosas.

Perdonen también la extensión de estos agradecimientos. No llegué aquí justamente por haber vivido en una isla desierta.



## **Introducción**

### **Propósito y objetivos**

Nuestra búsqueda se orienta a hacer explícito lo implícito, a hacer consciente lo latente, a fin de cimentar los esbozos para una reflexión teológica autóctona sobre los derechos humanos que de cuenta de la experiencia propia en el contexto de la región rioplatense del Cono Sur. Nos ocupamos de una experiencia concreta llevada adelante por cristianos y cristianas sensibilizados ante la problemática de los derechos humanos, entre ellos diversos referentes y miembros de algunas de las iglesias protestantes ecuménicas de la Argentina e inclusive una Diócesis Católico-Romana. Esta experiencia se inició en Febrero de 1976 con la constitución de un organismo orientado desde la solidaridad a la tarea testimonial de servicio en el campo de la defensa de los derechos humanos: el Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos (en adelante MEDH). Nuestra atención está dirigida principalmente al registro escrito del compromiso testimonial asumido y de la consecuente reflexión desde/de/en la fe en Dios que produjo su praxis en defensa y promoción de los derechos elementales que hacen a la vida y dignidad de los seres humanos. En ese sentido el trabajo da cuenta del discurso teológico público e impreso producido por sus instancias fundacionales y dirigentes, sobre todo en sus primeros ocho años de actuación. Nos interesa aquí iluminar e identificar los ejes teológicos y antropológicos, los acentos, sus modos de articulación o composición argumental y los elementos de significado de su reflexión en tanto discurso de la fe en relación con la afirmación de la dignidad del ser humano y su derecho a la vida. La meta que perseguimos es poder identificar las categorías teológicas que sirvieron al MEDH para profundizar su compromiso, a la vez que subrayar cómo las visciditudes de ese compromiso le permitió ahondar en ciertas categorías teológicas. El período histórico comprendido por esta investigación está signado por la Dictadura militar del 76' al 83' y los primeros meses del retorno al Estado de Derecho. Con este ejercicio aspiramos a extraer y rescatar algunas líneas rectoras en la reflexión teológica sobre los derechos humanos, apuntando a una relectura de dichas afirmaciones desde y para nuestro contexto actual.

Nuestra investigación se ubica en el marco general de la Teología Sistemática y en particular en un área específica de la misma como lo es la reflexión teológica sobre los Derechos Humanos. Efectivamente, nos hemos propuesto, desde las propias elaboraciones del MEDH, efectuar una descripción aportando elementos interpretativos del desarrollo de su pensamiento teológico en torno a la dignidad del ser humano y su derecho a la vida. Utilizaremos como fuentes primordiales los documentos fundacionales y las declaraciones públicas de sus Asambleas Generales producidos en el período

comprendido por los años que van desde sus antecedentes inmediatos y luego la convocatoria a su conformación en Febrero de 1976 (poco antes de la instauración de la Dictadura el 24 de Marzo de aquél año), hasta el primer año de la transición democrática (momento en que se hace entrega pública del Informe *Nunca Más*, hacia Octubre de 1984). Consideramos imprescindible tomar en cuenta esta especificidad histórico-contextual, para así comprender lo que se irá diciendo/postulando en los sucesivos documentos que componen las fuentes primarias de la investigación abordada.

Cabe aclarar que los documentos y declaraciones referidos en la mayoría de los casos no revisten un carácter teológico-dogmático o sistemático explícito u ordenado a tal fin, sino que su impronta es eminentemente pastoral y tiene relación directa, como veremos, con el contexto antes referido, la metodología teológica y los motivos que impulsan su elaboración y posterior publicación impresa. Por ello nuestro trabajo será el de identificar e interpretar las presuposiciones hermenéuticas en ellos contenidos.

### **Sobre las Fuentes**

Durante el año 2001, con motivo de la celebración del 25° aniversario de la creación del MEDH y en el marco de una pasantía eclesial, comenzamos la tarea de ubicar, recolectar y reunir diversa documentación producida por el MEDH a lo largo de su historia con vistas a la publicación de una compilación. El rastreo se realizó en el Archivo del MEDH, la Biblioteca del IU-ISEDET y el Archivo de la Iglesia Evangélica del Río de la Plata (IERP). La coordinación y orientación de dicha búsqueda estuvo a cargo del Pastor Doctor Arturo Blatezky, responsable del Centro de Documentación (CEDOC) y del área de Educación y Comunicaciones de dicho organismo. El resultado fue la edición un año más tarde del libro *Documentos Fundamentales y Declaraciones Públicas del Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos 1976-2002*<sup>1</sup> que por primera vez reúne en un solo volumen, de manera casi completa, los materiales más significativos antes dispersos o impresos en ediciones que ya no se encontraban accesibles a los lectores interesados. En el curso de nuestro trabajo citaremos la versión de los documentos y declaraciones contenidas en dicho texto.

A partir del relevamiento del material documental realizado, hemos centrado nuestra consideración en los documentos de carácter oficial del MEDH. Vale decir, aquellos que por ser asumidos o aprobados formalmente y emitidos para su publicación impresa y discusión por sus instancias dirigentes u organismos político-legislativo-deliberativos

---

<sup>1</sup> Arturo Blatezky (Compilador) *Documentos Fundamentales y Declaraciones Públicas del Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos 1976-2002*, Buenos Aires, Ediciones del Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos, 2002.

colegiados (Asambleas Generales) expresan una posición pública del organismo ante la realidad en que se propone intervenir. El material puede ser clasificado en dos grupos:

-**Documentos que pueden denominarse *Fundacionales***, es decir aquellos que proponen explícitamente dar elementos o bases para una orientación o iluminación bíblico-teológica o pastoral a la actividad iniciada o desplegada por el MEDH.

-***Declaraciones*** de las Asambleas Generales, reunidas periódicamente y luego anualmente, cuyo contenido abarca desarrollos de las afirmaciones de los primery/o evaluaciones del momento o proceso histórico en curso.

Concretamente, las fuentes sobre las que trabajaremos son las siguientes: las *Declaraciones* públicas de sus Asambleas Generales de 1976 (1ª), 1981 (2ª), 1982 (3ª), 1983 (4ª) y 1984 (5ª) y sus textos fundacionales, el denominado *Documento Base* de 1976 y los *Fundamentos Teológicos* de 1978. Consideramos que dichos documentos contienen un «concentrado» de la reflexión que el MEDH fue produciendo en su camino a lo largo de algo más de ocho años, y brindan una muestra representativa de la misma. Deben mencionarse, asimismo, otras fuentes como: editoriales y artículos publicados en el Boletín *Informedh*; liturgias; sermones; oraciones; comunicados de prensa; folletos; cartillas; etc., como así también una reflexión y tradición teológica de carácter oral. Sin embargo, es en razón de su «concentración», su mayor claridad y calidad sintética, que hemos optado conscientemente por el registro escrito del discurso público institucional de las instancias fundadoras y dirigentes del MEDH antes mencionadas.

Consideramos pertinente llamar la atención sobre las dificultades que hemos enfrentado para poder establecer la autoría de dichos documentos y declaraciones. Durante los años más duros del régimen militar no se hace ninguna mención del o los autores personales de los mismos. Sólo conocemos la autoría institucional. Las condiciones políticas y sociales del momento, y la semi-clandestinidad a que obligaban a quienes asumían algún tipo de compromiso, nos acercan una explicación bastante plausible. Recién a partir de 1982 aparecen al final de las declaraciones los nombres de los tres Co-Presidentes del MEDH. En realidad esto no significa que fueran necesariamente ellos, puntualmente, los que escribieran dichos textos (cosa también posible), sino que los mismos son asumidos formalmente por el organismo que presiden. Esto supera lo anecdótico para indicar una dificultad cualitativamente superior y de fundamental interés para nuestro cometido: hubiera sido muy útil establecer con más certeza las filiaciones, fuentes y raíces teológicas que confluyen en la reflexión del MEDH de haberse podido identificar los nombres de los autores. Sólo en relativa medida nos ha sido posible lograr dicho propósito.

### **Consideraciones metodológicas**

Dado el objetivo que nos hemos planteado, y considerando el marco de una investigación de tipo bibliográfico-documental que pretende delinear/efectuar una descripción de lo que podríamos denominar la 'gestalt' (figura, diseño, bosquejo) de la praxis y reflexión de la fe del MEDH, el procedimiento a seguir consistirá en la identificación y análisis teológico-interpretativo de las diversas afirmaciones teológicas que se pueden encontrar en el estudio de las fuentes documentales con las que se trabajará (**perspectiva sistemática**). Ello, como es evidente y ya fue adelantado, requiere paralelamente como herramienta interpretativa la apelación a una cierta referencia histórica en el enfoque, puesto que la comprensión acabada de lo que sucesivamente se afirma en dichas fuentes sólo es posible si tenemos en cuenta su relación con el contexto socio-histórico en que se producen (**perspectiva histórica**).

Nuestro punto de vista para el procedimiento analítico-descriptivo que nos hemos propuesto consistirá en un abordaje teológico-sistemático complementado instrumentalmente con aquellos elementos histórico-contextuales, antropológicos y filosóficos que nos permitan desarrollar el ejercicio de interpretar las afirmaciones teológicas contenidas en el material documental sobre el que trabajaremos. En otras palabras, ello significa que nos concentraremos en aquellas porciones de los textos que por su conexión en base a una temática común y reiterada, un eje de sentido, son susceptibles de ser reunidas y/u ordenadas como tales afirmaciones o núcleos (*loci*).

El modelo interpretativo al que recurrimos proviene de las líneas que aporta la reflexión de teólogos europeos y latinoamericanos, en particular las herramientas pertinentes (conceptuales, metodológicas, etc.) que nos ofrecen las Teologías Políticas y las Teologías de la Liberación, quienes han trabajado de manera más o menos amplia los tópicos teológicos que hacen a nuestra investigación. En ese sentido, nuestra apropiación combina elementos de adaptación y creación de acuerdo con las características propias de nuestro objeto de estudio y a la especificidad de su contexto socio-histórico y humano de actuación.

En nuestro abordaje de conjunto seguiremos las puntualizaciones metodológicas que enuncia Clodovis Boff:<sup>2</sup> estableceremos, en primer lugar, los parámetros que corresponderían a la instancia denominada «mediación socio-analítica» en sentido amplio, esbozando el contexto en que se despliega el itinerario y la configuración del MEDH. En segundo lugar, procederemos a una clarificación de las tradiciones y

---

<sup>2</sup> Véase Clodovis Boff *Teología de lo Político. Sus mediaciones*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1980.

corrientes teológicas correspondientes a la «mediación hermenéutica», primeramente a través de un panorama de la producción teológica que sobre los derechos humanos se desarrolló en diversos ámbitos y que de maneras diversas influyó en la praxis de la fe del MEDH, y luego a través de un acercamiento «eisegético»<sup>3</sup> a los textos del MEDH que condensan su propia producción y reapropiación dentro de su ubicación en el marco más general de aquella. Por último, como una «mediación práctica», desarrollaremos una relectura contextualizada en nuestro presente de los ejes e implicancias praxeológicas que atraviesan el pensamiento teológico del MEDH.

### **Hipótesis**

El MEDH, en el marco de su compromiso testimonial en el campo del trabajo de defensa y promoción de la dignidad, de la vida y los derechos humanos en la Argentina de los años 1976 a 1984, a la par que fue definiendo sus instancias y formas organizativas, vale decir su configuración institucional, fue elaborando una serie de documentos y declaraciones de carácter público en las que entendemos se plasman un conjunto de ideas, afirmaciones y posicionamientos de diversos alcances. Éstos tienen una lógica, una disposición, una trama relacional y unos contornos temáticos particulares que autorizan a decir que podemos encontrar esbozados claramente en ese registro documental escrito, los contornos de una reflexión en torno a las motivaciones de fe que impulsaron dicho compromiso y a las bases teológicas de la dignidad y el derecho a la vida de los seres humanos. Mantenemos que éstas contienen y ofrecen posibilidades interpretativas para su relectura en nuestro contexto presente. Precisamente el MEDH, en tanto sujeto productor, articula su discurso teológico en torno a dos ejes, los que atraviesan el conjunto del material bajo análisis. Estos son *la dignidad de las personas humanas como punto esencial de partida* y, por el otro, los diversos derechos fundamentales de las mismas, en particular *el don/derecho a la vida como de primer orden*. Para ello, los núcleos teológico-argumentales comunes a los diversos materiales con que despliega dicha comprensión, son:

---

<sup>3</sup> Dice Severino Croatto: «... se «entra» en el texto con preguntas que no siempre son las del autor, desde un horizonte vivencial [y de comprensión] nuevo que repercute significativamente en la *producción* del sentido que es la lectura»; en otras palabras, señala el biblista argentino que «la lectura teológica que se hace desde la experiencia de la fe [en el nivel de las prácticas] ... se practica desde un lugar (social, teológico), ... desde una concepción de la realidad». En síntesis, se ingresa al texto «... con una carga de sentido que recrea el primer sentido, justamente porque es puesto en sintonía con él, sea por el continuum de una praxis de fe (nivel del «efecto histórico») o por el de las sucesivas interpretaciones o relecturas (nivel de la tradición hermenéutica).» Para el concepto de 'Eiségesis' y su metodología seguimos a J. Severino Croatto *Hermenéutica Bíblica. Para una teoría de la lectura como producción de sentido*, Buenos Aires, Lumen, 1998 (2ª Edición), p.p. 105-129 y 131.

- a) la creación del ser humano a *imagen* de Dios y, con ello, su comunicación del don sagrado de la vida misma,
- b) el Evangelio de la vida y la misión de Dios en Jesucristo, expresados por:
- la encarnación y presencia sacramental del Hijo de Dios, a quien por otra parte se confiesa como Señor de la vida y de la historia, en la humanidad sufriente, y
  - la redención por Cristo en la cruz y la resurrección y la nueva creación que ese hecho inaugura bajo su señorío divino.

### **Estado de cuestión**

En tanto objeto de investigación específica la elaboración teológica que nació/e en, de y desde el compromiso en la práctica del MEDH no ha sido abordada de conjunto aún. Creemos que nos ha tocado dar un primer paso en esa dirección.

Sobre el MEDH existen algunos trabajos, las más de las veces parciales, en los que se menciona o se aborda algún aspecto de su actuación o pensamiento teológico. Se trata de unos pocos artículos, trabajos monográficos, o investigaciones académicas o vocacionales de carácter histórico (social en general y/o eclesial), o bien teológico o hermenéutico en general. Podemos mencionar, en el campo de la historia y el testimonio desde la perspectiva católico-romana, el muy documentado trabajo de Emilio Fermín Mignone sobre el rol de su iglesia durante el régimen militar.<sup>4</sup> El sacerdote jesuita Orlando Yorio, fallecido hace poco tiempo, publica en la revista de su Orden un ensayo donde efectúa un resumen de la investigación realizada en la Universidad Nacional de Quilmes sobre la actuación y el pensamiento del Padre Obispo Jorge Novak de la Diócesis de Quilmes en tiempos de la Dictadura, en donde hace mención de paso a la actividad y orientación doctrinal del MEDH.<sup>5</sup> El propio Novak en una disertación realizada en 1996 en esa misma Universidad, realiza un balance retrospectivo de su actuación personal y aporta elementos sobre la trayectoria y pensamiento del MEDH.<sup>6</sup> Desde la mirada del Protestantismo tenemos la tesis de Walter Techera Marset sobre el discurso teológico público de las iglesias protestantes frente a la realidad socio-política argentina en el curso de los años 1955 a 1982, donde se narra el período fundacional del MEDH y las vicisitudes de su organización.<sup>7</sup>

---

<sup>4</sup> Emilio Fermín Mignone *Iglesia y dictadura. El papel de la Iglesia a la luz de sus relaciones con el régimen militar*, Buenos Aires, Ediciones del Pensamiento Nacional, 1986.

<sup>5</sup> Orlando Yorio, «El obispo Jorge Novak frente al problema de los desaparecidos», *CIAS* Año XLV N° 455 (Agosto de 1996), pp. 355-368.

<sup>6</sup> Véase Jorge Novak, «¿Dónde está tu hermano?», *Nueva Tierra* N° 30 (Abril de 1996), pp. 6-11.

<sup>7</sup> Walter Techera Marset *Entre la Resistencia y la Sumisión. El Discurso de las Iglesias Protestantes frente a la Realidad Socio-Política Argentina. (1955-1982)*, ISEDET, Buenos Aires, 1995 (Tesis inédita).



Puede mencionarse también, a pesar de su tono apologético, la crónica de Pablo Andiañach y Daniel Bruno sobre las iglesias protestantes y su desempeño pastoral en relación con los derechos humanos entre 1976 y 1998.<sup>8</sup> Allí se encuentran testimonios que permiten componer un relato muy ajustado de los procesos que llevaron a la fundación y configuración del MEDH. En el campo de la historia social el pequeño volumen de Raúl Veiga sobre las organizaciones de derechos humanos contiene un capítulo dedicado al MEDH donde narra su nacimiento y desarrollo, encuadrando al organismo en los debates teológico-políticos que en los años setenta atravesaban al Catolicismo.<sup>9</sup>

Por el lado de las intervenciones teológicas contamos con las menciones a las orientaciones pastorales del MEDH y de sus principales referentes que hace Rubén Dri en sus trabajos de hermenéutica analítica del discurso de la jerarquía católica romana de las últimas décadas y su función legitimadora del poder político de turno.<sup>10</sup> Un abordaje similar caracteriza a la tesis de Marcela Bosch sobre el discurso teológico en la Doctrina de la Seguridad Nacional.<sup>11</sup> En el campo protestante tenemos, finalmente, los análisis valorativos de Míguez Bonino sobre los instrumentos organizativos, la tarea y los comportamientos desplegados por las iglesias en el campo de los derechos humanos en los años de la Dictadura.<sup>12</sup>

Durante los años 2000 y 2001 el MEDH impulsó una denominada «Cátedra Abierta de Fe, Comunidades, Teología y Derechos Humanos» en la que se registraron sendas disertaciones sobre la Iglesia Católico-Romana y las Iglesias Protestantes y su compromiso en relación con los derechos humanos. En ellas se hizo mención a diversos aspectos del camino recorrido por el MEDH. Fueron expositores el obispo emérito de la Diócesis de Viedma Miguel E. Hesayne y el sacerdote Luis Farinello en lo referido al Catolicismo, y el Pastor Rodolfo Reinich de la Iglesia Evangélica del Río de la Plata, junto al obispo emérito Pastor Federico Pagura de la Iglesia Evangélica Metodista Argentina, en lo que respecta al Protestantismo.<sup>13</sup>

---

<sup>8</sup> Pablo R. Andiañach y Daniel Bruno *Iglesias evangélicas y derechos humanos en la Argentina (1976-1998)*, Buenos Aires, Ediciones La Aurora, 2001.

<sup>9</sup> Raúl Veiga *Las organizaciones de derechos humanos*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1985

<sup>10</sup> Rubén Dri *Teología y Dominación*, Ed. Roblanco, Buenos Aires, 1987 y *Proceso a la Iglesia argentina. Las relaciones de la jerarquía eclesial y los gobiernos de Alfonsín y Menem*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 1997.

<sup>11</sup> Marcela Bosch *Del Dios sacrificador de la Doctrina de la Seguridad Nacional al Dios de la vida*, Buenos Aires, ISEDET, 1992 (Tesis inédita).

<sup>12</sup> José Míguez Bonino *Espacio para ser hombres. Una interpretación del mensaje de la Biblia para nuestro mundo*, Buenos Aires, Ediciones La Aurora, 1990 (2ª Ed.), pp. 59-64 y «Presencia y ausencia protestante en la Argentina del proceso militar 1976-1983», *Cristianismo y Sociedad* 1ª Entrega Año XXIII Tercera Época N° 83 (1985), pp. 81-85.

<sup>13</sup> Las disertaciones mencionadas permanecen inéditas. Pueden encontrarse en el Archivo del MEDH y, en copia no corregida, en poder del autor de esta Tesis.

El pensamiento teológico de los Derechos Humanos en general ha sido objeto de reflexión y elaboración explícita en ámbitos de las instituciones ecuménicas internacionales o regionales (CMI, ASEL, heredera de ISAL) como de las grandes confesiones cristianas mundiales (Federación Luterana Mundial, Alianza Mundial de Iglesias Reformadas, Pontificia Comisión Justicia y Paz de la Iglesia Católico-Romana). Estas produjeron documentos que expresan en diversa medida un posicionamiento oficial de dichas instituciones en relación a los derechos humanos. Asimismo la preocupación e intervención en torno a los derechos humanos ha sido y es hasta el presente, con sus matices, una parte componente de la praxis que llevaron y llevan adelante cristianos y cristianas, comunidades, iglesias, dirigentes de las mismas, instituciones de formación teológica, sus teólogos, agencias especializadas, organismos «para-eclesiales» y se expresa, además, a través de corrientes de pensamiento teológico tales como las Teologías de la Liberación y el protestantismo explícitamente comprometido en lo social y político en Latinoamérica (Segundo, Míguez Bonino, Boff, Sobrino, Richard et. al.) y las T. Políticas (Moltmann, Lochmann, entre otros.) en el continente europeo. De ello y de una muestra significativa de su producción daremos cuenta en el capítulo 2 de nuestro trabajo.

Se trata, como vemos, de una senda donde hay ya algunas huellas pero con un amplio terreno aún por explorar. Nos serviremos de las primeras para lanzarnos a caminar.

### **Estructura y desarrollo**

El trabajo formalmente se divide en cuatro capítulos. En el plano temático, pueden identificarse también cuatro partes. Una primera, que corresponde al primer capítulo, se centra en un esbozo del recorrido histórico del MEDH. La segunda parte, compuesta por el segundo capítulo presenta el ‘estado de cuestión’ de la reflexión teológica en torno a los derechos humanos durante la mayor parte de la década del setenta y principios de la década del ochenta. La tercera parte, desarrollada en el tercer capítulo, aborda los ejes o núcleos que atraviesan la producción teológica del MEDH efectuada a lo largo de su recorrido/itinerario. Finalmente, una cuarta parte, contenida en el cuarto capítulo y parcialmente en las conclusiones, avanza unas líneas de interpretación para una relectura creadora actual de aquellos ejes y énfasis del pensamiento teológico del MEDH.

En el capítulo uno desarrollamos un esbozo del contexto e itinerario histórico de la actuación y configuración del MEDH y de sus pronunciamientos públicos ante la realidad en que le tocó actuar.

En el capítulo dos presentamos un panorama de las discusiones y planteamientos que recorren el pensamiento teológico sobre los derechos humanos tal como se dio en

algunos ámbitos del mismo en las décadas antes mencionadas. Para ello nos abocamos a la consideración de cuatro grupos «testigo»: la Teología Latinoamericana de confesión católico-romana, con especial énfasis en las Teologías de la Liberación; las elaboraciones hechas en el Consejo Mundial de Iglesias (CMI) y la producción de algunas expresiones significativas del Protestantismo europeo y latinoamericano, como la Teología Política de cuño reformado, y la reflexión de antiguos miembros rioplatenses de Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL), respectivamente. Se trata de aquellas expresiones que por diversas vías y experiencias influyeron en el pensamiento local. Postulamos que la reflexión teológica del MEDH puede ser ubicada en ese campo ya en formación cuando se constituye en 1976, del cual escoge selectivamente y profundiza en determinadas direcciones sus aportes.

En el tercer capítulo efectuamos un análisis descriptivo e interpretativo de la reflexión teológica del MEDH. En primer término, algunos elementos característicos de su metodología y los motivos o ‘razones de fe’ con que fue siendo pensado/argumentado/auto-comprendido y que informaron o condujeron el camino de su compromiso en la práctica. En segundo lugar, en torno a las bases teológicas de la dignidad de los seres humanos y el derecho a la vida.

En el capítulo cuarto, finalmente realizamos una relectura hermenéutica de estos ejes temáticos en el presente contexto, y proponemos elementos en términos de una configuración praxeo-programática de los mismos.



## Capítulo 1

### Un esbozo del camino del MEDH

En el presente capítulo nos proponemos realizar un breve recorrido por el camino del MEDH desde los antecedentes previos a su constitución días antes de la instauración del régimen militar, pasando por los diversos momentos de su configuración institucional durante el mismo, hasta entrado el primer año de recuperadas las instituciones democráticas de la Constitución. Creemos necesario, además, exponer algunos trazos del contexto político, económico y social en que se desarrolló su tarea.

#### **Antecedentes y contexto en los orígenes del MEDH: 1974-1976**

Nuestro punto de partida se ubica en torno al año 1974, en el que se producen acontecimientos que significan tanto el fin como el comienzo de diversos procesos sociales en los que se sitúa la conformación del M.E.D.H. como organismo ecuménico defensor de los derechos humanos.

El período abordado puede describirse a partir de diversos planos y dimensiones.<sup>14</sup> A nivel continental, el golpe de Estado conducido el 11 de Septiembre de 1973 por la Central de Inteligencia Americana (CIA) de los Estados Unidos y numerosos conglomerados económicos transnacionales contra la experiencia de Chile de Salvador Allende en la ‘vía pacífica al socialismo’ que producirá un impacto significativo en la región.

En el plano político nacional, puede mencionarse la profundización del conflicto (expresado violentamente en Ezeiza el 20 de Junio de 1973) entre las fracciones armadas de las alas derecha e izquierda del peronismo en el gobernante Frente Justicialista de

---

<sup>14</sup> Para el contexto histórico del MEDH hemos seguido principalmente a Luis Alberto Romero *Breve historia contemporánea de la Argentina*, Buenos Aires/México, Fondo de Cultura Económica, 2001 (2ª Ed. revisada y ampliada) y, en menor medida, a Tulio Halperin Donghi *Historia contemporánea de América Latina*, Buenos Aires/Madrid, Alianza Editorial, 1994 (6ª Ed.), a los que remitimos.

Liberación (FreJuLi). Encarnadas, respectivamente, en la parapolicial Alianza Anticomunista Argentina, la «triple A» que orientaba José López Rega, lugarteniente de Perón y Ministro de Bienestar Social, que contaba con la anuencia más o menos explícita del Jefe de Estado y por el otro lado, la izquierdista Tendencia Revolucionaria Peronista que tenía como expresión político-militar dominante a la Organización Montoneros cuyo principal frente de masas era la Juventud Peronista de las Regionales. En Enero del año siguiente el propio Perón da inicio a un marcado giro a la derecha de su gobierno al comenzar a descabezar los gobiernos provinciales e instancias estatales todavía controlados por la gente de la «Tendencia» motivado entonces por el intento de copamiento de la Base militar de la localidad de Azul, Provincia de Buenos Aires, que había efectuado el guevarista Partido Revolucionario de los Trabajadores-Ejército Revolucionario del Pueblo (PRT-ERP). El punto culminante del enfrentamiento se da cuando Montoneros, volviendo de sus expectativas y deseos iniciales de una «bendición» del ‘Líder’ a su ‘relectura’ en clave socializante de la tradición del movimiento que nunca llegaría, rompe públicamente con Perón al retirarse junto a más de un tercio de la concurrencia de la Plaza de Mayo durante el acto del Día Internacional de los Trabajadores, el 1º de Mayo de 1974. Dos meses después muere Perón y lo sucede la Vicepresidente, su tercera esposa María Estela Martínez, conocida «artísticamente» como Isabel. La pintoresca viuda del General profundizará el rumbo derechista de la conducción peronista, el 6 de Noviembre el gobierno isabelino decreta el estado de sitio.

También en la economía se producen cambios a nivel internacional y nacional. La crisis originada por el aumento del precio mundial del petróleo iniciada en 1973, que pone fin al período de ascenso y prosperidad del modelo fordista de cuño keynesiano de la posguerra, las dificultades en lo interno para sostener el esquema económico basado en el llamado Pacto Social entre la Confederación General del Trabajo (CGT) y la Confederación General Económica (CGE), el conflicto por la distribución de la renta, el proceso inflacionario, el desabastecimiento, el encarecimiento de las importaciones, la desinversión, etc. motivaron en Octubre de 1974 a Isabel Perón y a López Rega a forzar la renuncia del Ministro de Economía, el empresario vinculado a capitales de origen nacional y afiliado al Partido Comunista (PC), José Ber Gelbard.<sup>15</sup>

1975 se abre con más violencia y crisis económica. Los Montoneros habían pasado a la clandestinidad, despeñándose en la pendiente del terrorismo mediante atentados y secuestros extorsivos. Desde Febrero de ese año las Fuerzas Armadas, convocadas por el gobierno de la viuda de Perón, inician un experimento inspirado en los métodos estadounidenses de combate aplicados durante la guerra de Vietnam que

---

<sup>15</sup> L. A. Romero, *Op. cit.*, pp. 200-205 y T. Halperin Donghi, *Op. cit.*, pp. 668-670.

prefigura lo que harían más tarde a escala nacional y regional: se trata del Operativo Independencia llevado a cabo en Tucumán. El año anterior el insurgente ERP tomando justamente el modelo guerrillero vietnamita había instalado un 'foco' en el monte tucumano. A ello se sumaba el accionar de grupos para-militares como, por ejemplo, el autodenominado «Comando Libertadores de América» activo en la jurisdicción del III° Cuerpo de Ejército (Córdoba y noroeste), en cuyas filas revistaba un tal Mohamed Ali Seineldín. Durante una forzada licencia de María Estela Martínez de Perón, en el breve interinato de Ítalo Luder que intentó descomprimir la situación de debilidad y acoso que soportaba el gobierno, en Noviembre de 1975 se da a conocer el tristemente célebre decreto presidencial, firmado en Consejo de Ministros entre otros por Carlos Ruckauf y Antonio Cafiero, que habilitaba a las Fuerzas Armadas y de Seguridad dándoles órdenes de efectuar las operaciones necesarias para «aniquilar» el accionar de los «elementos subversivos» en todo el territorio nacional. El regreso de Isabel al gobierno terminó de liquidar la ya inconsistente voluntad política de los actores sociales como para buscar alternativas viables dentro de la continuidad institucional.

La economía tampoco ofrecía un panorama alentador. La crisis inflacionaria y la puja distributiva llevaron a que no se postergaran más las medidas de «shock». Éstas fueron implementadas el 2 de Junio por el lopezrreguista Ministro de Economía Celestino Rodrigo y fueron conocidas popularmente como el «Rodrigazo». La Argentina del Pacto Social estalló en pedazos: hasta la propia CGT se movilizó contra el gobierno justicialista provocando la renuncia de López Rega, Rodrigo y otros integrantes que les eran afines en el equipo de gobierno. Aunque debilitado por la represión creciente y los límites que la legislación sindical le imponían, el sindicalismo clasista y opositor seguía siendo fuerte en algunas zonas del país de concentración fabril, como Córdoba o Villa Constitución en la Provincia de Santa Fe, y sumaba a la resistencia contra las medidas impopulares del gobierno. Lejos de detener la inflación y la recesión este cuadro aceleró todos los índices críticos.

Ante ese panorama el nuevo Jefe del Ejército, Jorge Rafael Videla y su entorno adoptaron una posición prescindente, sólo esperaban que la crisis y el descrédito gubernamental terminaran de provocar, por su propio peso, la caída. Mientras tanto los sectores más concentrados del poder económico le quitaron su apoyo y comienzan a ver como inevitable una aguda reconfiguración del modelo de acumulación y desarrollo económico vigente hasta entonces. La «clase media» y aún otros sectores sociales empiezan a respirar aliviados: alguien los atiende desde dentro de los cuarteles.

Este cuadro de situación no tardó en generar respuestas desde la sociedad civil. En Octubre de 1973, no sin discusión, las iglesias protestantes vinculadas al Consejo Mundial de Iglesias (CMI) crean la Comisión Argentina para los Refugiados (CAREF) con el propósito de canalizar la ayuda internacional a los exiliados chilenos que se

veían forzados a salir de su país asolados por la dictadura de Augusto Pinochet Ugarte.<sup>16</sup> No es exagerado decir que esta experiencia es el primer ensayo orgánico y sistemático de ejercicio de la defensa y la promoción de los derechos humanos por las iglesias ecuménicas. De hecho muchos de sus fundadores luego lo serían de los organismos de derechos humanos surgidos ante el advenimiento de la dictadura en la Argentina. En 1974, en ocasión de un encuentro celebrado en Medellín, Colombia, se reorganiza el trabajo continental del Servicio Paz y Justicia en América Latina (SerPaJ) siendo designado Coordinador General el arquitecto argentino Adolfo Pérez Esquivel, dando origen a la filial local en nuestro país.<sup>17</sup> De alguna manera, puede afirmarse que ahí nace el movimiento de defensa de los Derechos Humanos que desde el seno de la sociedad civil daría impulso a la resistencia al régimen militar instalado durante 1976-83 en nuestro país. A fines de 1974 el SerPaJ, junto a otras organizaciones tales como Acción Popular Ecuménica (APE) integrante de ISAL y coordinada entonces por el Pastor metodista José De Luca; la ‘Fraternidad de Reconciliación’ que orientaba el Obispo, también metodista, Carlos T. Gattinoni y el Movimiento Argentino de Cristianos por la Liberación (MACLi) cuyo referente era el ex sacerdote Jorge C. Pascale constituyen la Coordinadora de Entidades y Organizaciones Cristianas (CEOC). Tomaba como modelo organizacional el Comité de Cooperación para la Paz chileno y sería matriz generadora de organismos como la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos (APDH) y el MEDH.<sup>18</sup> La CEOC prolongaría su existencia hasta las vísperas del golpe de Marzo de 1976.

En Diciembre de 1975 se constituye la antes mencionada APDH.<sup>19</sup> Fue un tiempo de definiciones para las iglesias. A fines de Diciembre obispos y presidentes de diversas **confesiones publican una Carta denominada *Pastoral Ecuménica*** con un pronunciamiento sobre la situación.<sup>20</sup> Sin duda que su preocupación pastoral principal estuvo centrada en responder a la situación de extrema violencia desatada entonces y en acompañar a las víctimas. También comienzan a expresarse más profundamente polarizaciones políticas en su interior. Lo que particularmente se hace evidente en el seno de la mayoritaria Iglesia Católico-Romana y que tendrá significado al momento de constituirse el MEDH. Efectivamente, ya a finales de aquél año diversos sectores internos venían reclamando un fortalecimiento de la Comisión Episcopal de Justicia y Paz.<sup>21</sup> El CMI, por su parte, en Noviembre-Diciembre de ese año celebra en Nairobi,

---

<sup>16</sup> Walter Techera Marset *Entre la resistencia y la sumisión. El discurso de las Iglesias Protestantes frente a la Realidad Socio-Política Argentina (1955-1982)*, Buenos Aires, ISEDET, 1995 (Tesis inédita), pp. 223-242.

<sup>17</sup> Raúl Veiga *Las organizaciones de Derechos Humanos*, Buenos Aires, CEAL, 1985, p. 124 s.

<sup>18</sup> Pablo R. Andiñach y Daniel A. Bruno *Iglesias Evangélicas y Derechos Humanos en la Argentina (1976-1998)*, Buenos Aires, Ediciones La Aurora, 2001, p. 31

<sup>19</sup> R. Veiga *Op. cit.*, p. 111.

<sup>20</sup> W. Techera Marset *Op. cit.*, pp. 221-223.



Africa, su Vª Asamblea. En Argentina como miembros plenos integraban el CMI: la Iglesia Evangélica del Río de la Plata y la Iglesia Evangélica Metodista Argentina. Sus miembros asociadas eran: la Iglesia de los Discípulos de Cristo y la Iglesia Evangélica Luterana Unida. Entre las declaraciones públicas efectuadas en dicho evento se destaca la referida a los «Derechos Humanos en América Latina». Dicha resolución denuncia los atropellos cometidos por los gobiernos del continente y constata «la multiplicación sistemática de violaciones a los derechos del hombre ... motivada ... por razones políticas.»<sup>22</sup> Al respecto, no dejan de señalarse la tortura y diversas violaciones de los derechos a la vida, al trabajo, a la cultura, entre otros. Sus recomendaciones exhortan a las iglesias en América Latina a:

«educar y concientizar a sus miembros para que comprendan su responsabilidad, como comunidad de fe en Cristo con respecto a la Declaración Universal de Derechos Humanos. Esto debe conducir a que las iglesias y sus miembros implementen programas concretos en defensa de los derechos humanos; crear comisiones ecuménicas de las iglesias para promover el respeto por los derechos humanos en sus países, comenzando con las iglesias miembros del CMI.»<sup>23</sup>

Dicha recomendación tendría un eco casi inmediato en nuestro país a comienzos de 1976.

#### a) Fundación del MEDH

La negativa de las autoridades de la Conferencia Episcopal Argentina (CEA) ante las demandas mencionadas decidió a sus impulsores a comenzar a formar lo que luego sería el MEDH sobre la base de las iglesias miembro del CMI y de la Federación Argentina de Iglesias Evangélicas (FAIE), más aquellos sacerdotes u obispos o grupos católico-romanos que estuvieran dispuestos a incorporarse. En Febrero de 1976 las entidades agrupadas en la CEOC hacen público un llamado titulado *Compromiso cristiano: ¿testimonio o silencio?* En el, además de dar cuenta del reciente asesinato de dos sacerdotes comprometidos en la lucha contra las situaciones de injusticia y la opción por los pobres y reivindicar sus vidas, hacen una descarnada exposición de los niveles

<sup>21</sup>Cfr. Adolfo Pérez Esquivel, testimonio personal en P. Andiñach y D. Bruno *Op. cit.*, 138 s.

<sup>22</sup>Arturo Blatezky «Nairobi 1975-»Encuentro en un desencuentro» (Primera parte), *Revista Parroquial* Año 81, N° 3 (Marzo 1976), p. 27.

<sup>23</sup>WCC Fifth Assembly, «Section V: Structures of injustice and struggles for liberation», en Paton, David M. (Ed.) *Breaking barriers. Nairobi 1975. The Official Report of the Fifth Assembly of the World Council of Churches. Nairobi, 23 November-10 December, 1975*, London-Grand Rapids-Geneva, SPCK-Wm. B. Eerdmans-WCC, 1976, p. 178 s.-traducción del autor de esta tesis.

generalizados de violencia e impunidad a los que se estaba llegando. En el documento apelan a poner en movimiento el compromiso de los cristianos en pos de un testimonio profético conjunto. La iniciativa concreta es la convocatoria «a una Asamblea Ecu­ménica para intercambiar ideas e iniciativas que nos permitan elaborar un plan de acción.»<sup>24</sup> Considerando la urgencia de dicha propuesta, sostienen los convocantes, la Coordinadora de Entidades y Organizaciones Cristianas asume la tarea de ser portavoz y garante de la concreción de la misma hasta que se efectivice el encuentro. Se invita, finalmente, a una primera reunión para el viernes 27 de Febrero en la Parroquia de la Santa Cruz de Capital Federal. Firmaban la convocatoria Jorge Pascale, Guillermo Frugoni Rey y Eduardo Pimentel. Ese día se reúnen alrededor de un centenar de personas. Eran laicos, sacerdotes, religiosas y religiosos, pastores, dirigentes eclesiales evangélicos y algunos obispos. Pertenecían a iglesias y comunidades de diversas confesiones cristianas. La reflexión efectuada en común ante la situación de violencia política los lleva a manifestar:

«la necesidad de constituir algún tipo de cauce a los anhelos de justicia que, desde el mismo seno de las comunidades creyentes, brotan como imperativo inexcusable para contribuir con nuestro aporte, junto al de tantos hombres y mujeres patriotas, ... [y la coincidencia en] canalizar nuestra solidaridad con todos los seres humanos que de una u otra forma fueron vejados en su condición de persona, manifestando nuestro deseo de colocarnos siempre al lado de los que están sufriendo.»<sup>25</sup>

Con ello quienes comenzaban este camino fundacional entendían interpretar a la mayoría de sus hermanos de fe, estar centrados en las líneas pastorales de sus iglesias y tener íntimas raíces en el mensaje del Evangelio. Por eso decidieron constituirse en «núcleo de un: «Movimiento Ecu­ménico por los Derechos Humanos» MEDH»<sup>26</sup> y llamar en el plazo más breve posible a una nueva reunión con carácter de Asamblea General.

La primera Asamblea General del MEDH se reunió unas semanas más tarde, el 19 de Marzo, en la 1ª Iglesia Metodista también de Capital Federal. Allí concurrió un número mayor de asistentes quienes se abocaron a la discusión de las motivaciones constituyentes del organismo y esbozaron cursos de acción concretos para materializarlas. En esa dirección se procedió a designar una «Junta Coordinadora Provisoria» encargada de diseñar una estructura organizacional y de elaborar un *Documento Base* fundacional.<sup>27</sup> Dicha instancia, además, se organizó en comisiones de

---

<sup>24</sup>Arturo Blatezky (comp.) *Documentos fundamentales y declaraciones públicas del Movimiento Ecu­ménico por los Derechos Humanos 1976-2002*. Buenos Aires, Ediciones del Movimiento Ecu­ménico por los Derechos Humanos, 2002, pp. 13-14.

<sup>25</sup> Cfr. *Documento Base* en A. Blatezky, *Op. cit.*, p.16 s.

<sup>26</sup> *Ibid.*, loc. cit

<sup>27</sup> *Ibid.*, loc. cit

trabajo: Organización; Vigencia; Finanzas; Prensa y Difusión. Fueron designados, entre otros, Jorge Correa como Secretario General; el Pastor José De Luca como Secretario de Organización y Jorge Pascale en Relaciones Institucionales.<sup>28</sup> El naciente MEDH emitió su primera Declaración pública *No oprimas a tu hermano (Lev 25,14) ¿Silencio, complicidad o compromiso cristiano?* La misma expresa las inquietudes de sus fundadores ante la situación de violencia que traían, decían, «muertes, desapariciones, torturas y demás desmanes ...». Manifestaban su profunda preocupación por el hecho que las convicciones e ideas políticas pretendieran imponerse por unos medios a los que caracterizaban como «deshumanizantes». La represión de tales acciones, por otra parte, conducía a «formas ultrajantes de allanamientos»; numerosas privaciones de la libertad en condiciones casi siempre denigrantes, sin cargos formulados y sin prueba alguna y lo que consideraban las causas de todo ello: «la injusticia económica, social y política, que sumó en la pobreza, ignorancia y degradación a sectores crecientes de la población.» Ante tal realidad convocaban a unirse a un organismo al que definían como «un Movimiento más que una organización... [con] un mínimo de ella para hacerlo efectivo en la sociedad» y que sería ecuménico pues, afirmaban, abrazaría «a todos los que se reclaman de Cristo, cualquiera sea la Iglesia o grupo al que pertenezcan.»<sup>29</sup>

### Los primeros años de la Dictadura militar: 1976-1978

El 24 de Marzo de 1976 las Fuerzas Armadas toman el poder, derrocan a Isabel Perón y la arrestan. La Junta Militar de Comandantes que asume es encabezada por el general Jorge R. Videla como Presidente, ejercida hasta Marzo de 1981 quien retiene la Comandancia en Jefe del Ejército hasta 1978. Durante los cinco años en que Videla ocupa el gobierno es acompañado por el estanciero José Alfredo Martínez de Hoz en el Ministerio de Economía.<sup>30</sup>

<sup>27</sup> *Ibid.*, loc. cit

<sup>28</sup> Cfr. *Informedh* N° 1 (Agosto de 1976), p. 7.

<sup>29</sup> A. Blatezky, *Op. cit.*, p. 15 s.

<sup>30</sup> Para la actuación y discurso de las iglesias protestantes durante el régimen militar remitimos a W. Techera Marset, *Op. cit.*, pp. 244-339 y 340-406. Para el caso de la Iglesia Católica-Romana a Marcela Bosch *Del Dios sacrificador de la Doctrina de la Seguridad Nacional al Dios de la vida*, Buenos Aires, ISEDET, 1992 (Tesis inédita), Rubén Dri *Teología y Dominación*, Buenos Aires, Roblanco S.R.L., 1987 y Emilio Fermín Mignone *Iglesia y dictadura. El papel de la Iglesia a la luz de sus relaciones con el régimen militar*, Buenos Aires, Ediciones del Pensamiento Nacional, 1986. Cfr. asimismo las observaciones de José Míguez Bonino, «Los Derechos Humanos, ¿de quiénes?», en Hugo Assmann (Ed.) *Carter y la lógica del imperialismo Vol. II*, San José, ED.U.C.A. (Editorial Universitaria Centro Americana), 1978, p. 335 y su balance «Presencia y ausencia protestante en la Argentina del proceso militar 1976-1983», *Cristianismo y Sociedad* 1ª Entrega Año XXIII Tercera Época N° 83 (1985), pp.81-86.

Las principales políticas que llevó adelante el gobierno militar en el trienio 1976-1978 (cuando ocurre la mayor cantidad de desapariciones de toda la Dictadura) giraron, en primer lugar, en torno a lo que el historiador Tulio Halperin Donghi describe como:

«[Una] despiadada campaña destinada a terminar, más aún que los movimientos clandestinos [se refiere a las organizaciones armadas]... con la alarmante simpatía que por ellos había aflorado en tantos sectores impensados. Para lograrlo se creía necesario distribuir castigos inolvidables, en un indiscriminado exterminio de activistas y simpatizantes que golpeaba con particular dureza a las generaciones jóvenes.»<sup>31</sup>

Efectivamente, sus blancos favoritos eran mayoritariamente jóvenes de entre 15 y 35 años. Los detenidos-desaparecidos y asesinados pertenecían principalmente a organizaciones sociales (educadores populares, agentes de salud pública), gremiales (trabajadores y activistas de comisiones internas fabriles, p. ej.), eclesiales (hubo entre ellos obispos, sacerdotes, religiosas, pastores, laicos y laicas, etc.) o eran militantes políticos o de las organizaciones de derechos humanos, personalidades de la cultura (intelectuales, docentes), y abogados comprometidos en la defensa de presos políticos. También hubo quienes por relaciones de trabajo, amistad, parentesco u ocasionales o por figurar su nombre (incluso en el caso de homonimia) en la agenda de otra persona o haberle sido arrancado mediante tortura, corrieron la misma suerte. Sólo en una proporción menor eran miembros de las organizaciones armadas insurgentes, las que al momento del golpe de Estado además de hallarse derrotadas en términos políticos, según las propias fuentes militares ya se encontraban seriamente afectadas en su capacidad operativa y considerablemente aisladas de la opinión mayoritaria de la población. Pese a ello el accionar represivo lejos estuvo de detenerse, más aún se incrementó exponencialmente.

Inspirado por la llamada Doctrina de la Seguridad Nacional, versión «panamericana» de ideología totalitaria, el régimen se propuso conscientemente dismantlar toda forma de organización colectiva y asociativismo popular existentes en el seno de la sociedad civil y sus expresiones de pensamiento y de lucha, desde aquellas que reclamaban por reivindicaciones puntuales hasta las que se postulaban con el objetivo de un cambio global de la sociedad. El número de desapariciones oficialmente registrado hasta la fecha asciende a alrededor de diez mil, pero las organizaciones de derechos humanos sostienen un cálculo diferente que triplica esa cifra basado en sus propios archivos y en la proporción comprobada de dos casos no

---

<sup>31</sup>T. Halperin Donghi, *Op. cit.*, p. 670 s.

denunciados por cada uno cuya denuncia sí se efectúa ante organismos públicos. Al respecto cabe consignar que entre el 6 y el 20 de Setiembre de 1979 una misión de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), organismo integrante de la Organización de Estados Americanos (OEA), visita nuestro país.<sup>32</sup> En Abril del siguiente año emite un informe lapidario sobre la situación de los derechos humanos en él.<sup>33</sup>

Todo aquello, por otra parte, tenía una relación directa y lógicamente necesaria con las transformaciones que se pretendía realizar en la economía. Decididamente ortodoxo del recetario liberal, desde mediados de 1977 el equipo económico encabezado por Martínez de Hoz llevó adelante su gestión apelando a un conjunto de medidas de fondo que modificaron radicalmente las reglas de juego, heredadas de la versión criolla del Estado benefactor gestado durante los años del peronismo, en materia financiera, monetario-cambiaria y productiva. La tasa de interés fue liberada, haciendo permanente una medida ya adoptada en el «Rodrigazo» de 1975, lo que llevó a su incremento constante y, consecuentemente, a un salto inflacionario. Se incrementó explosivamente el número de entidades financieras y bancarias y se diversificó la oferta de títulos y valores en el mercado. En diciembre de 1978 se implementó una ‘pauta cambiaria’, conocida popularmente como «la tablita» que establecía un mecanismo tendiente a disminuir la inflación, por el cual se devaluaba mensualmente el peso. Al subsistir el proceso inflacionario condujo por el contrario a una sobrevaluación de la moneda nacional situándola en una paridad alta frente al dólar. Esta situación coincidió con un constante ingreso de crédito externo que por otra parte era fácil de tomar y sin riesgos pues el Estado garantizaba un valor estable al momento de recompra. Este cuadro se incrementa en 1979 al subir el precio mundial del petróleo y necesitar los bancos internacionales reciclar sus ganancias en dólares. Ahí reside el origen del endeudamiento externo de los países latinoamericanos. La producción industrial local menos concentrada se vio afectada, dando lugar a numerosos cierres de plantas, por la baja selectiva de los aranceles o, en muchos casos, la pérdida de los regímenes de promoción, el encarecimiento de los créditos, y la competencia de productos importados a precios ínfimos que ingresaban estimulados por la sobrevaluación del peso. La producción industrial de conjunto cayó entre 1976 y 1981 un 20%. Todo ello condujo a un desplazamiento del centro de gravedad y de dinamismo en la economía, de la producción a la especulación financiera o el sector de servicios donde se alcanzaban los mayores beneficios; de las industrias más pequeñas y menos concentradas a un puñado de grandes grupos locales y transnacionales.<sup>34</sup> La sociedad sufrió, en más de un sentido,

---

<sup>32</sup> L. A. Romero, *Op. cit.*, pp. 207-242 y T. Halperin Donghi, *Op. cit.*, pp. 670-674.

<sup>33</sup> OEA-CIDH *Informe sobre la situación de los Derechos Humanos en Argentina*, Washington D. C., Secretaría General de la OEA, 1980.

<sup>34</sup> L. A. Romero, *Ibid.*, loc. cit.

cambios profundos y radicales.<sup>35</sup> Un ajuste de cuentas con el pasado-es decir, con un modelo económico de acumulación y crecimiento de perfil industrial, volcado al mercado interno, basado en la sustitución de importaciones y las barreras arancelarias aplicadas a las mismas, el pleno empleo, la producción en masa, la demanda y el consumo masivo y el pacto social que tendía a una distribución equitativa de los bienes producidos entre la población y que, por otra parte, con la mediación estatal garantizaba un reparto equilibrado de la renta para trabajadores y empresarios y frente a una situación de semi-insurrección en el movimiento obrero y social popular desde mediados de los sesenta-como el que pretendían civiles y uniformados en la conducción del régimen militar requería de un enorme ejercicio del control de la sociedad en su conjunto desde el poder coercitivo del Estado por medio del terror y la instalación de un discurso que lo sostenga: represión clandestina «anónima» e impune y un orden público basado en una juridicidad autocrática y clausurante de cualquier voz o práctica diferente fueron sus herramientas principales. Asimismo, al compartimentar por necesidades políticas los espacios relativos a cada fuerza armada y suprimir toda forma de control sobre quienes ejercían la administración mediante unos poderes carentes de definiciones precisas, tal orden llevaba a que no sólo se pudieran ver complejamente satisfechos los proyectos político-ideológicos sino también las desviaciones morales que perseguían un provecho económico particular. La corrupción en todos los niveles y áreas fue una constante del régimen militar. La violenta y autoritaria instalación de un único emisor discursivo señalando a un enemigo de contornos difusos (podía ser cualquiera), merecedor del exterminio y sin derecho siquiera a la existencia o aún a la palabra, que se decía amenazaba el mismísimo «ser» de la Nación se sumó al cierre de todo espacio de pertenencia o construcción identitaria y organizativa grupal o colectiva en el seno de la sociedad civil. Así cada habitante individual, en soledad e indefenso, quedaba inmovilizado por el miedo frente a ese Estado. Dice Luis Alberto Romero: «La mayoría aceptó el discurso estatal, justificó lo poco que no podía ignorar ... con el argumento del «por algo será», o se refugió en la deliberada ignorancia de lo que sucedía a la vista de todos.»<sup>36</sup> Hubo, de hecho, una verdadera internalización naturalizadora de conductas de vigilancia y desconfianza en el vecino, de auto-represión, etc. Las dinámicas de competencia y especulación despiadada que potenciaba la gestión económica de esos años sumaban al imaginario individualista y paranoico que se estaba construyendo, reforzando el comportamiento pasivo y silente de la sociedad.

No obstante, aparecían pequeños espacios de resistencia y compromiso en defensa y ayuda de las víctimas del terror estatal. En este contexto, termina de conformarse el Movimiento de Derechos Humanos. Surgen entonces las organizaciones que agrupan a los/as afectados/as directos de la represión. Así, hacia la primavera de 1976, en

---

<sup>35</sup> Id., *Ibid.*, loc. cit.

<sup>36</sup> Id., *Ibid.*, p. 211.

Septiembre, se conforma el núcleo que daría origen a «Familiares de Desaparecidos y Detenidos por razones políticas». Más tarde, el 30 de Abril de 1977 realizan su primera ronda las Madres de Plaza de Mayo. Y es en Octubre de ese mismo año que comienzan a trabajar por la recuperación de sus nietos secuestrados con sus padres o nacidos en el cautiverio clandestino de sus madres embarazadas y apropiados por los represores las Abuelas de Plaza de Mayo.<sup>37</sup>

Al año siguiente, a mediados de 1978, se realiza en nuestro país el Campeonato Mundial de Fútbol. La Dictadura se lanzó a aprovechar políticamente el acontecimiento procurando, sin mayor éxito, ganar la adhesión expresa y activa a su proyecto por parte de la población. A fines del mismo año, asentados en el estímulo al clásico chauvinismo nacionalista, los sectores militares más duros de ambos lados de la cordillera se embarcan en una vía de resolución armada del secular conflicto limítrofe que la Argentina mantenía con Chile por el Canal de Beagle. La oposición de amplios sectores, incluso del liderazgo de las iglesias protestantes de la región, y una intervención a último momento de altos dignatarios del Vaticano, el propio Papa Juan Pablo II ofreció mediar, logró evitar una guerra irresponsable.<sup>38</sup> No sería el único intento, como veremos.

### a) El MEDH hasta su organización definitiva

El 14 de Mayo de 1976, continuando el proceso fundacional del MEDH, se efectúa otra Asamblea. En esa oportunidad las resoluciones son de carácter organizativo. Pueden mencionarse las siguientes: creación de una filial regional que abarque Capital Federal y el Gran Buenos Aires y de otras filiales regionales a futuro; conformación de una «Junta Nacional» con representantes de las diversas regionales, creación de un «Consejo Presidencial» al que se integrasen las conducciones eclesiales y de un «Cuerpo Ejecutivo Nacional» de las regionales representadas por las iglesias miembro, a lo que se sumaban comisiones locales en diversos puntos del país. También se dispuso el establecimiento de gestiones para la incorporación del MEDH como organismo ecuménico específico de la Conferencia Episcopal Argentina (CEA), al CMI y a diversas organizaciones internacionales de la Iglesia Católica-Romana.<sup>39</sup>

---

<sup>37</sup> R. Veiga, Op. cit., pp. 26 s.; 62 y 74 s. El 20 de Diciembre de 1937 se había constituido la Liga Argentina por los Derechos del Hombre (LADH) y el 14 de Marzo de 1980, como resultado de una escisión en la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos, el Centro de Estudios Legales y Sociales (CELS). En 1982 se funda el Movimiento Judío por los Derechos Humanos (MJDH) que agrupaba a miembros de la colectividad judía encabezados entonces por el Rabino Dr. Marshall T. Meyer. En 1984 se constituye la Asociación de Ex detenidos desaparecidos (AEDD).

<sup>38</sup> W. Techera Marset, Op. cit., pp. 318-320

<sup>39</sup> *Cfr.* Documento Base en A. Blatezky, Op. cit., p. 17 s

En cumplimiento de esta última resolución los fundadores del MEDH hicieron un largo recorrido entrevistando, enviando correspondencia y requiriendo adhesiones en diversas Diócesis de la Iglesia Católico-Romana, entre ellas Morón, Avellaneda, San Isidro, Azul, Ciudad de Buenos Aires, Quilmes (recientemente creada a partir de la división de Avellaneda), etc.. También fueron contactadas y visitadas, entre otras autoridades de iglesias ecuménicas, el Obispo de la Diócesis de la Iglesia Anglicana, Dr. Ricardo Cutts, y la Junta Directiva de la Iglesia Evangélica del Río de la Plata que presidía el Pastor Peter Lienenkämper. Meses más tarde, finalizando 1976, enviaba su adhesión el Superintendente de la Región Cuyo de la Iglesia Metodista, el Pastor Federico Pagura.<sup>40</sup>

Sin embargo, la visita de mayor importancia por su significado para la configuración y carácter futuro del MEDH fue aquella realizada al entonces Presidente de la Comisión de Ecumenismo de la CEA, el Obispo de Avellaneda Antonio Quarracino. Allí, los referentes del MEDH y de otros organismos plantearon «la necesidad ética de una presencia cristiana en la defensa de los derechos humanos. [Que] debe ser ecuménica y ... requiere ser asumida formalmente por las Iglesias.» En primer término, «porque no tendría mucho futuro un movimiento de opinión cristiano sin el apoyo de las iglesias» y, en segundo lugar, «porque la presencia de los Obispos le daría a este movimiento la necesaria confianza y aseguraría ... oportuna orientación» a esta tarea.<sup>41</sup> Se planteaba «la necesidad de instrumentar un Organismo Ecuménico Episcopal que diera apoyo o sustento a una acción efectiva de los cristianos preocupados por la vida y la ventura de sus semejantes.»<sup>42</sup> Para encaminar este proyecto se buscaría interesar a las autoridades del episcopado, a través de cartas y entrevistas con la Mesa Ejecutiva de la Conferencia, en la persona de los Cardenales Raúl Francisco Primatesta y Juan Carlos Aramburu.<sup>43</sup> El objetivo era la conformación de un organismo específico que desde la solidaridad hiciera llegar ayuda a los afectados directos, las víctimas de las crecientes violaciones a los derechos humanos que se producían entonces y que pudiera resguardar el trabajo de laicos y clérigos en ese campo al estilo de la Vicaría de la Solidaridad del Arzobispado de Santiago de Chile. La respuesta a la iniciativa propuesta, a la larga, fue negativa.<sup>44</sup> No obstante ello, adhirieron al MEDH los Obispos de Neuquén, Jaime F. De Nevaes, quien lo hizo a título personal, y el recientemente designado Obispo de Quilmes, Jorge Novak, quien luego de sostener numerosas reuniones con referentes del MEDH, conduciría en Octubre a la integración formal de su recientemente constituida Diócesis.

---

<sup>40</sup> Cfr. *Informedh* N°s 1-3 (Agosto 1976-Enero 1977).

<sup>41</sup> *Informedh* N° 2 (Noviembre de 1976), p. 7.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>44</sup> Cfr. A. Pérez Esquivel y José N. de Luca, testimonios personales en P. Andinách y D. Bruno, *Op. cit.*, pp. 139 y 149 y R. Veiga *Op. cit.*, p. 102.



Por muchos años, ésta sería la única representación institucional de la Iglesia Católico-Romana en el organismo.<sup>45</sup>

El 9 de Julio de aquél año el MEDH efectúa la última de las Asambleas mediante las cuales se da sus principios orientadores y organizacionales. En esa reunión se aprueba definitiva y formalmente el denominado *Documento Base*.<sup>46</sup> En el mismo, enfocándose en la respuesta a la situación que atravesaba nuestro país, se afirmaban entre otras cosas lo siguiente: «su ...concreción exige que todos busquemos la justicia poniéndola al servicio de la paz, y la paz al servicio de la justicia. ¿No habrá llegado la hora de tensar todas las fuerzas cívicas y morales de la Nación para recuperar el Estado de Derecho...?» Y precisando las convicciones desde las cuales se encaminaba la labor del organismo se decía que era necesario:

«convocar a todos a trabajar, ... antes que sea demasiado tarde, ... [por] un porvenir ... de progreso, de libertad y de fraterna convivencia ... sin lo cual las inmensas riquezas materiales y espirituales creadas cotidianamente por las manos y las mentes de millones de hombres y mujeres de nuestra patria, nos serán arrebatadas para nosotros y para nuestros hijos.»

Finalmente, el MEDH extendía una invitación a: «*Orar* por la unidad y la pacificación. *Actuar* solidariamente con quienes sufran negación a sus derechos fundamentales. *Manifestar* proféticamente a favor de la defensa de los derechos humanos y en denunciar sus violaciones.»

A partir de Agosto la Comisión de Prensa del MEDH comienza a publicar periódicamente a mimeógrafo el *Boletín Informedh*. En él se incluían pronunciamientos eclesiales; documentos públicos e información sobre las tareas y actividades que asumía el organismo; noticias del ámbito político y eclesial nacional e internacional; cartas y otros textos escritos por presos políticos, sus familiares; etc.

Un evento también significativo en esos primeros tiempos fue la «Jornada Pastoral Ecueménica» realizada el 9 de Octubre. Se trató de un encuentro más amplio que una Asamblea. Tuvo espacios celebrativos, ponencias temáticas, trabajo en grupos y discusión en plenario. Participaron delegados y delegadas de Bahía Blanca, Rosario, Córdoba y Mendoza así como miembros de las iglesias que iban integrándose: Diócesis Católico-Romana de Quilmes; Evangélica Metodista Argentina; Reformadas en Argentina; de los Discípulos de Cristo; Evangélica del Río de la Plata; Asociación La

---

<sup>45</sup> Cfr. *Informedh* N° 2 (Noviembre de 1976), p. 14.

<sup>46</sup> Cfr. *Documento Base* en A. Blatezky, *Op. cit.*, p. 20 s. Cursivas en el original.

Iglesia De Dios y Evangélica Valdense del Río de la Plata (a través de su Presbiterio Norte Argentino). Fueron presentadas ponencias a cargo del Pastor Aldo Etchegoyen, el Padre Obispo Jorge Novak y el Arquitecto Adolfo Pérez Esquivel. Se recibieron diversos informes y se designó un Consejo de Presidencia Provisional integrado por los Obispos Novak y Gattinoni y el Pastor Etchegoyen (metodista, Superintendente de la Región Metropolitana de su iglesia).<sup>47</sup>

El 22 de Diciembre el MEDH organiza en la Catedral de Quilmes una primera celebración litúrgica ecuménica con el lema «Vivamos esta Navidad en paz y sin temor». Presidieron la jornada el Obispo diocesano Jorge Novak y el Obispo Dr. Carlos Gattinoni quienes tuvieron a su cargo sendas homilias.<sup>48</sup> Allí fue difundida por primera vez la denominada «*Oración oficial del MEDH*». Unos meses después, el 2 de Abril de 1977 realiza una segunda celebración con ocasión de la Pascua esta vez en la Catedral de Morón, que presiden el Obispo local Miguel Raspanti y el Pastor Roberto Ríos, a la sazón Rector de la Facultad de Teología del Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET). Como en la ocasión anterior ambos tuvieron a cargo las homilias. El lema en esta oportunidad fue: «Cristo Resucitado, Señor de la Vida, danos la paz».<sup>49</sup>

1977 fue un año particularmente duro para el MEDH. El 1º de Enero de ese año desaparece el dirigente del CMI, teólogo, profesor de filosofía y ex Rector de la Universidad de San Luis Dr. Mauricio A. López, miembro de la Iglesia de los Hermanos Libres, quien estaba vinculado a la Regional Mendoza del organismo organizada en torno a la Comisión Ecuménica Popular de Cuyo y había sido recientemente designado docente en el ISEDET. Se sumaría el 7 de Mayo la del obrero y laico metodista Oscar Alajarín, miembro de la Delegación Zonal de Lanús Oeste del MEDH, y el 8 de Diciembre la de la religiosa francesa de las Misiones Extranjeras Sor Alice Domon, miembro y activa militante desde los momentos fundacionales. También en Enero de ese año, luego de al menos dos allanamientos en su hogar en Valentín Alsina, parte al exilio junto a su familia uno de los fundadores del MEDH, el Pastor De Luca. A estos hechos deben agregarse los diversos atentados sufridos por algunas de las iglesias miembro del MEDH como, p. ej. la Iglesia Metodista de Mendoza.<sup>50</sup>

---

<sup>47</sup> Cfr. *Informedh* N° 2 (Noviembre de 1976), pp. 3-6.

<sup>48</sup> Cfr. *Informedh* N° 3 (Diciembre de 1976-Enero de 1977), pp. 2-3; 6-8.

<sup>49</sup> Cfr. *Informedh* N° 4 (Mayo-Junio de 1977), pp. 8-20.

<sup>50</sup> Emilio F. Mignone *Iglesia y dictadura. El papel de la Iglesia a la luz de sus relaciones con el régimen militar*, Buenos Aires, Ediciones del Pensamiento Nacional, 1986, pp. 237 y 240 y P. Andiañach y D. Bruno *Op. cit.*, pp 37 y 149.

## b) Configuración institucional del MEDH

En Julio de 1978 el MEDH hace suyo, como definición de sus bases teológicas ecuménicas, un documento denominado «*Nuestros fundamentos teológicos*»<sup>51</sup> producto de una elaboración conjunta de la Vicaría de la Solidaridad de Chile y la Coordinadora Ecuménica de Servicios de Brasil. Sin duda un hecho saliente en el recorrido del MEDH ocurre el 22 de Diciembre de ese año.<sup>52</sup> Allí las iglesias que lo componían (a las que se suma en esa oportunidad la Iglesia Evangélica Luterana Unida como Observadora) toman la decisión de asumir formalmente el trabajo que el organismo llevaba a cabo constituyéndose miembros de una entidad ecuménica de servicio organizada bajo la forma legal de Asociación Civil sin fines de lucro con sus respectivos Estatutos y Declaración de Principios y enviando delegados mandatados a su Junta Pastoral Nacional. En esa ocasión son elegidos por primera vez sus tres Co-Presidentes: Obispo Jorge Novak de Quilmes, católico-romano, Obispo Federico Pagura, metodista y Pastor Juan Luis Van Der Velde, reformado.

Desde Noviembre de 1979, la publicación periódica del MEDH aparece algunas veces con un nombre ligeramente modificado, pasa a denominarse «*Suplemento-Informedh*», cambia de formato y dimensiones reduciéndose a una o algunas pocas hojas.

## Una nueva etapa en la Dictadura: 1980-1983

Hacia 1980 puede decirse que concluye la etapa más firme del régimen.<sup>53</sup> Los uniformados comienzan cautelosamente a discutir el camino a una apertura política manteniendo sin cambios el esquema de gestión en lo económico. A principios de ese año comienza a agudizarse la crisis económico-financiera. El sistema bancario entra en caída libre a raíz de la quiebra que, en Marzo, decreta el Banco Central para el banco de capital privado más importante y otros tres de similar poder, cabeceras por su parte de sendos grupos empresarios. Se producen corridas y fuga masiva de divisas, ante lo que el gobierno asume los pasivos de esas entidades. El gobierno se ve en la necesidad de endeudarse para cumplir con sus obligaciones. En Septiembre, Videla impone dificultosamente en la Junta de Comandantes como futuro Presidente a quien hacía dos años lo había sucedido en la Jefatura del Ejército, el Gral. Roberto M. Viola.

---

<sup>51</sup> A. Blatezky *Op. cit.*, pp. 46-49.

<sup>52</sup> Peter Lienenkämper, «¿Qué hay de nuevo en la IERP?», *Revista Parroquial* Año 84 N° 3 (marzo 1979), p. 28. Ver tb. Redacción, «¿Qué es el Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos?» en *Revista Parroquial* Año 88 N° 7 (julio 1983), p. 142.

<sup>53</sup> L. A. Romero *Ibid.*, pp. 216 y 229

Largos meses más tarde, en Marzo de 1981, llega al gobierno y cambia la conducción del Ministerio de Economía y la orientación del mismo. Sin embargo, sólo consiguió agravar aún más la situación. Se devalúa violentamente el peso mientras que la inflación se dispara. El Estado toma a su cargo parte de la deuda contraída en dólares por los empresarios locales que se vieron perjudicados. Viola intenta apoyarse en ellos y en políticos afines al régimen.

### a) El MEDH organizado

La segunda Asamblea General del MEDH se realizaría recién el 11 de Septiembre de 1981. Las preocupaciones que manifestaban las iglesias miembro en la *Declaración* emitida entonces giraban en torno a la problemática de la paz mundial amenazada por la carrera armamentista desatada entonces por las grandes potencias, particularmente Estados Unidos, y por situaciones regionales como el conflicto árabe-israelí y el problema palestino o las cuestiones limítrofes pendientes de solución con Chile.<sup>54</sup> Sostenían los autores del pronunciamiento:

«... la paz mundial se ve afectada por la injusticia, la explotación ... entre países como entre sectores de un mismo país. La guerra y la represión son intentos de mantener esta situación, para beneficio de pocos en desmedro de los muchos ... parte importante de [esto] ... es la negación institucionalizada de toda expresión de la voluntad popular, ... en América Latina, causante a su vez de la reacción del pueblo en diferentes formas.»<sup>55</sup>

En relación con esa situación, de la que eran parte los hechos que vivía nuestro país, se decía que lo preocupante era el «sistema mismo construido sobre las ... violaciones [de derechos humanos fundamentales].» Éstas, se afirmaba, permitieron

«levantar una estructura económica que es ... motivo de desocupación en índices inéditos ... provocando ... un deterioro tal en los ingresos de la gran mayoría del pueblo, que debemos constatar en ella la presencia creciente del hambre y la miseria generalizadas, cosas casi desconocidas en nuestra historia reciente, y factores de un ... aumento en la delincuencia menor.»

También se señalaban problemas en el campo de la salud y la educación de la población más pobre.<sup>56</sup>

---

<sup>54</sup> A. Blatezky *Op. cit.*, pp. 66-69

<sup>55</sup> *Ibíd.*, p. 67.

<sup>56</sup> *Ibíd.*, p. 68.

Finalmente se afirma un compromiso con la convicción de que los derechos humanos a nivel nacional e internacional implican y presuponen «la vigencia de un orden social justo»; «la restitución de una democracia plena» en el país y toda Latinoamérica y «una paz verdadera ...» donde sea posible «una convivencia creadora y solidaria» para la cual se consideraba imprescindible, por parte del gobierno, un esclarecimiento acerca de la situación y el paradero de los detenidos-desaparecidos y su reparación con vida, lo que haría viable una «reconciliación social verdadera.»<sup>57</sup>

### **1982: Malvinas y el principio del fin de la Dictadura**

Cuestionado internamente por las otras armas, en circunstancias de encontrarse enfermo, Viola es depuesto en Noviembre de 1981 y lo sustituye quien ocupaba entonces la Comandancia en Jefe del Ejército, el General Leopoldo F. Galtieri. Éste, apoyado por la Marina a cambio de la promesa de recuperar las Islas Malvinas-en manos inglesas desde 1833-, se presentaba como el continuador de los impulsos originales del gobierno militar. La gestión de la economía le fue encomendada a un equipo que en lo esencial era el mismo de la época de Martínez de Hoz y estaba encabezado por el economista Roberto Alemann vinculado a los sectores más concentrados del mundo de las finanzas. Las adversidades en ese campo no disminuyeron. El cuadro de crisis recesiva se agudizó, el salario real caía, la desocupación se incrementaba y con todo ello las movilizaciones y protestas de sectores sindicales y empresariales que tuvieron su punto culminante en la huelga y marcha a Plaza de Mayo convocadas, por primera vez desde 1975, por la CGT-reorganizada a fines de 1980 por los grupos que se identificaban como «combativos»-para el 30 de Marzo de 1982. La movilización fue duramente reprimida. Un muerto en Mendoza y dos mil detenidos en Buenos Aires fue el saldo. Ya en Febrero, el secuestro y posterior aparición del cadáver de una militante obrera del Partido Socialista de los Trabajadores (PST, conocido luego como Movimiento Al Socialismo, MAS), Ana María Martínez, había generado una inusual cobertura en la primera plana de los medios locales produciendo generalizada indignación aún en el extranjero.<sup>58</sup> En ese contexto, lo que decidió a Galtieri a lanzar la invasión fue la perspectiva de que una recuperación exitosa de las islas del Atlántico Sur mediante un veloz golpe de mano habilitara el apoyo unánime de la sociedad al régimen y cerrara la brecha de las disensiones internas entre los uniformados.

Las islas fueron tomadas, tras superar la escasa resistencia de una débil guarnición inglesa, por las Fuerzas Armadas el 2 de Abril de 1982. Inmediatamente de conocido, el hecho concitó un amplio apoyo en la población.<sup>59</sup> Sin embargo, en sus planes el gobierno

---

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 68 s.

<sup>58</sup> R. Veiga, *Op. cit.*, p. 46.

nunca tuvo en consideración la hipótesis de una guerra. Gran Bretaña no aceptó el hecho consumado y alistó a su flota naval enviándola hacia el archipiélago en disputa con el objetivo de reconquistar las islas. Al principio, Estados Unidos-al fin de cuentas aliado tanto de los ingleses cuanto de Argentina-favoreció una salida negociada al conflicto pero, ante la forzosa intransigencia militar de parte de Argentina-que condenaba al fracaso las tentativas diplomáticas de negociar el fin de la presencia británica-, cambió su posición y pasó a apoyar a Gran Bretaña. Presionado por el sentimiento patriótico que había despertado en la sociedad, apoyado más declarativa que tangiblemente por los demás países latinoamericanos y crecientemente aislado en lo diplomático el gobierno de la Dictadura se lanzó a buscar apoyos inconcebibles en los países del Tercer Mundo y en los gobiernos comunistas de Cuba (Fidel Castro llegó a organizar una importante recepción en La Habana para el Canciller argentino Nicanor Costa Méndez) y la Unión Soviética, que le profesaba una fría simpatía al régimen con el que desde hacía tiempo eludía el bloqueo de granos estadounidense comerciando a buen precio el trigo.

Finalmente, el 14 de Junio de 1982, tras haber vencido la resistencia de los pilotos de la Fuerza Aérea argentina-a la sazón la única que le infligió daños de consideración a las fuerzas británicas-la flota inglesa lanzó el ataque final provocando, luego de combatir breve pero intensamente, una rápida desbandada y la rendición incondicional de la guarnición argentina. Un día después, ciudadanos saturados, mediante comunicados emitidos por los medios de comunicación, y absolutamente convencidos de una falsa expectativa de victoria fueron violentamente reprimidos en Plaza de Mayo cuando increpaban a los gobernantes que los habían convocado por las razones de una rendición que los tomaba por sorpresa. Estos hechos provocan la renuncia de Galtieri. Por una imposición unilateral del Comandante en Jefe del Ejército-dados los desacuerdos y mutuos reproches existentes en el régimen por la responsabilidad de la derrota-, en Julio de 1982 el generalato impone a su candidato a Presidente, el General Reinaldo Bignone.

El golpe de gracia a la precaria situación económica en las postrimerías del gobierno militar lo da el estallido de la así llamada ‘crisis de la deuda’ en la economía mundial ante la declaración de una moratoria por parte de México dada su imposibilidad de seguir pagando la deuda externa. El crédito externo, de fácil acceso hasta entonces para los países latinoamericanos, se interrumpió. Mientras, los intereses crecían de manera geométrica, y con ellos el monto total de deuda. Así ocurrió en nuestro país cuando la deuda externa privada fue asumida como deuda pública, vale decir, estatizada por una circular del Banco Central, presidido entonces por el Dr. Domingo Felipe Cavallo, del 17 de Noviembre de 1982. A partir de entonces, fue la deuda la herramienta de conducción dominante en la economía y los acreedores externos quienes pondrían las condiciones.

---

<sup>59</sup> Para la posición que asumieron las iglesias protestantes ante el conflicto del Atlántico Sur véase W. Techera Marset, *Op. cit.*, pp. 340-406

### La transición institucional: 1982-1984

La situación por la que atravesaba entonces el régimen militar puede resumirse así: se encontraba aislado internacionalmente y sus apoyos diplomáticos externos debilitados; era crecientemente presionado desde la sociedad civil a través de la lucha de los organismos de Derechos Humanos, a cuya cabeza se encontraban las combativas Madres de Plaza de Mayo, de la movilización y organización de cada vez más sectores que expresaban con cada vez más fuerza sus reclamos e impulsaban un retorno a la institucionalidad democrática y la participación popular y de los partidos políticos que veían reverdecer las expectativas cívicas en torno a su actuación.

Luego de algunos movimientos de reacomodamiento de poder internos el régimen buscaba asegurarse una salida político-electoral si no victoriosa (imposible luego de la catastrófica derrota en la trágica aventura guerrillera corrida en Malvinas y en medio de una crisis que se agravaba frente al fracaso de la conducción económica) que al menos garantizara la continuidad del modelo económico implementado a sangre y fuego y clausurara todo intento de revisión de lo actuado sea en el plano de la gestión administrativa o económica como con respecto a la represión ejecutada. Con tal objetivo, los instrumentos utilizados principalmente fueron: la publicación del denominado *Documento Final de la Junta Militar* del 28 de Abril de 1983 que afirmaba la no existencia de sobrevivientes entre los desaparecidos todos los cuales habían caído, se decía, en enfrentamientos producidos en el contexto de una «guerra sucia», susceptible como tal de acarrear hechos indeseados- «errores y excesos» era la expresión utilizada- pero encarada con la anuencia de la civilidad, frente a unas Fuerzas Armadas victoriosas que perseguían el objetivo superior de servir a la patria y, pocos meses después, la promulgación de la llamada Ley de Autoamnistía que consagraba una excepción a la responsabilidad de los uniformados en actos considerados de servicio.<sup>60</sup>

Así se llegó a la convocatoria efectiva a elecciones. Durante la campaña electoral el Dr. Raúl Alfonsín, candidato de la Unión Cívica Radical, se ubicó hábilmente en una posición de enfrentamiento frente a lo que denunciaba como un «Pacto Militar-Sindical» por el continuismo del régimen (hasta el propio Partido Justicialista había prestado apoyo a la *Auto-amnistía* de los uniformados). En Octubre de 1983, habiendo recitado el Preámbulo de la Constitución Nacional en cada acto, Alfonsín se alza con algo más del 52% de los votos frente a Ítalo Luder del justicialismo. El 10 de Diciembre asume la Presidencia.<sup>61</sup>

---

<sup>60</sup> L. A. Romero, *Op. cit.*, p. 235 ss.

<sup>61</sup> L.A. Romero *Op. cit.*, pp. 238-242 y T.Halperin Donghi *Op. cit.*, p. 674 s. Para un abordaje de la actuación de la Iglesia Católico-Romana en la transición democrática véase Rubén Dri *Proceso a la Iglesia Argentina. Las relaciones de la jerarquía eclesial y los gobiernos de Alfonsín y Menem*, Buenos Aires, Biblos, 1997.

### a) El MEDH en las postrimerías de la Dictadura

La tercera Asamblea del MEDH se reúne el 29 de Julio de 1982. Como adelantamos en al comienzo de nuestro trabajo, por primera vez la *Declaración* publicada aparece firmada por sus tres Co-Presidentes: los antes mencionados Novak, Pagura y Van Der Velde.<sup>62</sup> El documento, además de dar cuenta una vez más de la situación de los derechos humanos en nuestro país, está atravesado por lo acontecido en Malvinas y por la incipiente apertura política a que dio origen el desenlace del conflicto.

En relación con las Islas Malvinas se señalan algunas enseñanzas que surgen a partir de lo que definen como una «dolorosa experiencia [que] significó una toma de conciencia enorme ...». En primer lugar, «se hizo visible el profundo sentimiento antiimperialista de nuestro pueblo, cuyas expresiones fueron y siguen siendo silenciadas y reprimidas». En segundo lugar, lo acontecido mostró «que nuestros problemas internos forman parte de un sistema de alcances mundiales ...». En tercer término, luego de darles muchas veces la espalda mirando a Europa y a Estados Unidos se aprendió «a ver en los pueblos latinoamericanos [a] nuestros hermanos».<sup>63</sup> Por último, se tomó conciencia de «la inutilidad de la guerra y de la propaganda militarista».<sup>64</sup> De acuerdo con la vocación pacífica demostrada por nuestro pueblo, para el MEDH el fracaso en el conflicto bélico «señala la necesidad de buscar una soberanía total e íntegra [para nuestra nación] por el camino de la paz.»<sup>65</sup>

Respecto al camino de apertura y transición político-institucional que se iniciaba y tomando en cuenta las condiciones y la forma en que se dio el conflicto por las islas se abogaba por el urgente retorno a una «democracia auténtica: ... que devuelva [al pueblo] la participación y el poder de decisión [en aquellas causas como la de Malvinas que hacen a su vida e historia como nación].»<sup>66</sup>

En esas condiciones el MEDH veía factible una vigencia plena de los derechos humanos y afirmaba su compromiso en torno a una serie de puntos:

«no permitir el olvido de nuestra historia reciente; la necesidad de esclarecimiento y justicia de los casos ... de los detenidos-desaparecidos y de los presos políticos sin proceso ... muchos ... perseguidos ... por levantar la misma bandera que ... hemos levantado en ... Malvinas: nuestra liberación como nación y pueblo ...»<sup>67</sup>

---

<sup>62</sup>A. Blatezky *Op. cit.*, pp. 69-72

<sup>63</sup>Ibíd., p. 70

<sup>64</sup>Ibíd., p. 71.

<sup>65</sup>Ibíd., loc. cit.

<sup>66</sup>Ibíd., loc. cit.

<sup>67</sup>Ibíd., p. 72.



Aello se agregaba el reclamo por el levantamiento del Estado de Sitio, el desmontaje del aparato represivo y el cese de la práctica de las detenciones secretas.

Finalmente en aquél momento se identificaban como nuevos desafíos ante los que no era posible, decían, cerrar los ojos: brindar apoyo a los afectados, soldados sobrevivientes y familiares de los que murieron, por la guerra de Malvinas y dar respuesta a lo que identificaban como «la catastrófica situación de la clase trabajadora, con sus secuelas ... de desnutrición, falta de vestimentas y posibilidades de educación y una desintegración familiar creciente.»<sup>68</sup>

En ese mismo año el MEDH lanza una campaña especial solidaria bajo el lema «Por un hijo más» en la que se solicitaba que las familias interesadas incorporasen a un niño o niña-hijo o hija de detenido desaparecido o preso político-haciéndose responsables de proveerle el dinero para los útiles básicos necesarios en la escuela.<sup>69</sup>

El 5 de Octubre, encabezado por sus tres Co-Presidentes junto al Obispo de Neuquén Jaime De Nevares, el MEDH y los demás organismos de derechos humanos organizan y participan de la Marcha por la Vida. Poco después, entre el 11 y el 18 de Noviembre, una delegación del MEDH se hace presente en Huampani, Perú, para la Asamblea constitutiva del Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI).<sup>70</sup>

Desde Abril de 1983 el MEDH retoma la publicación regular de su Boletín (el último número publicado era de Enero de 1982), esta vez con una frecuencia bimensual. Se informa entonces la incorporación, como Miembro Pleno, de la IELU, decidida a fines del año anterior por los luteranos.<sup>71</sup>

Al ir finalizando la dictadura el MEDH despliega una campaña solidaria en relación con los detenidos que van siendo liberados por el régimen. Se trata de ayudas de emergencia que en algunos casos, según las necesidades, son acompañadas de aportes para vivienda, creación de fuentes laborales y capacitación profesional.<sup>72</sup>

El MEDH realiza una celebración ecuménica de Pascua el 15 de Abril en la 1ª Iglesia Metodista. Animan la liturgia el Pastor Juan Van Der Velde y el Sacerdote Mario Leonfanti. El Obispo Carlos Gattinoni fue el predicador.<sup>73</sup>

---

<sup>68</sup>Ibíd., loc. cit.

<sup>69</sup>Raúl Veiga, *Op. cit.*, p. 107

<sup>70</sup>Cfr. *Informedh* N° 15 (Abril de 1983), p. 7 Véase tb. Jean Pierre Bastian *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 237.

<sup>71</sup>Cfr. *Informedh*, N° cit., p. 1

<sup>72</sup>Raúl Veiga, *Op. cit.*, p. 110

<sup>73</sup>Cfr. *Informedh* N° especial (¿Julio? ¿Agosto? de 1984), p. 10.

Unos días más tarde, el 19 de ese mes, el MEDH y sus Co-Presidentes participan de una marcha con la que se concluye una campaña destinada a reunir firmas por las que se procuraba que la población adhiriera a los reclamos que los familiares y organismos venían efectuando desde hacía años. Las carpetas conteniendo 260.000 firmas fueron presentadas a las autoridades quienes se negaron a recibirlas y debieron ser intimadas por telegrama a hacerlo. Días después, el 2 de Mayo el MEDH emite una declaración titulada «*Ante el «Informe Final» de la Junta Militar sobre acciones y consecuencias de la «lucha antisubversiva»*» manifestando su repudio al mencionado documento.<sup>74</sup>

Para la fiesta de Pentecostés, el 31 de Mayo, se celebra una liturgia ecuménica en la Parroquia Quilmes de la Iglesia Evangélica del Río de la Plata (IERP) coordinada por el Pastor local, Doctor Arturo Blatezky y cuya homilía está a cargo del sacerdote de la Diócesis quilmeña de la Iglesia Católico-Romana Presbítero Orlando Yorio.<sup>75</sup>

A partir del mes de Julio aparece en la tapa del *Informedh* un Editor Responsable, el ya mencionado docente y teólogo protestante Arturo Blatezky. En ese mismo mes el MEDH, junto a otras organizaciones de derechos humanos (como el SerPaJ) y de diaconía ecuménica (como CAREf), crea la Oficina de Solidaridad con los Exiliados Argentinos (OSEA) para atender a quienes comenzaban a retornar al país y a sus grupos familiares.<sup>76</sup> El 29 el MEDH realiza su cuarta Asamblea. Allí emite una declaración titulada «*Nuestras opciones*», en la que se pronuncia por «la vida», «la paz» y «la verdad y la justicia» y desarrolla los contenidos de dichas opciones.<sup>77</sup> En la misma no se hacen mayores consideraciones sobre las circunstancias históricas del momento, excepto manifestar la alegría compartida con la población por el inminente retorno al Estado de derecho señalando, no obstante el deber de poner «igual decisión [y] la voluntad de construir un estado de justicia en el que los derechos humanos [de los jóvenes, los niños y los marginados, especialmente las comunidades indígenas] sean respetados ...»<sup>78</sup> También los autores ponen de manifiesto su preocupación por la paz y la autodeterminación de los pueblos en Centroamérica enfatizando su derecho a construir un modelo de sociedad más justa y fraterna sin agresiones exteriores abiertas o encubiertas o desestabilización interna. Se trata de un texto que, de alguna manera, efectúa un balance de los años de la Dictadura y avanza unas orientaciones globales para la tarea del organismo.

---

<sup>74</sup>Ibid., p. 8 s.

<sup>75</sup>Cfr. *Informedh*, N° cit., p. 10 s.

<sup>76</sup>Ibid., p. 14.

<sup>77</sup>A. Blatezky, *Op. cit.*, pp. 90-96.

<sup>78</sup>Ibid., p. 92

Los organismos de derechos humanos convocan para el 19 de Agosto a una masiva marcha y acto en el Congreso Nacional en repudio a la *Autoamnistía* del régimen militar. El MEDH está presente con sus Co-Presidentes. Un mes más tarde, el 26 de Septiembre, se pronuncia mediante una declaración: «*Ante la sanción de la llamada «Ley de amnistía».*»<sup>79</sup>

### **b) El MEDH ante el gobierno constitucional de Alfonsín**

El clima refundacional de las instituciones vigente por aquél entonces en la sociedad fue recogido por la administración de Alfonsín en clave de una readecuación, sin mayores profundizaciones, de los actores sociales y políticos a las normas de la convivencia pluralista.<sup>80</sup> Estas limitaciones se pusieron de manifiesto en diversas áreas de alta sensibilidad. Los temas de la economía casi no habían sido abordados en la campaña electoral radical pero la colosal deuda externa heredada del régimen anterior con los pesados vencimientos que debían cancelarse y el déficit fiscal del Estado y de sus empresas incrementados durante la gestión militar eran campos minados para un gobierno que impulsaba un programa que sólo se proponía retomar la línea de la gestión de Illia en 1963-1966. En la relación con los sindicatos dominados por el justicialismo el gobierno de Alfonsín intentó en vano, mediante un proyecto de ley enviado al Parlamento a principios de 1984, democratizarlos reorganizándolos sobre bases pluralistas. El fracaso de la iniciativa de reforma llevó al gobierno a un estado de permanente conflicto con la corporación sindical y, más tarde, a ceder ante los planteos de las viejas direcciones gremiales.

En cuanto al pasado militar Alfonsín jugó en dos planos simultáneamente, impulsando la autodepuración de los elementos más implicados en los crímenes atroces de la Dictadura mediante su juzgamiento por sus pares y el deslinde y distinción de niveles de responsabilidad con el criterio de la ‘obediencia debida’ de acuerdo a la graduación. Al fracasar el primer aspecto de la iniciativa, intermedia entre la cerrada defensa de lo actuado de la corporación militar y la intransigente demanda de ‘juicio y castigo a los genocidas’ de los familiares y organismos humanitarios, se llegó al célebre juicio a las Juntas de Comandantes en Abril de 1985. Por otra parte, es significativo el decreto presidencial del 13 de Diciembre de 1983 que ordena la captura de los comandantes del Proceso junto a las cúpulas sobrevivientes de Montoneros y el ERP, formalizando así la muy discutible «teoría de los dos demonios», según la cual dos demonios (guerrilleros desde la clandestinidad y militares desde el Estado) se habrían combatido mutuamente con métodos igualmente demoníacos sumergiéndose en un

---

<sup>79</sup> Cfr. *Informedh*, N° cit., p. 8 s

<sup>80</sup> L. A. Romero *Op. cit.*, pp. 243-253 y T. Halperin Donghi *Op. cit.*, loc. cit.

infierno a una sociedad inerme e «inmaculada», que Alfonsín y otros dirigentes e intelectuales cercanos al radicalismo habían enunciado durante la campaña electoral. Pero, sin duda más importante para la historia es la convocatoria el 15 de Diciembre de aquél año a la constitución de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (CoNaDeP) que casi un año más tarde, el 20 de Septiembre de 1984, emitiera públicamente un amplio, estremecedor e inapelable informe, titulado «*Nunca Más*».<sup>81</sup>

El MEDH realiza el 13 de Diciembre de 1983 una jornada nacional de trabajo y reflexión pastoral que cuenta con la presencia del Reverendo Charles Harper del CMI. Allí se encara una reformulación de la tarea del MEDH en la nueva situación en vistas a la ampliación del campo de derechos humanos a tener en cuenta para su cometido y a una profundización de lo ya emprendido.<sup>82</sup>

A fines de mes, el 28 de Diciembre, el MEDH concluye el año con una celebración ecuménica de Navidad. La predicación está a cargo del sacerdote Luis Farinello y la conducción litúrgica a cargo del Pastor Aldo Etchegoyen.<sup>83</sup>

Ya en un nuevo año, el 18 de Enero de 1984, el MEDH emite una declaración bajo el título «*Nuestro testimonio: hacia la victoria de la vida*». En ella, entre otros planteos, cuestiona con dureza el juego macabro de manipulación y sensacionalismo con que los medios presentaban las numerosas exhumaciones de tumbas N. N. que se efectuaban por decisión judicial en ese entonces.<sup>84</sup>

Más tarde, el 31 de Julio de ese año, se reúne la quinta Asamblea del MEDH, primera bajo el nuevo régimen constitucional. Como era ya de uso, da a publicidad una declaración que lleva por título «*Carta a nuestros hermanos*».<sup>85</sup> En ella se analizan los efectos socio-culturales de la aplicación durante años de la denominada «Doctrina de la Seguridad Nacional» a la que califica como «una visión errada sobre el hombre», en cuyo nombre fueron ejecutados atroces delitos. Por sus concepciones, se afirma que «se ha predicado pertinazmente el individualismo, impulsando a desconfiar del otro o a descalificarlo como persona.» Asimismo fueron disueltas las «estructuras de participación y solidaridad» que se fué dando la población.<sup>86</sup> Luego los autores de la declaración manifestaban su alegría por la recuperación institucional democrática pero señalaban que implicaba «una grave exigencia: la de construir, en ese marco ... una

---

<sup>81</sup> CONADEP *Nunca Más. Informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas*, Buenos Aires, EUDEBA, 1984.

<sup>82</sup> Cfr. *Informedh* N° cit., p. 9.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>84</sup> Cfr. A. Blatezky *Op. cit.*, pp. 110-112.

sociedad más justa.» Seguidamente, expresaban su preocupación por la persistencia del individualismo en aquellos sectores sociales que

«han medrado con un sistema injusto que se profundizó en estos años, al amparo del terror impuesto sobre la comunidad y de la desorganización [popular] ... No vemos [su] ... arrepentimiento por la expoliación a que sometieron al pueblo ni la decisión de actuar de manera generosa y solidaria.»<sup>87</sup>

Para el MEDH «nuestra sociedad requiere reformas audaces ... [un] cambio de las estructuras injustas, que posibilite el ejercicio de sus derechos a muchos hermanos a quienes hoy se les niega en la práctica ...»<sup>88</sup>

En esa misma línea se afirmaba luego que en ese contexto defender los derechos humanos significaba un compromiso «con los marginados, con aquellos que no ven reconocidos sus derechos como personas o como grupos sociales.» Finalmente se llamaba la atención sobre la situación de zozobra a que se ven sometidos los millones de familias pobres de nuestro país, su «falta de trabajo justamente remunerado y de vivienda digna, cuyos hijos [no acceden a una] ... alimentación y educación adecuadas ...». Se afirmaba la convicción de que en democracia era obligatorio resolver prioritariamente tal cuadro.<sup>89</sup>

El MEDH, sus Co-Presidentes y miembros, participaron junto a otros organismos humanitarios de la multitudinaria marcha que el 20 de Septiembre acompañó la entrega del Informe de la CONADEP «*Nunca Más*». El 1º de Octubre hace pública una declaración titulada «*Por la verdad a la justicia*» donde hace una evaluación del acontecimiento y de la tarea por delante en el campo de la lucha por los derechos humanos.<sup>90</sup>

Así llegamos al final de nuestra exposición del camino del MEDH. Consideramos que la entrega del informe de la CONADEP simbólicamente implica el comienzo de un cierre a toda una etapa de violencia, mentira e impunidad «bañados» de olvido. Asimismo, a lo largo de algo más de ocho años, en los que estuvo plenamente involucrado en el acontecer histórico nacional y aún continental, este organismo solidario de cristianos y cristianas en su caminar fue dando testimonio y razón de la fe y la esperanza que lo fueron orientando tanto en su practica como en su pensamiento. De ello nos ocuparemos en el capítulo 3.

---

<sup>85</sup> *Ibid.*, pp. 126-129.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>88</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>90</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 134-135.



## Capítulo 2

### Panorama de la discusión teológica en torno a los derechos humanos

Desde y hacia mediados de los años setenta puede ser identificada la apertura de un sendero particular en las teologías cristianas comprometidas social y políticamente de manera explícita, tanto protestantes cuanto católico-romanas, en América Latina, Europa y aún en el contexto más amplio de la ‘ecumene’ mundial. Los regímenes políticos y modelos económicos dictatoriales que surgían entonces en Latinoamérica, la decisiva derrota de los movimientos populares y el rol y praxis correspondiente de los referentes y comunidades cristianas ante ello, llevaron a diversos teólogos a acentuar especialmente la reflexión acerca de las bases y el lugar del compromiso de los y las cristianos/as en la defensa de la dignidad y los derechos de las personas y de los grupos afectados por tales contextos socio-políticos.

En este capítulo nos proponemos describir de manera sucinta, sin pretender ser exhaustivos, las definiciones, ejes, acentos y discusiones que en torno a esta materia pueden encontrarse en: a) la Teología Latinoamericana, particularmente la de la Liberación, y b) el espacio del pensamiento protestante ecuménico vinculado al Consejo Mundial de Iglesias (en adelante CMI), a Acción Social y Ecuménica Latinoamericana (en adelante ASEL)<sup>91</sup> y a la Teología Política europea. Como parte del contexto mayor de una amplia producción de pensamiento tanto en los niveles académicos como en los comunitarios en la base de las iglesias, los autores que hemos escogido son aquellos que, situados en ese marco, a nuestro entender han catalizado o cuya reflexión ha constituido un punto de condensación e impulso en la formulación del discurso teológico en torno a los derechos humanos. Dicha formulación ha sido recogida más o menos explícitamente en la práctica de dirigentes y comunidades. Estos son, asimismo, los referentes y fuentes del amplio Movimiento Ecuménico que, incorporados y/o apropiados

---

<sup>91</sup> Tal el nombre que adopta en 1975, luego de efectuar una importante autocritica y reorientación programática y político-eclesial, el espacio ecuménico de acción y pensamiento, fundado en 1961, conocido como Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL). Cfr. Jean Pierre Bastian *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 239.

de diversas formas, convergen en la formación y configuración del MEDH. Al proceder de esta manera esperamos contar con elementos de juicio necesarios para la comprensión del trasfondo de la expresión, mediante una intervención organizada y específica, del compromiso cristiano y eclesial que llevó a la constitución del MEDH en la Argentina durante aquellos años.

### **Rasgos de un contexto mundial y regional**

El particular contexto en que se despliega esta reflexión está caracterizado por elementos sociales, económicos y políticos estrechamente interrelacionados.<sup>92</sup> En 1973 la primera crisis del petróleo ocasionada por la subida espectacular del precio del barril de crudo a instancias de las naciones productoras nucleadas en la Organización de Países Exportadores de Petróleo (OPEP) señala el fin fáctico y simbólico del largo cuarto de siglo próspero que siguió a la segunda posguerra y de su modelo económico de acumulación. Sus consecuencias, entre otras, fueron: la inauguración de un período de crecimiento mucho más lento e irregular llegando al estancamiento tanto en el capitalismo desarrollado occidental cuanto en los Estados del Este gobernados por las dictaduras burocráticas de los partidos comunistas; aceleración de un alza inflacionaria que progresivamente se hacía más complejo controlar; recesión, con la consiguiente caída de la demanda de alimentos y materias primas y de los volúmenes y precios de otros rubros de exportación; transferencia de los países consumidores a los productores de masas monetarias excesivas y consecuentemente distorsivas; sobre-abundancia de capitales disponibles a tasas de interés bajísimas e incluso negativizadas por la inflación a los que accedían, vía créditos a corto o mediano plazo, fácilmente los países del denominado Tercer Mundo y los más débiles del bloque soviético; etc..<sup>93</sup> Sin embargo, nada de esto puso en riesgo la posición hegemónica de los Estados Unidos en la economía, y aún más allá de ella, sino que la gran potencia imperial aprovechaba sistemáticamente cada ocasión crítica para transferirla al resto del mundo.

Finalmente, una suba de las tasas de interés decretada por aquél país en 1978; un vuelco masivo de esa misma nación a la demanda de crédito externo, lo que comenzaba a dificultar crecientemente el acceso al mismo por parte de los países que más recurrían a él; la segunda crisis del petróleo en 1979; el acceso al gobierno de los ultra-conservadores Margareth Thatcher en Gran Bretaña y Ronald Regan en los EE.UU. en 1980 y la rápida conversión al ‘nuevo credo’ de gobiernos de origen socialdemócrata como los de España y Francia terminaron de sellar la suerte del fordismo keynesiano en

---

<sup>92</sup> Para esta sección nos hemos basado en T. Halperin Donghi *Op. cit.* y, para algunos tramos, en Eric Hobsbawm *Historia del Siglo XX*, Buenos Aires, Crítica-Grijalbo Mondadori, 1998; a los que remitimos.

<sup>93</sup> Cfr. T. Halperin Donghi *Op. cit.*, pp. 630 y 631-633.



que se basaban los ‘Estados de bienestar’ de la segunda posguerra.<sup>94</sup> Modelo del que ya diéramos sus rasgos específicos en el capítulo anterior y al cual remitimos.

Políticamente la situación a nivel global estaba signada por la denominada «guerra fría» y, en ese marco, por el auge de la carrera armamentista y el delicado equilibrio de fuerzas militares que se estableció entre la Unión Soviética y los Estados Unidos. La federación de repúblicas y nacionalidades del Este, por su parte, había abandonado hacía largo tiempo la voluntad de extender por vía revolucionaria su influencia política al resto del mundo y se concentraba en ampliar sus relaciones diplomáticas y comerciales con quienes lo quisieran o les fuera conveniente el vínculo.<sup>95</sup>

Una singular situación se daba entonces en el Vaticano, la sede político-espiritual de la Iglesia Católica-Romana. Al moderado Pablo VI, luego de un brevísimo interregno de Juan Pablo I (presumiblemente asesinado por envenenamiento), lo había sucedido en 1978 el conservador Juan Pablo II, de nacionalidad polaca y férreamente anticomunista, encabezando también en el ámbito eclesial una ‘ola’ restauradora de convicciones tradicionales que pusiera freno al avance de la Teología de la Liberación y del compromiso innovador e incluso revolucionario que diversos sectores del clero, órdenes religiosas como los jesuitas y el laicado asumían particularmente en países como Nicaragua y El Salvador.<sup>96</sup>

Más que de la Unión Soviética, los desafíos a la hegemonía de Estados Unidos parecían provenir de procesos revolucionarios como los de la llamada «revolución de los claveles» en Portugal en 1974, Vietnam en 1975, Irán en 1979 o la aceleración centroamericana producto del triunfo en Nicaragua ese mismo año de la resistencia a la dictadura del clan Somoza y la constitución de un frente unitario de las guerrillas en El Salvador en 1980, para citar sólo los más conocidos.

Latinoamérica, con unas pocas excepciones, estaba surcada por dictaduras sangrientas. La política de la administración del demócrata Jimmy Carter (1976-1980) para el subcontinente significó un cambio de discurso-tendiente a una nueva forma de legitimación norteamericana en el mundo- y, hasta cierto punto, de su práctica.<sup>97</sup> Ello se vio plasmado en la inclusión de la defensa de los derechos humanos en la agenda del gobierno de Carter. Las críticas que su administración realizaba a los gobiernos dictatoriales latinoamericanos llegaban hasta el límite que imponía su condición de aliados de los

---

<sup>94</sup> Para el período considerado véase T. Halperin Donghi *Op. cit.*, pp. 630-643 y E. Hobsbawm *Op. cit.*, pp. 403-494.

<sup>95</sup> T. Halperin Donghi *Op. cit.*, p. 635.

<sup>96</sup> T. Halperin Donghi *Op. cit.* p. 635s. y E. Hobsbawm *Op. cit.*, p. 449s.

<sup>97</sup> T. Halperin Donghi *Op. cit.*, pp. 636-638.

Estados Unidos y la necesidad de conservar su apoyo diplomático. Esto se puso de manifiesto especialmente en el caso de la revolución nicaragüense. Carter sostuvo casi hasta el final a Somoza y le restó su sostén cuando la insurrección que lo derrocó era inevitable. Al finalizar su gestión ninguno de sus criticados había dejado el poder.

La llegada del republicano Ronald Regan a Washington en 1980 puso en el centro de sus hipótesis de conflicto a América Central y como primer objetivo la lucha contra el comunismo y las fuerzas insurgentes para lo cual no dudó en auspiciar nuevas soluciones de fuerza. Para ello profundizó su alianza con los regímenes militares de la región; una muestra de lo cual fue la colaboración del gobierno argentino de entonces en la contra-insurgencia centroamericana. Más tarde, con un cambio de clima indudablemente provocado por las crisis en la economía y la creciente impopularidad de sus aliados el gobierno norteamericano modificaría los modales de su política impulsando la reinstalación de gobiernos democráticamente elegidos por la población.<sup>98</sup>

#### **D) VARIACIONES EN LA TEOLOGÍA CATÓLICO-ROMANA LATINOAMERICANA**

En el campo católico-romano de la reflexión teológica latinoamericana el magisterio pontificio de Juan XXIII y Pablo VI como las conclusiones y documentos del Concilio Vaticano II<sup>o</sup> (1963-1965) y de la II<sup>a</sup> Conferencia General del Episcopado Latinoamericano celebrada en Medellín en 1968 sin duda señalan un firme punto de partida en los abordajes que desde distintos puntos de vista materializarán un discurso teológico en relación con los derechos humanos. Baste citar, a título de ejemplo, las Encíclicas «*Pacem in terris*» de Juan XXIII, «*Populorum Progressio*» de Pablo VI, las Constituciones conciliares «*Gaudium et spes*» y «*Dignitatis humanae personae*», los capítulos acerca de la *Justicia*, la *Paz* y la *Promoción Humana* en los Documentos de Medellín, entre otros. Ya en el período que específicamente nos ocupa, podemos mencionar también el documento que elaborara en 1976 la Comisión Pontificia «*Justitia et Pax*» denominado «*La Iglesia y los Derechos del hombre*».

##### **a) José Comblin: una primera elaboración de la nueva práctica y pensamiento.**

En el encuentro latinoamericano de Teología de la Liberación celebrado en México en 1975 el sacerdote de origen belga y teólogo político, Joseph Comblin, entonces radicado en Chile, presenta un importante ensayo titulado «*La nueva práctica de la*

---

<sup>98</sup> Id., *Ibid.*, pp. 638-640.

*iglesia en el sistema de seguridad nacional-Exposición de sus principios teóricos-»<sup>99</sup>. El mismo levantará polvareda, como veremos luego. Para Comblin, el golpe de Estado en Brasil en 1964 y la secuencia de rupturas del orden constitucional que abre en diversos países de la región, especialmente desde la caída en 1973 del frente de la Unidad Popular liderado por Salvador Allende, inaugura una nueva época en la cual los gobiernos militares ya no constituyen unas juntas transitorias, episódicas o hasta accidentales, que detienen momentáneamente el curso estable de la historia. Antes bien constituyen sendas estrategias orientadas a cortar de cuajo las expectativas de victorias inmediatas en los procesos liberadores en que se involucran amplios segmentos de la población trabajadora urbana y campesina. Se asiste, sostiene Comblin, a «la creación de un nuevo modelo de sociedad ... [inspirada en] una nueva concepción del hombre» y efectuada por «un nuevo gobierno destinado a montar un nuevo Estado» basado «en el sistema de la seguridad nacional»<sup>100</sup> que tiende a suprimir el antiguo Estado de derecho.*

Comblin reconoce, no obstante, que han sido pocos quienes en un primer momento percibieron los alcances del nuevo fenómeno y señala lo particularmente urgente de esta nueva realidad, de esta situación radicalmente cambiada que ha llevado a la Iglesia en Latinoamérica a desarrollar una práctica también novedosa orientada intencionalmente a la transformación de lo establecido y que, por otra parte, comienza a demandar como consecuencia definiciones teóricas nuevas. A tal efecto, postula como bases de tales definiciones: una lectura teológico-doctrinal de los derechos humanos y una crítica del modelo de desarrollo y de sociedad.

La lectura de los derechos humanos que propone Comblin se centra, en primer lugar, en la *identificación sustancial* del anuncio del Evangelio cristiano del Reino de libertad de Dios, inaugurada en el nuevo ser humano nacido mediante Cristo y el Espíritu, con el contenido liberador de la proclamación de los derechos humanos dirigida a los pueblos y a los seres humanos convocándolos a asumir una nueva conciencia de sí mismos, de su condición, de su valor y dignidad, de sus responsabilidades, a asumir su existencia para un nuevo hacer. «El hombre no puede creer en Jesucristo, ... responderle libremente sin emanciparse del poder absoluto del Estado, y de su ideología. No puede tener acceso a una fe viva y activa sino en la medida en que busca con otros hombres una comunidad ... autónoma e independiente del Estado.»<sup>101</sup> Para Comblin la reapropiación de sí mismo por el ser humano mediante una tal conciencia liberada es

---

<sup>99</sup> José Comblin, «La nueva práctica de la Iglesia en el sistema de la Seguridad Nacional-Exposición de sus principios teóricos-», *Servir* Año XI N° 58-59 (Cuarto Bimestre de 1975), pp. 433-460.

<sup>100</sup> *Ibid.*, pp. 433 y 439.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 445 Comblin afirma que tal proclamación no se dirige a las autoridades estatales pues no hay ilusiones respecto a ellas ni reside allí la fuerza del anuncio.

condición de posibilidad de la liberación. En segundo lugar, dicha lectura está centrada en el ser humano como imagen de Dios. Entendiéndolo como el ser humano común, en su mera condición de tal, el «más pobre, por miserable que pueda ser: la imagen de Dios está en su libertad, en la semilla que espera el despertar de la libertad.»<sup>102</sup>

La crítica al modelo de desarrollo parte de constatar que los Estados de Seguridad Nacional surgidos optan por la aplicación sistemática de un programa o modelo de desarrollo concreto y de ningún modo sujeto a discusión. Comblin sostiene que el mismo se encamina a la destrucción del pueblo como tal. Prueba de ello es la consecuente «marginalización creciente de las masas y su reducción al mismo estado de masas». Esta situación configura lo que denomina un «anti-pueblo, una masa desintegrada» de la que se requiere, de ser necesario, la venta de su fuerza de trabajo a otros o la «calma» en el desempleo sin esperanzas de elevación material.<sup>103</sup> Por otra parte, este proceso sistémico, en lo social y económico, implica en lo político una destrucción de toda forma asociativa en el movimiento de la sociedad civil con lo que se persigue una radical despolitización de la población.

### **b) Pablo Richard: ambigüedades de la «nueva práctica» y sus puntos de partida**

Durante el mismo año el biblista Pablo Richard describe un cuadro de situación de la Teología de Liberación<sup>104</sup> y de sus principales corrientes. Algunas de ellas, concretamente, postulaban una superación de sus límites o la necesidad de adaptarse a nuevos desafíos. Richard, si bien manifiesta su acuerdo en general con la posición representada por Comblin señala «una *ambigüedad* de fondo» en ella con el consiguiente riesgo de llevar a una «falsa y engañosa práctica de liberación». Tal condición reside, señala Richard, en las categorías «idealistas» y «liberales» de análisis empleadas ('pueblo', 'hombre'). Sostiene el biblista chileno:

«Si no damos a estos conceptos un contenido histórico, concreto y clasista, el análisis corre el riesgo de encubrir y legitimar las raíces históricas de la opresión que sufre este hombre y este pueblo. [Así] ... se traiciona ... su *responsabilidad histórica de construir una alternativa al sistema de dominación*. Si la teología despolitiza la realidad histórica del pueblo, no sólo se convierte en un obstáculo para su liberación, sino que además se vacía ella misma de su fuerza profética y liberadora.»<sup>105</sup>

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 448.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 453-457.

<sup>104</sup> Pablo Richard, «La teología de la Liberación en la situación política actual de América Latina», *Docet Serie G* N° 3 (1977), pp.1-14.

<sup>105</sup> *Ibid.*, pp. 10-11 Subrayado en el original. Aquí y en adelante entre [ ] agregado nuestro.

La viabilidad de una reflexión teológica de y desde la nueva práctica eclesial residiría, antes bien, en el cabal reconocimiento de la radicalidad del conflicto de clases en su enfrentamiento con el denominado Estado de Seguridad Nacional.

Las diferencias existentes entre ambos autores pueden ser explicadas por la diferente lectura histórico-política que hacen del período abierto en la segunda mitad de la década del sesenta (circa 67'/68'). Basta decir que para Richard el movimiento popular está en ascenso y el camino de la liberación despejado, pese a la profundización y extensión continental de los regímenes cívico-militares de Seguridad Nacional. Para Comblin, contrariamente, la situación es particularmente negativa y nueva, por lo que demanda de unas respuestas nuevas. Las que no se harían necesarias si las condiciones, como afirma Richard, son favorables.

### c) Juan Luis Segundo: condicionantes político-ideológicos del ideal de los derechos humanos

Poco después el uruguayo Juan Luis Segundo (SJ) de hecho interviene en la discusión referida<sup>106</sup>. Parte de distinguir entre los derechos humanos «*en cuanto ideales humanos*», surgidos de una cierta comprensión en algún sentido común, universal, de lo que es y debiera ser el ser humano y los derechos humanos «*en cuanto derechos*», vale decir como parte del instrumental de un determinado sistema jurídico.<sup>107</sup>

Segundo sostiene que, visto desde el ideal de los derechos humanos, en principio es perfectamente válido exponer cómo el Dios de Jesús suscribe y asume tales ideales arraigándolos Él mismo en el corazón de cada ser humano. Más aún «Jesús, en ... las Bienaventuranzas, sin contar con la mediación de condiciones religiosas favorables, hace que Dios avale el decreto que privilegia, en su Reino, a los pobres, los hambrientos, ... los socialmente rechazados.»<sup>108</sup> Hay una relación, que define como intrínseca, entre el Evangelio y el ideal que inspira textos como la Declaración Universal de Derechos Humanos. Esto es así, afirma, siempre que tengamos presente que tanto la proclamación de la Buena Nueva como la lucha por la promoción de los derechos del ser humano aparecen en unas circunstancias histórico-culturales concretas y no en otras.

Con todo, Segundo advierte que sin la posibilidad de un acceso real a los bienes que prometen tales derechos y a instrumentos de protección jurídica efectiva que los

<sup>106</sup> Juan Luis Segundo, «Derechos Humanos, evangelización e ideología», en Hugo Assmann (Ed.) *Carter y la lógica del imperialismo Vol. II*, San José, EDUCA (Editorial Universitaria Centro Americana), 1978, pp. 339-353.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 343 Cursivas en el original.

<sup>108</sup> *Ibid.*, loc. cit.

garanticen y hagan vigentes, la proclamación de los Derechos Humanos se vuelve una trampa ideológica contra los más desprotegidos.

Las violaciones a los Derechos Humanos siempre constituyen un crimen y su denuncia por las Iglesias una buena nueva que guarda relación con su anuncio del Evangelio. Pero, para ser «evangélica», ante violaciones que ocurren «porque así lo piden las reglas de juego que dominan las relaciones entre los pueblos, razas y clases sociales ... la denuncia no debe dirigirse tanto hacia esas violaciones (so pena de descalificar a los débiles y oprimidos), como hacia las estructuras que provocan esas violaciones de manera sistemática.»<sup>109</sup> Aquí es donde se nos plantea, dice Segundo, asumir con coraje, «sin seguridades divinas», la opción por unos sistemas de convivencia en sociedad tanto a escala nacional como internacional donde tales violaciones, de presentarse, no sean ya necesarias o que al menos no surjan desde una necesidad férrea.

#### **d) Negre Rigol: la fe y la iglesia ante el peligro de pérdida de sentido humano de la vida**

Por su parte, un miembro católico de ASEL en Bolivia, Pedro Negre Rigol, publica en 1979 un artículo sugestivamente titulado «*Posibilidad de una Teología de los Derechos Humanos*»<sup>110</sup> donde, coincidentemente con Comblin, identifica un escenario continental de «una violencia abierta y una represión que responde ... a la lógica de un modelo de ... crecimiento salvaje, exclusivista y ambicioso cuya necesidad «económica y política» de enemigos reales o ficticios es fácil de probar.»<sup>111</sup>

Percibe que ante determinados hechos las iglesias progresivamente van llegando a tomar nota de esta situación, de su dinámica, de su curso. Sin embargo, apunta que se trata de un largo peregrinaje que, en ocasiones, puede conducir a un «punto de no retorno» superador en el que de una respuesta individual en defensa de derechos individuales se va a una defensa colectiva de los derechos del ser humano y de ahí a una denuncia del modelo económico-político que se autoproclama *a fortiori* necesitado de perpetuación indefinida. Para Negre Rigol esto significa enfocar la lucha contra un «régimen», sean cuales fueran sus representantes, sus cambios y sus relevos.<sup>112</sup>

---

<sup>109</sup> *Ibíd.*, pp. 352-353.

<sup>110</sup> Pedro Negre R., «Posibilidad de una Teología de los Derechos Humanos», *Cuadernos de Cristianismo y Sociedad* Año 5 N° 37 (Setiembre-Octubre 1979), pp. 27-39.

<sup>111</sup> *Ibíd.*, p. 28.

<sup>112</sup> *Ibíd.*, pp. 28-29.

Es en ese marco donde constata el nacimiento de una praxis eclesial que presta especial atención a los pobres, a los marginados del sistema/régimen interrogándose si tal praxis da lugar a una mirada renovada del Evangelio desde un compromiso también nuevo. Luego se pregunta si tal experiencia de reflexión teológica tendrá una mayor capacidad para comprender la «liberación concreta» implicada en cada conquista o reapropiación de un derecho humano. Esboza, también, una primera respuesta diciendo que «en todo caso, se tratará de explicar y explicitar la labor pastoral de una Iglesia en un mundo donde peligra el sentido mismo de lo humano al peligrar todos sus derechos, aún los más elementales.»<sup>113</sup>

Acto seguido, en un tono por momentos testimonial, Negre desarrolla los contenidos de esta nueva praxis eclesial naciente afirmando: «Que [esta praxis] defiende el espacio de aquella confesión original de la fe: «Un solo Señor, una sola fe, una sola Iglesia [sic]». Habrá que defender esta fe-creadora de libertad y vida-de los nuevos dioses de Caná, que piden el sacrificio forzado no solo de la libertad sino de la vida...»

Negre Rigol sostiene que esa fe surge en íntima y dialéctica relación con la propia condición del ser humano y sus aspiraciones más sentidas:

«La fe ... [del] hombre. Florece de la raíz misma de su vida, de su libertad, ... Es connatural a la emancipación que descubre la conciencia histórica, sea confesional o atea. Los términos vida, cualidad de vida, libertad y liberación están en continuidad con la vida y libertad que nos promete el evangelio según S. Juan y las cartas de Pablo. La continuidad debe subrayarse-en buena dialéctica-tan radicalmente como la discontinuidad...»

En ese sentido, Negre afirma la radical historicidad situacional de la fe de los seres humanos:

«Si la fe se inscribe en una situación indiferente hacia la vida, en todas sus posibilidades históricas actuales (¡cuántas vidas aparecen ya limitadas antes de nacer en un mundo satisfecho por sus conquistas!) ó en condiciones de dominio y opresión toleradas, no será fe cristiana. No descubrirá al Dios de la vida y libertad sino luchando por salir de esta situación (Éxodo)...»

Y más adelante señala enfáticamente el carácter integral que deben revestir los logros en este campo: «...Nada es conquistado por la humanidad si no es conquistado para el más débil de nuestros hermanos...»<sup>114</sup>

---

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 33 s.

<sup>114</sup> *Ibid.*, pp. 34-35 Por otra parte, nótese una vez más en estos pasajes los elementos de coincidencia existentes con los puntos de partida que vimos antes en Comblin.

Negre concluye su trabajo afirmando claramente el talante eminentemente concreto y politizado del compromiso por los derechos humanos el que dará lugar a una reflexión teológica que será sin duda, sostiene, «una nueva teología política.»<sup>115</sup>

Como puede verse en los últimos autores referidos, comienza a darse un paulatino desplazamiento (más o menos consciente según sea el caso) en las preocupaciones que expresan. Si en un principio se interrogaban acerca de la nueva situación y las nuevas tareas que consecuentemente se le planteaban a la praxis o sobre la legitimidad genética o ideológica de los derechos humanos<sup>116</sup>, luego de haber sido aplicado por algunos años el modelo de desarrollo/crecimiento implementado por los regímenes de Seguridad Nacional y vistas sus primeras consecuencias, comienzan a encaminar sus planteos explícitamente en dirección a la denuncia de las causas estructurales de las violaciones sistémicas a los derechos humanos y al anuncio y testimonio cristiano para con las víctimas concretas de tal realidad.

#### e) Hugo Echegaray: el derecho del pobre como derecho de Dios

En ese sentido, el tempranamente fallecido jesuita peruano Hugo Echegaray presenta en el encuentro de teólogos y científicos sociales realizado en Costa Rica en Febrero de 1978 un trabajo donde rastrea en la literatura de sabiduría del Antiguo Testamento las bases para afirmar «*el derecho del pobre en tanto derecho de Dios.*»<sup>117</sup> Enfatiza el carácter liberador y redentor de Dios, vale decir de «garante de aquellos a quienes el mundo no reconoce o respeta sus derechos.»<sup>118</sup> Así, Dios es visto como el Goel o ‘vengador de sangre’ (cf. Núm 35, 19), que se ocupa de proteger al más débil y asegurarle aquél respeto.

Echegaray sostiene que los textos de la sabiduría hebrea convergen en «la conciencia de una especie de derecho-escandaloso para los bien pensantes- [el derecho]

<sup>115</sup> *Ibíd.*, p. 39.

<sup>116</sup> Ténganse presente las enfáticas advertencias de J. L. Segundo en el artículo antes citado, y no solo de él, acerca del origen histórico burgués de «los derechos del hombre» y de los intereses del gobierno norteamericano escondidos en la política hemisférica de la gran potencia imperial del Norte de promoción de iniciativas pro-derechos humanos en tiempos de la administración Carter (1976-1980): «Lo trágico de la situación es que aquellos que modelan y controlan la defensa de los derechos humanos ... son los mismos que los hacen imposibles en las tres cuartas partes del planeta.» Cfr. *op. cit.*, p. 349.

<sup>117</sup> Hugo Echegaray, S. J., «Derecho del pobre. Derecho de Dios» en Elsa Tamez y Saúl Trinidad (Eds.) *Capitalismo: violencia y anti-vida Tomo II*, San José, EDUCA (Editorial Universitaria Centro Americana), 1978, pp. 173-181. *Cursivas en el original.*

<sup>118</sup> *Ibíd.*, p. 173.



del pobre a ser amado por Dios. La fe bíblica se afirma sobre esta conciencia de la aparente no imparcialidad de Dios.»<sup>119</sup> Entonces, continúa Echegaray, el hecho de que la revelación del amor universal de Dios se ejerza de manera manifiesta en su particular predilección por los pobres no debiera causar sorpresa.

En otros términos, el cumplimiento del Reino es la respuesta concreta a la espera esperanzada del pueblo cuyos derechos fueron negados. Así el carácter universal del Reino anunciado reside, justamente, en que la situación del pobre y de sus derechos es la única vara con que se miden sus alcances. Es que la existencia de pobres, vale decir de seres humanos cuya propia condición humana plena es negada llegando de esa manera a ser «no hombres, no-personas»; que existan explotados, son señales de una universalidad y una igualdad no realizadas efectivamente más allá de las formas. Por eso constituyen «la meta del amor del Padre así como el criterio de autenticidad de nuestra propia respuesta de amor. El pobre lo concretiza y universaliza.»<sup>120</sup> Esa existencia de los pobres atestigua la humanidad pobre presente en medio de nuestro. Entonces defender sus derechos es tarea permanente y radical puesto que su desatención es un continuo. Echegaray concluye sosteniendo que:

«el pobre además, nos invita a hacer nuestro ese sentido profundo de fe en el Padre, que se revela en la justicia que consiste en promover el derecho del extranjero, del huérfano, de la viuda. Los derechos ... van marcando el lugar de la acción histórica y del encuentro con el Padre. El Señor nos trae el camino...: las necesidades de los más pequeños entre los hermanos cuya carencia de alimento suficiente... y de trabajo constituye un insulto contra el amor universal que el Padre nos ofrece.»<sup>121</sup>

#### **f) Los ‘otros’, la Iglesia, y los Derechos Humanos: una vez más José Comblin**

Por estos mismos años José Comblin publica un artículo<sup>122</sup> que profundiza sus aportes anteriores. En él afirma que los cimientos, contenido y marco normativo de la reflexión teológica de los Derechos Humanos residen en la actuación de Jesús y en las palabras con que explicitó y argumentó su manera de hacer las cosas.

---

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 177.

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>121</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>122</sup> José Comblin, «Los Derechos Humanos en América Latina y la Iglesia», *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana* N° 10 (Enero-Marzo 1982), pp. 28-45. Originalmente publicado en *Estudio* N° 3 (Noviembre de 1978).

Comblin relea las condiciones histórico-religiosas en que vivían las personas calificadas como pecadoras en Israel, concretamente su radical «alteridad», su total separación de los espacios vitales comunes, a partir de la experiencia y la palabra de Jesús, en su trato con los pecadores, los carentes de aptitud moral y los y las ‘sin derechos’ de la sociedad de entonces (publicanos, cobradores de impuestos para el Imperio, prostitutas, extranjeros, no observantes de la Ley, paganos y/o ateos) a quienes al llamarlos y anunciarles el perdón les restaura en su integridad y les reconoce en tanto sujetos de derechos plenos y por ello partícipes de la convivencia y del entramado de solidaridad social. «Al afirmar la vocación de todos, aún los más indignos del pueblo de Dios, Jesús proclama que existen derechos para todos, que ningún ser humano puede ser privado de derechos por indigno o peligroso que sea.» Ahí, para Comblin, está la base de la comprensión cristiana de los derechos humanos. Desde esa mirada de la historia los derechos humanos «son los derechos del «otro», ... del que está afuera, del que la sociedad mantiene apartado, el derecho de la persona que la sociedad niega, no quiere aceptar ni ver.»<sup>123</sup> Dice además que estos derechos constituyen «limitaciones a los derechos de los fuertes y apertura a los débiles.»<sup>124</sup>

Entonces, defender los derechos humanos consiste en un *hacer* el movimiento de acercarse a ese otro, al réprobo, pese a la hostilidad o escándalo que ello pueda provocar. Esa defensa siempre se sitúa en el plano de la praxis histórica, en tanto actividad de rescate en favor de cuantos una sociedad expulsa y que se sostiene pese a la presión que ejercen las aspiraciones de seguridad, tranquilidad y orden en ella instaladas. Como acción profética del pueblo de Dios verificada en la promoción activa de los derechos del ser humano y orientada por «los signos de los tiempos» se propone lograr la asunción efectiva, concreta de algunos derechos por la sociedad; vale decir, «tiende a establecer ... en la práctica ... que el «otro» sea de hecho aceptado y reconocido en la convivencia humana»<sup>125</sup> como miembro y parte de esa misma sociedad.

Para Comblin son tres las categorías de ‘otros’ excluidos y sin derechos en la sociedad. Primeramente, ubica al «vencido de las luchas políticas nacionales» en el marco de los regímenes de Seguridad Nacional. Su situación configura «un extremo de «alteridad», se les ha quitado toda cualidad humana negándoseles tal condición. Y no sólo a ellos sino que se continúa con quienes en diverso grado han simpatizado real o presuntamente con ellos o asumieron su defensa legal. Los desaparecidos constituyen «el caso límite: aun se niega su propia existencia». La lucha de la Iglesia en este campo consiste entonces en bregar por el reconocimiento, al menos, de la existencia de los

---

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>125</sup> *Ibid.*, pp. 30-31 y 34 s.

seres humanos vencidos, los sospechados. En segundo lugar, es «el económicamente inútil, disfuncional, improductivo... » Se trata del «cesante, el desocupado, el sub-empleado «el otro»». Su presencia perturba y molesta. Como siempre se le atribuye a él la responsabilidad por lo que es: él es el flojo, el ignorante, el borracho, el delincuente, el inmoral, en fin ... «el pecador». El testimonio profético cristiano ante ello procura que la sociedad abra sus ojos y despierte su conciencia a la consideración de los millones que el sistema económico expulsa y destruye de modo implacable en el silencio y la desinformación. Finalmente, «el otro» es «el trabajador frente al capital y la propiedad de la tierra». Frente a su situación cabe a los cristianos poner de público manifiesto «el estado de excomunión social de los trabajadores, ... la explotación de su trabajo por una minoría privilegiada...»<sup>126</sup>

Comblin sostiene que al defender y ‘proclamar los derechos humanos’ la Iglesia busca, en definitiva, producir una apertura de la sociedad a sus miembros excluidos y rechazados de diversos modos por el sistema imperante y motivar un compartir realmente solidario en que el conjunto participe de un destino común. Porque Jesús pretendió, justamente, «abrir el reino de Dios a todos los que los hombres habían excluido, vino a llamar a las muchedumbres abandonadas...»<sup>127</sup>

### **g) Leonardo Boff: el Dios protector de la vida de los pobres**

En 1982, Leonardo Boff expone ante un encuentro eclesial y de derechos humanos<sup>128</sup> reflexiones que de inicio se sitúan en un lugar definido: «Hoy entendemos que los derechos humanos son principalmente los de las grandes mayorías, y éstas son pobres. Entonces, luchar por los derechos humanos es luchar por los derechos de los pobres, por la dignidad de los oprimidos en primer lugar y, a partir de ellos, de todos los hombres.»<sup>129</sup>

Boff constata que históricamente la causa de los derechos humanos tiene su origen en la mejor tradición humanista, no se encuentra en la Biblia judeo-cristiana una formulación textual de los mismos.<sup>130</sup> Pero ésta sí conoce, advierte, en textos proféticos, de sabiduría y aún en el Nuevo Testamento, los derechos de los huérfanos, las viudas, los emigrantes y forasteros y los pobres.

---

<sup>126</sup> *Ibíd.*, pp. 34 y 37-42 ss.

<sup>127</sup> *Ibíd.*, p. 44.

<sup>128</sup> Leonardo Boff, «Los derechos de los pobres como derechos de Dios», en *Id.*, *Desde el lugar del pobre*, Buenos Aires, Ediciones Paulinas, 1986, pp. 59-73.

<sup>129</sup> *Ibíd.*, p. 61.

<sup>130</sup> *Ibíd.*, p. 67 s. Es interesante notar que Boff presupone, y por ello no se detiene en desplegar su argumentación en torno a ella, una base en la que cada ser humano es imagen y semejanza divina,

Leonardo Boff, convergiendo ampliamente con Echegaray, sobre la base de un nutrido conjunto de citas bíblicas, parte de dos afirmaciones. Primeramente, «el derecho de los pobres es el derecho de Dios.»<sup>131</sup> En tanto carecen de alguien que los cuide, Dios mismo asume su causa. Él es su protector, así asume la protección de los que son perseguidos injustamente, de los que no tienen poder. Toma partido por los «ofendidos en su dignidad y justicia». Eso es el *propium* de la tarea mesiánica, vale decir la salvación de los pobres. Para esta comprensión Israel parte de la memoria de su explotación como extranjeros en Egipto. Complementariamente, que Dios los haya liberado de la opresión es un mandato para tomar en cuenta el sometimiento de los débiles y desprotegidos entre ellos.<sup>132</sup>

En segundo lugar, Boff sostiene que en verdad el derecho de los pobres se sustenta en la comprensión escritural de que «Dios es ... un Dios vivo, Dios de vida.»<sup>133</sup> Un Dios dotado de sensibilidad y conocimiento ante el clamor por liberación de su pueblo. Un Dios cercano a los seres humanos y que interviene pactando con ellos por la vida contra aquello que la amenaza. Por eso, toma partido por el pobre y el oprimido, amenazados en su vida. «El pobre ... , especialmente para los profetas, es el pobre porque fue empobrecido, ... .»<sup>134</sup> De este modo, según la Escritura, Dios siente la amenaza de una manera historizada, es decir no fatalista e independientemente de la condición moral o religiosa del pobre. El ser del Dios de vida consiste en dar la vida. Él toma la defensa y va en ayuda de quienes ven disminuida su vida. Por eso su ser consiste en ser Dios en particular de los pobres.

Así, tener fe en Dios es creer en la vida de todos, en especial la de los pobres. Donde se defiende la vida, se respeta a los pobres y tienen parte en ella, ahí está el Dios vivo. En el Nuevo Testamento el reino comienza a hacerse realidad en tanto y en cuanto se realiza la Buena Nueva del Evangelio (cf. Lc 7,21-22). Y en la práctica de la solidaridad con los pobres se verifica la realidad de la salvación o su contrario, porque Dios al encarnarse se ha hecho uno con ellos (Mt 25,40). Entonces es que el derecho de Dios en Jesús llega a ser uno y el mismo con el derecho de los pobres.

---

hermano de Jesús y, siendo así, en cierta medida alcanzado por la divinidad. Lo cual contornea una inviolabilidad cierta de la persona, limitando a los que detentan el poder y condenando todo ejercicio de dominación de unos sobre otros.

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>132</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>133</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>134</sup> *Ibid.*, loc. cit.

### h) Jon Sobrino: la defensa de la vida de los pobres como experiencia de lo divino

Por la misma época el español, radicado en El Salvador, Jon Sobrino<sup>135</sup> enfoca su reflexión en el entendimiento de la «lucha por los derechos humanos» como una práctica que «introduce en la realidad de Dios, del Dios de la revelación cristiana» y que «puede ayudar a comprender y constituir» la propia doctrina acerca de Dios. Por cuanto dicha lucha «es una realización *in actu* de la fe en Dios y desde la realización de la fe se comprende mejor al Dios en quien se cree.»<sup>136</sup> Es allí, en la realización de la fe, agrega, que se recupera el sentido cristiano primero y último de la Escritura como palabra reveladora.

Sobrino, al describir la realidad en la cual se despliega la realización de la fe señala que para muchos seres humanos la experiencia de la vida se vuelve un peso que sostener, una ocupación difícil, un impedimento ocasionado por otros. Aquí nos encontramos, dice, con aquello que puede designarse como último: «la ultimidad del pecado histórico» amenazador y aniquilador de la vida y «la ultimidad de quienes desean vivir». Y en ese contexto, el derecho a la vida de los pobres es la forma que adquiere el lenguaje de los derechos humanos. Más aún, «esa vida de los pobres sigue siendo el *analogatum princeps* de los derechos humanos.»<sup>137</sup>

Para Sobrino, la defensa de la vida de los pobres no sólo puede denominarse divina en tanto es respuesta a las exigencias divinas, con la importancia que esto tiene, sino que es así «porque [ella] nos hace afines a la misma realidad de Dios».<sup>138</sup>

La revelación de lo que hace Dios, subraya, nos indica que, en primer lugar,

«la vida de los pobres es santa porque Dios está en ellos. La cercanía de Jesús a los pobres hace de éstos un lugar de Dios... Dios estaba en la cruz de Jesús,... históricamente, en el defensor de la esperanza de los pobres dado muerte por los poderosos. Dios está presente y muy presente ...; está escondido y está crucificado, pero está.»<sup>139</sup>

Desde el punto de vista soteriológico aquí está el hecho decisivo, fundamental.

---

<sup>135</sup> Jon Sobrino, «Lo divino de la lucha por los derechos humanos», *Diakonia* Vol. IX N° 35 (1985), pp. 38-51.

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 39 Cursivas en el original.

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 43 Cursivas en el original

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>139</sup> *Ibid.*, loc. cit.

En segundo lugar, como vimos antes en otros autores, la revelación atestigua que Dios mismo defiende la vida de los pobres. Al oír y revelarse al pueblo oprimido que clama, saliendo de sí y decidiendo su liberación. En la profecía, cuando lo llama «mi» pueblo. En el mensaje jesuánico de la cercanía de Dios y su reino dirigido a los pobres. Estas correlaciones que se establecen entre la acción de Dios y la situación de los pobres son esenciales en la revelación divina atestiguada en la Escritura y en el cómo se responde a ella, sostiene Sobrino. «Por ello el introducirse en la correlación ... es divino.»<sup>140</sup>

A continuación, Jon Sobrino enuncia lúcidamente las ‘relatividades’ que involucran a ‘defendidos’ y ‘defensores’ y que previenen ante posturas idealizadoras, como él mismo las denomina, de la situación o práctica de unos y otros. Al respecto, señala la condición limitada y pecadora de los pobres, si bien se trata, dice, de un «pecado de debilidad» al que le cabe el perdón, la comprensión y la misericordia del anuncio del Evangelio y claramente distinto del pecado de la opresión. También nota la eventualidad de llegar a constituirse ellos mismos en opresores una vez que comienzan a liberarse en alguna forma de su situación. Finalmente, señala que la vida plena que Dios quiere para ellos supone el que vivan tanto de su Palabra como del pan. En el caso de quienes defienden la vida de los pobres, parte de la conciencia de que su tarea es un cometido realizado por seres humanos expuestos a la ‘hybris’ de la condición humana; una tarea que es necesario abordar en el espíritu de Jesús, de las bienaventuranzas y de la gratuidad; defender la vida en tanto lucha siempre puede dar lugar a lo que denomina «subproductos negativos»; la vida contiene mucho más que la mera supervivencia.

Encontramos en Sobrino un conjunto de conceptos fundamentales: la vida de los pobres como parte de la vida plena; su liberación como camino a un pacto realizado con ellos; un pueblo liberado llamado a llegar a ser el pueblo de Dios donde es posible la fraternidad humana y el reconocimiento de la común paternidad divina son los contenidos de la real actuación de Dios y muestran cuál es su voluntad. Sin embargo, esto no debe ser entendido, sostiene Sobrino, como ocultando la amenaza que pende sobre la vida de los pobres. La perspectiva de la muerte de su obra creacional contiene algo absoluto, afirma, ante lo cual Dios interviene siempre con carácter de ultimidad. Y tanto es así que en la Escritura misma la revelación de la plenitud del ser de Dios despliega su manifestación comenzando desde, y en fidelidad a, su primera solidaridad fundamental con los pobres de su pueblo.<sup>141</sup>

Por eso, defender la vida de los pobres es, para Sobrino, un componente necesario de la experiencia del Dios de los cristianos y una inmejorable posibilidad de desarrollar

---

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 47 s.

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 49.

esa experiencia plenamente manteniéndose en fidelidad a aquello que le dio origen. También, afirma, es «mistagogía en el misterio de Dios.» Precisamente, quienes ejercen esa defensa de manera misericordiosa, verdadera y profética, solidaria y responsable, entregada y esperanzada, «reactúan» históricamente al Dios tierno y misericordioso, verdadero y amoroso, su misma entrega definitiva en la Cruz de Jesús. Al anunciar a Dios, lo hacen desde el interior de la historia misma de Dios.<sup>142</sup> En tanto la lucha por la vida es un actuar que produce afinidad con Dios, hace posible el encuentro con Él en la historia y sitúa ante Dios y su misterio en esa historia. En esa tarea mantenemos la esperanza en la plenitud definitiva de Dios.

Así, luchar por los derechos humanos aparece como divino cuando deviene algo real, fáctico, y cuando tal lucha y tales derechos se fundan en la defensa de la vida de los pobres de este mundo, «los otros y... esos otros que son los privilegiados de Dios», su raíz teológica última.<sup>143</sup> Porque, en definitiva, al realizarse tal lucha se pone de manifiesto de una mejor forma la verdad del ser humano y la verdad del propio Dios. Esta lucha también es una exigencia a la Iglesia, concluye Sobrino, pero asimismo es «un modo, importante y esencial para la misma fe de la Iglesia, es decir para su identidad, y para su relevancia histórica.»<sup>144</sup>

## **II) ALGUNOS DESARROLLOS EN EL CAMPO PROTESTANTE Y ECUMÉNICO**

La elaboración del discurso teológico latinoamericano en torno a los Derechos Humanos también encuentra algunos de los principales afluentes que lo fueron conformando en el amplio espectro del protestantismo ecuménico, y más allá de él, como es el caso del Consejo Mundial de Iglesias (CMI) que incluye también a iglesias de las tradiciones católico-ortodoxas de Oriente y del Este. En ese sentido, tres fueron los ‘ejes’ de producción que tuvieron particular incidencia: a) las definiciones y resoluciones de las Conferencias temáticas y de las Asambleas convocadas por el CMI; b) las reflexiones de teólogos vinculados a experiencias continentales de convergencia ecuménica en la preocupación social de las iglesias como la ya antes mencionada ASEL, heredera de Iglesia y Sociedad en América Latina y c) las elaboraciones efectuadas por la teología crítica de Europa occidental y central, conocida como Teología Política, leída, estudiada y debatida, como en los casos anteriores, en casas de estudio y formación teológica latinoamericanas y vinculada por las raíces confesionales de sus proponentes con muchas de las iglesias del subcontinente que asumieron la tarea en defensa y en promoción de los Derechos Humanos.

---

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 49 s.

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>144</sup> *Ibid.*, loc. cit.

### a) El Consejo Mundial de Iglesias

A fines de 1974 en la localidad de Saint Pölten en Austria, el Consejo Mundial de Iglesias y su «Comisión de las Iglesias sobre Asuntos Internacionales» convocaron a una Consulta ecuménica e internacional bajo el tema «*Derechos Humanos y Responsabilidad Cristiana*».<sup>145</sup> Puede decirse que tal evento fue el primer punto de condensación del campo ecuménico protestante y ortodoxo en cuanto a la reflexión teológica de los Derechos Humanos.

Luego de tensos debates se arribó a un primer *consensus* de fe ecuménico en torno a la comprensión cristiana de la ‘solidaridad humana’ incluido en uno de los documentos emanados de la Conferencia. Allí se afirma que:

«... es nuestra convicción que el énfasis del Evangelio está [puesto] en el valor de todos los seres humanos a la vista de Dios, en la obra expiatoria y redentora de Cristo que le ha dado al hombre su verdadera dignidad, en el amor como motivo para la acción, y en el amor por nuestro prójimo como la expresión práctica de una fe activa en Cristo. Somos miembros los unos de los otros, y cuando uno sufre todos son heridos... Ello significa asimismo, que nosotros somos responsables por otros porque además no hemos hecho lo suficiente para mostrarles nuestra solidaridad...»<sup>146</sup>

También en St. Pölten se sostuvo el mutuo relacionamiento de los derechos individuales y colectivos y esto entendido como un deber de conciencia en el ejercicio de la solidaridad humana misma. Se trata de un deber de la comunidad dirigirse a garantizar el bienestar de todos sus miembros así como el propósito de cada miembro individual debiera ser servir al bien del común. En ambos planos, se afirma, hay una relación tal que los derechos involucran responsabilidades.<sup>147</sup>

Quizá el principal aporte realizado en dicha Consulta y que será profundizado luego en subsiguientes encuentros por el CMI es la inclusión de una primera nómina de derechos humanos básicos y elementales en los que acordaron las iglesias participantes. La misma incluye afirmaciones en torno a la existencia de un derecho a la vida y a las consecuencias violatorias del mismo derivadas de sistemas sociales, económicos o políticos injustos; un derecho al ejercicio y disfrute de la identidad cultural

---

<sup>145</sup> Ver WCC-CCIA *Human Rights and Christian Responsibility. Report of the Consultation, St. Pölten, Austria 21-26 October 1974.*

<sup>146</sup> Id., «Promoting greater international and ecumenical understanding and cooperation for the defense and implementation of human rights», en *Ibid.*, p.1 Traducción del autor de esta Tesis.

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 2 s.



comprendiendo la autodeterminación de los pueblos, los derechos de las minorías, etc.; un derecho a la participación democrática en la toma de decisiones en la comunidad; un derecho al disenso; un derecho a la dignidad de la persona, rechazando por ello métodos como la tortura o la prisión sin juicio y, finalmente, un derecho a la libertad de ejercicio de la religión.<sup>148</sup>

La Conferencia expresaba también que se consideraba como sólo un paso acelerador en un proceso que debía tener continuidad y urgía fuertemente a que la próxima Asamblea del CMI, que retomaría muchos de los puntos tratados en Saint Pölten, declare inequívocamente que éstos provenían de una inquietud básica por los derechos humanos.<sup>149</sup>

Un año más tarde, en la Vª Asamblea del CMI celebrada en Nairobi, la comunidad de la ‘ecumene’ mundial llega a un desarrollo conceptual y a unas definiciones prácticas más precisas en torno a los derechos humanos, las que también tuvieron en la región del Río de la Plata unos alcances concretos como vimos en el capítulo anterior y veremos también en el próximo. En el *Informe de la Sección V* de la Asamblea el punto específico refleja un progreso en la consolidación de una reflexión de las bases teológicas de los derechos del ser humano motivada en lo fundamental por las demandas de la intervención concreta solidaria y pastoral de las iglesias. Las afirmaciones centrales sostienen entre otras cosas lo siguiente:

«Nuestro interés... se basa en nuestra convicción de que Dios quiere una sociedad en la cual todos puedan ejercer derechos humanos plenos. Todos los seres humanos son creados a imagen de Dios, iguales, infinitamente preciosos a la vista de Dios y a la nuestra. Jesucristo nos ha unido unos a otros en su vida, muerte y resurrección, de modo que lo que le concierne a uno de nosotros nos concierne a todos.

Por lo tanto, la voluntad de Dios y su amor están destinados a todos y la lucha de los cristianos por los derechos humanos es una respuesta fundamental a Jesucristo.»<sup>150</sup>

De tal comprensión del Evangelio cristiano enunciada por el CMI como punto de partida se siguen unas orientaciones prácticas que se dirigen a una mayor actividad de identificación y reparación de las violaciones a los derechos humanos en un marco de solidaridad ecuménica con los cristianos que asumen idéntico compromiso en otras

---

<sup>148</sup>Ibíd., p. 3.

<sup>149</sup>Ibíd., p. 4.

<sup>150</sup>WCC Fifth Assembly, «Section V: Structures of injustice and struggles for liberation», en David M. Paton (Ed.) *Breaking barriers. Nairobi 1975. The Official Report of the Fifth Assembly of the World Council of Churches. Nairobi, 23 November-10 December, 1975*, London-Grand Rapids-Geneva, SPCK-Wm. B. Eerdmans-WCC, 1976, p. 102 Trad. del autor de esta Tesis.

latitudes; a asumir las luchas de los pobres y oprimidos dentro y fuera de las iglesias por la plenitud de sus derechos; a la libertad de compartir el trabajo en este campo con personas y grupos de otras ideologías o confesiones a partir de la común preocupación por la dignidad del ser humano.<sup>151</sup> Según sostienen los documentos del CMI, en el Evangelio reside la «especial responsabilidad» testimonial fundamentalmente practica que les cabe a comunidades e iglesias en la expresión de su solidaridad con quienes sufren la negación de sus derechos y libertades básicos.<sup>152</sup>

La V<sup>o</sup> Asamblea llamaba la atención acerca de la importancia de atender a las causas profundas en que arraigan las formas específicas de violación de los derechos humanos. Concretamente, las estructuras injustas de la sociedad que se expresan en la manipulación política, la dominación de clase, el poder militar, la explotación económica, el condicionamiento psicológico, etc. producen unas condiciones que conducen a la negación de tales derechos. La tarea en derechos humanos se orienta, entonces, a sentar las bases de la superación de ese orden de cosas en la sociedad.<sup>153</sup> Esto aún teniendo presente que «el Evangelio realiza una dignidad humana que trasciende nuestro propio potencial humano»<sup>154</sup> históricamente considerado.

Luego de enunciado el marco general, el informe desarrolla y amplía conceptualmente la comprensión común alcanzada en el seno del Consejo en relación con cada uno de aquellos derechos humanos que había enumerado la Conferencia de St. Pölten el año anterior. El CMI reconocía y afirmaba los derechos a:

*-las garantías fundamentales para la vida*, que incluyen el derecho a trabajar, a una alimentación adecuada, al cuidado de la salud, a una vivienda digna y a la educación para un desarrollo pleno del potencial del ser humano. En ese derecho también se incluyen el reconocimiento de las necesidades especiales de las mujeres y los derechos de las generaciones futuras, la protección del medio ambiente y la conservación de los recursos naturales;

*-la autodeterminación e identidad cultural de los pueblos y de las minorías (culturales, étnicas, religiosas, lingüísticas, ideológicas, laborales)*, que implica que todos los pueblos pueden libre y soberanamente determinar sus posiciones políticas y buscar su desarrollo económico, cultural y social. Las minorías tienen derecho a su identidad.

---

<sup>151</sup> *Ibíd.*, loc. cit.

<sup>152</sup> *Ibíd.*, loc. cit.

<sup>153</sup> *Ibíd.*, loc. cit.

<sup>154</sup> *Ibíd.*, p. 103.

-participar en la toma de decisiones dentro de la comunidad, para grupos e individuos miembros de una comunidad, debe educarse a todos, en particular a los jóvenes y a las mujeres, en la participación en los procesos de toma de decisiones y en la responsabilidad social y política. Las estructuras gubernamentales, las instituciones educativas, las comunidades religiosas, los ámbitos laborales deben guardar correspondencia con la voluntad de quienes pertenecen a ellas.

-disentir, que implica poder sostener opiniones críticas o diferentes sin interferencias, la libertad de expresión y de reunirse pacíficamente;

-la dignidad personal, frente al arresto y prisión arbitrarios, la tortura, la violación, la deportación, el castigo a menores, la internación forzada en hospitales psiquiátricos, la negación del recurso de 'habeas corpus', las amenazas a familiares, la negación a presos y refugiados de mantener contacto con sus familias, las desapariciones o ejecuciones sumarias de detenidos.

-la libertad religiosa, vale decir, de tener o adoptar una religión o creencia por elección personal y de, individualmente o en comunidad con otros y en público o en privado, manifestarla en liturgia, observancia, practica y enseñanza. Esto incluye también el derecho y el deber de las instituciones religiosas de criticar a los poderes gobernantes en base a sus convicciones cuando hubiere necesidad.<sup>155</sup>

Luego de esta Asamblea, la 'ecumene' reunida en el CMI iría ampliando y profundizando su entendimiento de los Derechos Humanos, de su relación con el contexto estructural social, sus complejidades e interrelación, llegando a incluir los derechos a la protección del medio ambiente, al desarrollo, a conocer y luchar por los derechos propios, entre otros.

El CMI proseguiría su reflexión en 1983 en la ciudad de Vancouver en Canadá cuando se celebra la VIª Asamblea. Allí también encontramos pronunciamientos significativos en torno a los Derechos Humanos. El primero es el informe de la Sección VI «La lucha por la justicia y la dignidad humana» en el que se exponen unas «convicciones bíblicas y teológicas básicas.»<sup>156</sup> En él se denuncia al orden económico

<sup>155</sup> *Ibíd.*, pp. 103-106. Para una reseña de la tarea del CMI en este período véase Leopoldo J. Niilus, «El Consejo Ecuménico de las Iglesias y los Derechos Humanos», *Concilium* Año XV N° 144 (1979), pp. 105-111.

<sup>156</sup> Sexta Asamblea CMI, «Sección VI: La lucha por la justicia y la dignidad humana», en Julio Barreiro *El Combate por la Vida. Informe Oficial de la VI Asamblea del Consejo Mundial de Iglesias. Vancouver, Canadá. 24 de Julio al 20 de Agosto de 1983*, Buenos Aires, Asociación Ediciones La Aurora, 1984, pp. 228-241. Véase tb. Julio de Santa Ana, «Unidade cristã para afirmar a vida», *Tempo e presença*, N°183 (Junho de 1983), pp. 13-15.

vigente por los millones de muertos por hambre y el aumento progresivo del desempleo que ocasiona. También se señala el incremento cada vez mayor en las detenciones, las desapariciones forzadas, las torturas, privaciones de libertad religiosa y los desplazamientos por la fuerza o exilios. Se enfatiza que todos esos hechos «constituyen una forma de idolatría» derivada del pecado humano y llevada a cabo por fuerzas demoníacas.<sup>157</sup>

En ese sentido, reiterando el concepto de *'imago dei'* en la creación del género humano, el informe aborda desde otro ángulo el relato del Génesis haciendo referencia a que al compartir con el ser humano su poder, Dios lo hace partícipe de una responsabilidad creativa por el mundo (cf. Gen 1,26-28). Sin embargo, puede constatar, los seres humanos no han ejercido tal cometido justamente de manera creativa (cf. Gen 3,5). Emerge así una nueva práctica idólatra basada en la capacidad de dominio sobre la tierra, los pueblos originarios, el trabajo manual, las mujeres y la posesión ilimitada de bienes. La misma, en tanto «cultura de la violencia, ha engendrado sistemas internacionales de seguridad destinados a defender a toda costa el principio de la posesión...»<sup>158</sup> Estos «poderes opresores» (instrumentados a través de intereses económicos, poder militar, acceso al conocimiento tecnológico, alianzas políticas internacionales) «constituyen una constelación de fuerzas que atentan contra la dignidad de la vida del mundo: ¡Contra Jesucristo mismo! ...»<sup>159</sup>

Frente a ellas el CMI postula la necesidad de resistir a tales poderes opresivos e insta a las iglesias a fortalecer y extender sus redes internacionales de apoyo a quienes resisten. En particular, estas redes son de ayuda para los pobres con vistas a unir y agrupar fuerzas.

Esta Asamblea del CMI, finalmente, dio a publicidad también una «*Declaración sobre Derechos Humanos*» en la que se ponía de manifiesto el compromiso asumido de estar obrando «en nombre de Jesús» y de la que citaremos el último párrafo pues resume de manera muy efectiva las bases teológicas con que esta instancia de la 'ecumene' mundial aborda la cuestión que venimos describiendo:

«En un mundo donde reinan el sufrimiento y la muerte estamos llamados a dar testimonio de Jesucristo, vida del mundo. Afirmamos que la vida es un don de Dios, que se nos ha confiado para que la cuidemos y conservemos, y que debemos vivir en unidad completa con todos los que comparten ese don precioso y, por

---

<sup>157</sup> *Ibíd.*, p. 229.

<sup>158</sup> *Ibíd.*, loc. cit.

<sup>159</sup> *Ibíd.*, p. 232.

ello, respetando el cumplimiento de la ley en defensa de la justicia. La vida vivida en Cristo nos une en la oración y en la solidaridad activa, con aquellos que en nuestro mundo viven bajo la amenaza de las fuerzas de la muerte.»<sup>160</sup>

### **b) Abordajes protestantes latinoamericanos**

Los autores que veremos a continuación se ubican también en el espacio de la 'ecumene', sólo que participan de ella desde la particularidad de que ambos son rioplatenses y provienen de la experiencia de ISAL, surgida tempranamente como parte de la Comisión correspondiente del CMI para el ámbito latinoamericano pero con un desarrollo teológico y una influencia eclesial y social propios a partir de su constitución en 1961 como organismo independiente. Se trata de teólogos que vivieron los acontecimientos de la época en su región lo que sin duda marcó su producción teológica y abrió el camino para que sus aportes sean asumidos por quienes se comprometían en la tarea de defensa y promoción de los derechos y dignidad humanos. Su relación con la Teología católica de América Latina transita por amplias convergencias de énfasis y de preocupación, el diálogo entre ambas matrices de pensamiento es evidente. Pero los temas, los abordajes, los acentos, como sostienen algunas interpretaciones y puede verse seguidamente, mantienen un claro sesgo protestante 'barthiano' y aún 'bonhoefferiano' tanto en la forma como en los contenidos en que son planteados.<sup>161</sup>

---

<sup>160</sup> *Ibíd.*, pp. 290-291.

<sup>161</sup> En ese sentido cabe mencionar lo que afirmara Emilio Castro a comienzos de los años setenta: «Es mérito de la teología Barthiana y Bonhoefferiana que nos hayan impulsado a la participación en el quehacer histórico de nuestra América Latina, aún cuando a partir de puntos de partida teóricos diferentes. Barth en su énfasis de lo ya hecho de una vez para siempre en Jesucristo nos dio la seguridad interior, el coraje de abrimos al mundo exterior, en particular al mundo marxista, sin temor, preconceptos ni afán proselitista, ya que tanto ellos como nosotros, estábamos a partir de Jesucristo condicionados por el «sí» de Dios a la humanidad y en consecuencia liberados para nuestra colaboración. Igualmente a partir de Bonhoeffer ya teníamos una aceptación de la secularidad como el campo de lucha de los cristianos, independientemente de cualquier necesidad de aprobación o sanción religiosa ... más tarde Moltmann nos produce una total implicación en la historia ... », véase en *Id.*, «La creciente presencia de criterios de interpretación histórica en la evolución de la hermenéutica bíblica», en AA. VV. *Pueblo oprimido, Señor de la historia*, Montevideo, Tierra Nueva, 1972, p. 216. También puede consultarse Beatriz Melano «La presencia de Bonhoeffer en América Latina» en *Dietrich Bonhoeffer: a 50 años de su ejecución por el tercer reich. Cátedras Carnahan 1995*, Buenos Aires, ISEDET, 1998, pp. 6-23.

### **b.1) Emilio Castro: los Derechos Humanos como «texto» del Evangelio liberador**

Emilio Castro, en una Editorial de la *International Review of Mission* de 1977 en la que introduce la que será la temática central de esa edición de la revista, ofrece una lectura del compromiso por los derechos humanos en la que podemos encontrar algunos tópicos clásicos de la Teología de la Liberación.<sup>162</sup> Primeramente, el término Derechos Humanos refiere, para Castro, a la condición de libres y dignos que Dios confiere a sus hijos e hijas. No es voluntad de Dios, sostiene, vivir sin el ser humano. Este hecho se expresa en el acto de la creación y se confirma por la encarnación de Jesucristo. La ascensión es símbolo de que Él mismo lleva nuestra propia humanidad al Padre. Mirando desde la fe, entonces, podemos descubrir en cada violación de los derechos humanos evidencias de aquellas fuerzas que frustran la voluntad de Dios para el ser humano así como, en cada perseguido, vemos al mismo Jesucristo como el que es oprimido. Los derechos humanos se ubican así como el propio «texto», el corazón mismo del Evangelio que trae libertad.<sup>163</sup>

Luego de releer el significado del relato de vocación de Moisés en un contexto de opresión y de lucha de muchos cristianos por los derechos de otros en la que se hace realidad tangible la promesa de Dios de ‘estar con ellos’ como lo estuvo con el líder del pueblo de Israel en la liberación de Egipto, afirma «... La preocupación por los derechos humanos es el nombre que damos hoy a nuestro ser enviados con palabras proféticas al Faraón que esclaviza y con hechos liberadores al pueblo de Dios que gime bajo aquella esclavitud.»<sup>164</sup> Más adelante, resume así sus consideraciones:

«Cuando luchamos contra la inhumanidad en el trato a los presos políticos, proclamamos la palabra de juicio y misericordia en el nombre de Dios... Cuando llamamos al pueblo a la metanoia, a la conversión, al discipulado, los llamamos a tomar como su propia causa la causa de los maldecidos de la tierra. ¿Cómo pueden creer otros en un Evangelio que habla de uno que se dio a sí mismo por otros, mirando nuestra complacencia o miedo? ¿Cómo pueden las mayorías oprimidas del mundo de hoy comprender nuestro Evangelio que carece de cruz? Es la credibilidad del Evangelio en los labios de la Iglesia la que está en juego. No podemos ser Cristianos y permanecer indiferentes a la lucha por la dignidad y libertad humana básicas.»<sup>165</sup>

---

<sup>162</sup> Emilio Castro, «Editorial», *International Review of Mission* Vol. LXVI N° 263 (July 1977), pp. 215-219 Traducción del autor de esta Tesis.

<sup>163</sup> *Ibid.*, pp. 215-216.

<sup>164</sup> *Ibid.*, p. 218.

<sup>165</sup> *Ibid.*, loc. cit.

### **b.2) José Míguez Bonino: compromiso con los más débiles e indefensos como ‘señal’ de la iglesia y opción divina por la vida contra la muerte**

En aquel mismo número de la *Internacional Review of Mission* José Míguez Bonino se pregunta «*Los Derechos Humanos, ¿de quiénes?*»<sup>166</sup>. Allí describe la participación de las iglesias en la lucha de carácter universal, mundial, por los derechos humanos como un combate *cristiano*, arraigado en la profundidad de la fe. Luego de una breve reseña de las corrientes de fundamentación existentes en la teología, es decir, aquellas que se fundan bien en la creación, bien en la redención, analiza que en el momento particular en que escribe, plantearse esta lucha por la humanidad de cada ser humano se contrapone a

«la ideología de la *seguridad nacional*, mediante la cual se subordina al ser humano a un omnipotente y omnipresente estado, frente a una «guerra ideológica» en la que el «enemigo» es deshumanizado, reducido a un ser demoníaco para así justificar ilegalmente la tortura-o el arbitrario terrorismo, la intimidación y las ejecuciones-.»<sup>167</sup>

Entonces, esta lucha nunca puede ser opcional para una iglesia «sino que cada vez se torna una señal más visible de la iglesia verdadera.»<sup>168</sup> Por tanto, tal preocupación deviene una prioridad y algo básico en lo que hace a los vínculos ecuménicos, continúa Míguez Bonino.

Acto seguido pasa revista de los elementos que las tradiciones del testimonio bíblico judeo-cristiano aportan a la comprensión de los Derechos Humanos. La legislación hebrea y sus menciones al ‘juez que atiende la causa del pobre’, entre otros (cf. Dt 10). O, en idéntico sentido, la idea de ‘buen gobierno’ en los profetas, como aparece en Jeremías (cf. Jer 22,16). Tal gobierno se define por su responsabilidad de primer orden por la situación de aquellas y aquellos que no tienen quién tome a su cargo su defensa frente al mal o lo injusto, excepto Dios, ni medios para ello: huérfanos, viudas, extranjeros. Mediante su ley protege sus derechos aún al punto de empeñarse él mismo por su vida. Frente a esta exigencia divina entonces, la aptitud moral de un país y la calidad de su gobierno reside en la atención que brinden a la vida y a los derechos de los más débiles, los pobres y los indefensos de su territorio.

---

<sup>166</sup> Citamos de la traducción al español de José Míguez Bonino, «Los Derechos Humanos, ¿de quiénes?», en Hugo Assmann (Ed.) *Carter y la lógica del imperialismo Vol. II*, San José, EDUCA (Editorial Universitaria Centro Americana), 1978, pp. 333-338.

<sup>167</sup> *Ibid.*, pp. 335-336 *Cursivas en el original*

<sup>168</sup> *Ibid.*, loc. cit.

De la misma manera ocurre en el Nuevo Testamento, en el ministerio de Jesús que presencializa el reino, el gobierno de Dios, los derechos de los pobres (entendiendo por tales, a mujeres, niños, enfermos, marginados, etc.) hacen al contenido central de su cometido (cf. Lc 4) cuyo paradigma es el 'jubileo'. Un ministerio cuyos alcances universales y significado se definen muy concretamente en la prioridad de los pobres, cuya ilustración reside precisamente en la vida del propio Jesús. Por eso es que, para la Biblia, la condición de los pobres es la prueba concreta, histórica, de la universalidad de la justicia.<sup>169</sup>

Míguez Bonino seguidamente enfatiza: «El más profundo sentido de la violación a los derechos humanos formales es la batalla por reprimir esta gran masa que clama por «su derecho» a los medios de vida.» Y es, justamente, en defensa de la vida humana de los más «pequeños», los más débiles, a todo nivel que encuentra significado y contenido la preocupación de la iglesia por los derechos del ser humano.<sup>170</sup>

Poco después en una ponencia postula la existencia de un 'ethos' histórico cristiano que guarda relación, sostiene, con una comprensión de la relación existente entre Dios, la humanidad y la historia.<sup>171</sup> Tal 'ethos' ha dado como resultado la consolidación de tres conceptos como adquisiciones permanentes. Primeramente, la idea de que los derechos humanos, de todos los seres humanos, son universales basada en el testimonio del Antiguo y Nuevo Testamento (cf. Deut 6,4, la confesión de Israel y Ef 4,4-6, su puntualización trinitaria). De ello se sigue, necesariamente, el hecho de la existencia de una sola humanidad. Así ocurre en las comunidades cristianas del N. T.: «todos son un cuerpo, en el cual todos los miembros tienen igual dignidad y valor: las distinciones sociales, étnicas, culturales y aún sexuales no pueden justificar ninguna discriminación.»<sup>172</sup> Pero, matiza Míguez, esta condición de universalidad supera las fronteras comunitarias. Todos los seres humanos son portadores de la imagen divina. Aún aquellos quienes se ubican fuera del 'ethos' cristiano reflejan en su rostro la presencia de Dios.

En segundo lugar, el criterio es la humanidad del ser humano. En esa dirección cita aprobatoriamente a Paul Lehmann cuando éste afirma que la obra histórica y presente de Dios en el mundo consiste en hacer, y mantener, la humanidad de la propia vida

---

<sup>169</sup> *Ibid.*, pp. 336-337.

<sup>170</sup> *Ibid.*, p. 337 s.

<sup>171</sup> *Ibid.*, «Religious Commitment and Human Rights», en Alan D. Falconer (Ed.) *Understanding Human Rights: an Interdisciplinary and Interfaith Study*, Dublin, Irish School of Ecumenics, 1980, p. 29 Traducción del autor de esta Tesis.

<sup>172</sup> *Ibid.*, loc. cit.



humana.<sup>173</sup> Esto, en términos bíblicos, refiere al pacto divino con la humanidad (cf. Gen 9,1-17) cuyo contenido y contexto fundamental es ‘la vida’ y propiamente ‘la vida del ser humano’. Allí se resume el significado de toda la creación. Y es que absoluta e incondicionalmente Él es el Dios de la vida; lo que tiene como consecuencia que encomienda a los seres humanos con la responsabilidad misional de perpetuar, proteger, y enriquecer la vida. En otras palabras, de respetar y fortalecer ese carácter sagrado que otorga Dios a la misma.

Tan es así, precisa Míguez Bonino, que «ni siquiera su justa y necesaria ira contra el pecado del hombre es causa suficiente para anular la alianza. Cuando el tiempo decisivo llegue, el Dios-hecho-hombre protegerá a la estirpe humana con su propia vida... El nuevo pacto ‘en su sangre’ sella y atestigua eternamente el pacto primero con la humanidad.»<sup>174</sup>

En tercer lugar, la ‘concreta parcialidad’ de la justicia universal de Dios en el testimonio bíblico. Efectivamente, en la figura de Dios que encontramos en la Escritura la universalidad divina «encuentra expresión concreta en su ‘parcialidad’ a favor de los pobres, los oprimidos, los desaventajados, los impotentes, los marginales.» Dicha justicia consiste, entonces, en «la liberación de aquellos que han sido privados de las condiciones para una auténtica vida humana.»<sup>175</sup>

A fines de aquella década, en una mirada retrospectiva de su trayectoria de pensamiento publicada en la revista estadounidense *The Christian Century*, Míguez Bonino desarrolla algunas reflexiones que consideramos muy significativas acerca de la situación latinoamericana en cuanto a los regímenes de Seguridad Nacional y sus políticas económicas se refiere. Llama la atención sobre lo implacable de las mismas y la represión de la vida política que las acompaña. Considera tal situación como «una revelación, lo «desembozado» de «la lógica de muerte» en el orden económico-social en el que vivimos,» una lógica sistémica que lleva a que «[la] vida esté siendo hecha finalmente apenas una función del proceso económico.» En ese sentido, y coincidiendo con el teólogo y economista Franz Hinkelammert, afirma que en tales condiciones «desaparece el sujeto humano y sólo el «fetiche» (¿el capital?, ¿la propiedad?, ¿las leyes económicas?) permanece en control.»<sup>176</sup> Los hechos de la represión, la tortura, las desapariciones, la retirada de los servicios sociales, educativos y de salud, la supresión de todas las expresiones de la opinión pública no resultan del antojo o de la crueldad de

---

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>174</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>176</sup> *Ibid.*, «For Life Against Death: A Theology that takes sides (How My Mind Has Changed Series)», *The Christian Century* Vol. 17 N° 38 (1980), pp. 1154-1155 Trad. del autor de esta Tesis.

tiranos sanguinarios sino son parte del «costo social necesario» de la «libertad». Un sacrificio demandado por el dios altísimo, «las leyes económicas». Míguez Bonino sostiene su reflexión en una clara conciencia de qué es este «sistema total de muerte» y de lo que implica en tanto «amenaza para toda vida y para la vida entera». Ante él sólo cabe el testimonio integral, concreto y decidido del «compromiso creador y redentor de Dios por la vida y contra la muerte». A esta conclusión se llega, dice, en virtud de lo que denomina un «compromiso-discernimiento» que se asume al impulso del Espíritu.<sup>177</sup>

Y en ese conflicto entre la vida y la muerte le corresponde a la teología, como a las iglesias y a los cristianos, aceptar el convite a tomar partido por y a sostener solidariamente a quienes son sujetos en la lucha por la vida, el pueblo y en particular los pobres, en tanto «Dios mismo ha optado por un lado-ha escogido liberar a los pobres rescatándolos de su miseria y marginalidad, y liberar a los ricos arrojándolos de sus tronos.»<sup>178</sup> Entonces, se trata de aportar, de acompañar en suma un compromiso que de inicio se asume como un acto de obediencia, enfatiza Míguez Bonino.

### **c) La Teología Política europea**

La Teología Política europea tuvo un impacto constatable en la reflexión teológica de América Latina. No sólo porque algunos de sus autores produjeron ideas que fueron tomadas o releídas en nuestro contexto al elaborar un discurso y una ‘praxis’ teológicos de los derechos humanos, propusieron un diálogo o postularon una crítica a las elaboraciones efectuadas en el campo protestante de la Teología de la Liberación (p. ej. en la polémica Moltmann-Míguez Bonino) sino porque los latinoamericanos eventualmente acusaron recibo de aquellas críticas y su influencia de alguna manera es visible en algunos teólogos de la segunda generación de la TL como Jon Sobrino. Por otra parte, también la Teología Política, además de retomar tópicos y énfasis ‘barthianos’ y ‘bonhoefferianos’ ya notados entre los teólogos latinoamericanos, recibió influencias latinoamericanas (cf. el viraje que el mismo Moltmann imprime a su pensamiento un año más tarde de los ríspidos encuentros sostenidos con sus colegas latinoamericanos en Argentina y México en 1977).

#### **c.1) Jan Milic Lochman: Jesús como restaurador de lo humano y ‘perijoresis’ de los Derechos Humanos.**

En un número monográfico de la revista internacional *Concilium* dedicado a los Derechos Humanos el teólogo reformado checo Jan Milic Lochman escribe un artículo donde expone, teniendo presente el contexto mundial de la llamada «guerra

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 1155 s.

<sup>178</sup> *Ibid.*, loc. cit.

fría» entre los bloques del Occidente y el Oriente, los límites que imponen los condicionamientos ideológicos a la comprensión teológica de los derechos del ser humano.<sup>179</sup> Puntualmente afirma que la reflexión teológica acerca de los mismos significa «una teoría y una praxis centradas en la palabra y el acontecimiento determinante de Cristo Jesús.» Efectivamente, Lochman se ubica en una lectura cristológica y soteriológica de la base de los derechos humanos:

«Por su entrega sin reservas a Dios y a los hombres, el Jesús de Nazareth de que da testimonio el Nuevo Testamento es el polo opuesto del hombre egoísta. ... ha venido a buscar y «salvar lo que estaba perdido» (Lc 19,10) y se dirige a los agobiados y oprimidos, a los abatidos y despreciados: es el verdadero restaurador de los derechos humanos en sentido global y pleno. Salva el alma y el cuerpo, el individuo y la comunidad, la humanidad y la «criatura que gime» (Rom 8,19).»<sup>180</sup>

Este punto de partida le lleva a postular la pluralidad conceptual de los derechos humanos en el sentido de una «mutua referencia dinámica».<sup>181</sup> Los seres humanos en las diversas regiones del mundo están en la capacidad y en el deber de fijar las prioridades específicas que demanda su compromiso en su inmediato contexto atendiendo a aquellos campos donde la dignidad humana es más amenazada o está bajo opresión. Lo integral de la salvación en Cristo y el horizonte de la ‘ecumene’ en la fe impulsan a los cristianos a ir más allá de sus propias comprensiones, e incluso a superarlas, y a respetar derechos y opciones de otros. A ir a una mirada amplia y abierta de los mismos, teniendo presente también la «interdependencia» entre las generaciones de la historia humana en el sentido de preservar oportunidades y derechos de quienes vivirán en este mundo en el futuro.<sup>182</sup> Para Lochman lo específico del quehacer de la Iglesia en este campo consiste entonces en «salir al encuentro de los otros (recogiendo una antigua expresión dogmática, cabría hablar aquí de una «pericorensis [sic] de derechos humanos», de su «mutua implicación»), en recordar la indivisibilidad de los derechos humanos ... y en defender los derechos humanos de los otros...»<sup>183</sup> Hasta aquí lo que Lochman denomina ‘dimensión horizontal’ del compromiso teológico por los derechos humanos.

La ‘dimensión vertical’ parte de la concepción bíblica de Dios y su visión, en términos de historia salvífica, de la creación y de lo que ella necesita. Precisamente,

<sup>179</sup> Jan Milic Lochman, «Ideología o teología de los Derechos Humanos. Problemática actual del concepto de derechos humanos», *Concilium* Año XV N° 144 (1979), pp. 22-32.

<sup>180</sup> *Ibid.*, pp. 28-29.

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>182</sup> *Ibid.*, p. 29 s.

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 29, loc. cit.

afirma Lochman, «el derecho a ser hombre ha de fundamentarse en una vinculación real a *coram deo* (ante Dios).»<sup>184</sup> Esto tiene unas consecuencias concretas en el plano ético y en el de la vida de fe. En lo ético la común referencia a Dios y a su reino cobra una importancia fundamental habilitando y dándole sesgo vinculante al compromiso ecuménico en pro de los derechos humanos. La fe en Dios (y la fuerza que confiere), vale decir, nuestra conciencia de dicha ‘dimensión vertical’ puede ser útil en tanto estímulo y, también, como crítica de nuestras prácticas en este campo. El *propium* de la fe cristiana, bíblicamente entendida, nos conduce a abrirnos incondicionalmente al compromiso a favor de los demás en el seguimiento de Jesús, concluye Lochman.

### **c.2) Jürgen Moltmann: Derechos Humanos e ‘Imago dei’: clamor de Dios sobre los seres humanos**

Podemos encontrar una muestra de la reflexión abordada por Jürgen Moltmann en dos colaboraciones suyas: por una parte, el documento de estudio para una Consulta que sobre el tema de los Derechos Humanos realiza la Alianza Mundial de Iglesias Reformadas (AMIR) en 1976, bajo el título «*Una Declaración Cristiana sobre los Derechos Humanos*».<sup>185</sup> Y, por otra, la ponencia que, con ocasión del célebre Encuentro de Teologías organizado por la Comunidad Teológica de México en Octubre de 1977, presenta bajo el título «*La fe y los derechos humanos*».<sup>186</sup> Entendemos que es entre ambos textos que pueden identificarse las principales aportaciones del teólogo reformado alemán.

Su ‘programa’ teológico se orienta a «vincular los fundamentales derechos humanos en el derecho de Dios a, *i. e. su demanda sobre los seres humanos*, su dignidad humana, su confraternidad, su dominio sobre la tierra y su futuro.»<sup>187</sup> En otras palabras, tales derechos del ser humano como su derecho a la vida, a ser libre, a ejercer la autodeterminación, a la comunidad en la fraternidad humana y creatural, y al futuro, son parte inseparable de la demanda y del clamor divino sobre la humanidad y el conjunto de lo creado y son constituyentes de la inalienable dignidad del ser humano genérico en su relación vivencial de alianza y comunión con y para Dios.

---

<sup>184</sup> *Ibid.*, p. 31 s. *Cursivas en el original*

<sup>185</sup> Jürgen Moltmann, «La imagen de Dios y los derechos humanos», *Cristianismo y Sociedad*<sup>1ª</sup> Entrega Año XVI Segunda Época N° 55 (1978), pp. 39-51 (Trad. de Raúl Lopez, a quien pertenece este título; el original es el que indicamos arriba en el cuerpo del texto).

<sup>186</sup> *Ibid.*, «La fe y los derechos humanos», en Jorge V. Pixley y Jean-Pierre Bastian *Praxis cristiana y producción teológica*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1979, pp. 53-64.

<sup>187</sup> *Ibid.*, «La imagen de Dios y los derechos humanos», p. 40 *Cursivas en el original*.

Esta demanda, según el testimonio bíblico, tiene su origen, en primer término, en la acción liberadora y redentora de Dios en la historia de Israel y en la comunidad de Jesús y se funda, en segundo lugar, sobre los pactos que celebra con la comunidad fraterna y sororial de los/as liberados/as y redimidos/as que se constituye entonces. Así, de este modo, en su propia experiencia espacio-temporal de la gracia tiene cumplimiento el destino humano trazado originalmente de ser *imagen de Dios*, símbolo que señala a aquel clamor indivisible de Dios sobre los seres humanos.<sup>188</sup> De la misma manera, en la liberación y redención se revela el verdadero futuro del ser humano: la plena comunidad de Dios.

En el contexto de un mundo donde reinan la inhumanidad y el pecado aquél clamor divino sobre los seres humanos se revela a sus seguidores mediante el Evangelio de Cristo (cf. Rom 1,16-17).

Y entonces: «Dado que el divino derecho de la gracia se proclama a todo el pueblo [así], la dignidad de cada una y de toda persona, otorgada por Dios, se proclama juntamente con él. Pero donde se revela esta dignidad humana, entran a tener vigencia los derechos humanos fundamentales. La realización se hace posible y se transforma en innegable compromiso.»<sup>189</sup> Tal compromiso, para Moltmann, tiene como ineludible punto de partida concreto la experiencia de las iglesias y los cristianos en la praxis de liberación de la inhumanidad.

En su presentación en México parte de dos tesis. Primero, sostiene que los diversos derechos humanos tienen su fundamento en una *misma y única* dignidad del ser humano que constituye la raíz de todos y se basa en su condición de *imagen de Dios*. Segundo, tal dignidad es *una e indivisible*. Siendo así, los derechos humanos configuran un *todo* que es unido, íntegro e igual en valor. Sólo cuando hay *equilibrio* entre ellos se respeta la dignidad humana.<sup>190</sup> El ser humano tiene el deber como también la posibilidad de ser semejanza de su creador y consumidor, Dios. En la comprensión de la fe cristiana ahí está la base del ser, y de la dignidad, humanos. Sostiene Moltmann que «El símbolo de la imagen de Dios designa al hombre en *conformidad y correspondencia* con Dios.»<sup>191</sup> Y en ella reside asimismo la verdad del ser humano. Y pasa entonces a desarrollar lo que denomina las «dimensiones de la semejanza divina del hombre».

Primeramente, considera al ser humano en toda su existencia y en el conjunto de sus relaciones. Sostiene que el ser humano en tanto totalidad y en la pluralidad de sus dimensiones es *persona*, también ante Dios. Esto es lo que lo hace capaz y responsable

---

<sup>188</sup> Ibid., op. cit., pp. 40-41.

<sup>189</sup> Ibid., op. cit., p. 48.

<sup>190</sup> Ibid., «La fe y los derechos humanos», p. 56 Cursivas en el original.

<sup>191</sup> Ibid., loc. cit. Cursivas en el original.

para actuar en el mundo en respuesta a su Palabra reflejando así la imagen de Dios que es su destino humano primordial. Puesto a vivir en presencia del «tú» del rostro divino, el yo del ser humano adquiere inmensidad y amplitud y sus derechos y responsabilidades se hacen inalienables, indivisibles e intransferibles.<sup>192</sup> «La presencialización de Dios en la fe», afirma Moltmann, «hace del ser humano un misterio que nada ni nadie puede hacer desaparecer. ... incluso un sacramento contra el que no se puede atentar.»<sup>193</sup> En tal sentido, recogiendo la herencia de las tradiciones católico-romana y reformada, sostiene que de tal derecho a ser persona surgen unas responsabilidades a ejercer en bien de otros, concretamente «el *derecho a la resistencia* y el *deber de resistencia*» ante regímenes ilegales, ilegítimos o inhumanos, «en favor del derecho del prójimo.»<sup>194</sup>

Luego considera al ser humano junto con otros semejantes. Sólo es verdadera imagen de Dios el ser humano social, en comunión humana con sus semejantes. El testimonio bíblico (cf. Gen 1,27s.) afirma que los seres humanos pueden y deben corresponder al Dios trino «únicamente juntos, ... , en y por la comunidad que forman». El Dios trinitario «es un Dios social: las tres personas divinas tienen en común todas las cosas.»<sup>195</sup> Ello otorga, en consecuencia, carácter de inalienables, indivisibles e intransferibles a los derechos y deberes sociales de la comunidad. De ahí se sigue «un contexto genético de condicionamiento recíproco» donde derechos individuales y sociales «mutuamente se condicionan uno a otro.

Los derechos de las personas pueden desarrollarse solamente en una sociedad justa y la sociedad justa puede desarrollarse solamente en el terreno de los derechos del hombre.»<sup>196</sup>

Finalmente, aborda al ser humano en su derecho al gobierno sobre la tierra y a su comunión con ella y la creación no-humana. En el relato de Gen 1,28 Dios bendice al ser humano y lo encomienda a ser fecundo, llenando la tierra, y a ejercer su dominio sobre ella. Poco más adelante, lo pone ante el cometido-derecho de cuidar y gozar del jardín del Edén (cf. Gen 2,15). Así, el ser humano corresponde al mandato de su creador. De ahí, continúa Moltmann se siguen los *derechos económicos básicos* de todos y de cada uno de los seres humanos a la vida, al alimento, al trabajo, a la habitación, a la protección, a la reproducción.<sup>197</sup> Considera la concentración en pocas manos de los medios de producción y subsistencia: «como una desfiguración de la imagen de Dios

---

<sup>192</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>193</sup> *Ibid.*, pp. 57-58.

<sup>194</sup> *Ibid.*, «La imagen de Dios y los derechos humanos», p. 43 *Cursivas* en el original.

<sup>195</sup> *Ibid.*, «La fe y los derechos humanos», pp. 58-59.

<sup>196</sup> *Ibid.*, «La imagen de Dios y los derechos humanos», pp. 43-44.

<sup>197</sup> *Ibid.*, p. 44-45.

y ... una degradación del hombre.» Las diferencias de clase en y entre las sociedades a que esto conduce, constituyen «... una profanación» de la *imago Dei* en el ser humano. Por tanto, «... ha de considerarse la socialización de los medios de subsistencia y ... de producción como respeto a la dignidad divina de todos los hombres.»<sup>198</sup> Para Moltmann, entonces, existe una 'semejanza económica' con Dios, la cual es pervertida y distorsionada por el 'estado de cosas' dominante del hambre, la miseria y la necesidad en la tierra.

### Conclusión

La reflexión y discusión teológica en relación a los derechos humanos deviene perentoria y central en un contexto mundial y regional latinoamericano como el de mediados de la década del setenta y primeros años de la del ochenta signado por un cambio radical del modelo de acumulación y de dirección de la gestión económica que tendrá múltiples consecuencias en las sociedades de los diversos países en que se plasma el nuevo orden. Las secuelas del hambre, la miseria, la desocupación, las enfermedades endémicas en las poblaciones empobrecidas. La denominada «guerra fría» y la coexistencia en tensión nuclear entre el Occidente y el Este. Las dictaduras de Seguridad Nacional que se extienden prácticamente a toda Latinoamérica. La opresión dictatorial que ejercen las castas burocráticas que gobiernan tras la «cortina de hierro». En síntesis, estos y otros rasgos conformaban un marco desolador para la pervivencia de lo humano en el ser humano y amenazaban aún la supervivencia de la humanidad toda. En una dirección contraria, en regiones como Centroamérica, entre otras, amplios sectores populares de trabajadores y campesinos hacían experiencias en búsqueda de su dignidad, libertad, emancipación y autodeterminación no sin influencia y presencia cristianas.

Este capítulo muestra que la teología cristiana en su reflexión «urgente» ante las violaciones a los derechos humanos aporta una lectura de la condición de ser humano, elementos de una antropología, que afirma y defiende su humanidad misma, su sustrato de dignidad y su carácter inviolable ya sea que fundamente la misma en una línea que parte de la actividad creadora del Dios judeo-cristiano o en la obra redentora de Jesús, el Cristo de Dios. Los derechos particulares que sobre aquella humanidad y dignidad se asientan, encuentran en el testimonio bíblico una consideración explícita y detallada cuando se habla de situaciones concretas de pobreza, opresión y desamparo. Y aporta una 'gestalt' de un Dios comprometido históricamente con una vida 'plenificada' para ese ser humano, en particular como pobre, oprimido y desamparado.

---

<sup>198</sup> *Ibíd.*, «La fe y los derechos humanos», p. 60.

Partiendo de la distinción mayor ya efectuada entre una corriente creacional y otra soteriológica podemos dar cuenta de unas tres líneas teológicas de reflexión en relación con los derechos humanos, que pueden ser convergentes pero no debieran confundirse dadas sus especificidades, una que puede ubicarse en un espacio teológico que comparten en cierta forma los teólogos políticos europeos, un José Comblin y en algún aspecto el Míguez Bonino de finales de los años setentas preocupada por la emancipación del ser humano genérico para a partir de ahí pensar los derechos humanos. En segundo lugar, la de quienes piensan los derechos humanos en términos cívico-políticos, claro que poniendo en paralelo las causas estructurales económico-sociales de su violación clarificando o explicitando de manera desigual su interrelación (el primer Comblin, en alguna medida las primeras elaboraciones del CMI). Y por último una, mayoritaria sobre todo a partir de fines de los setentas, la de quienes ubican los derechos humanos en relación intrínseca con la vida o «des-vida» de los pobres y apuntan centralmente a las dimensiones económicas, sociales y culturales de los mismos.

En el ambiente de discusión y reflexión teológica efectuada a lo largo de los diez años que van de 1974 a 1984, en torno a los derechos humanos y al lugar de los cristianos y las iglesias en el compromiso en pro de los mismos, se ubicará el surgimiento y el pensamiento teológico del MEDH.



## Capítulo 3

### El pensamiento teológico ecuménico del MEDH en sus Documentos y Declaraciones

Nos proponemos abordar en este capítulo el pensamiento teológico ecuménico del MEDH. Para ello avanzaremos en dos pasos: primeramente, abordaremos algunos aspectos generales del método con que produjo y elaboró su discurso teológico enfocando en particular los fundamentos del compromiso asumido *expuestos* en sus documentos y declaraciones y, en segundo lugar, trataremos de las afirmaciones teológicas nodales que entendemos es dable *desimplificar* en el material documental en estudio en relación con la dignidad del ser humano y el derecho a la vida. Así, pensamos, lograremos dar cuenta de manera acabada e integral de los rasgos que componen la «gestalt» del pensamiento teológico que fuera siendo producido por el MEDH a lo largo de su itinerario en y durante el período histórico que hemos considerado en el capítulo 1.

#### 3.a) Una aproximación a la metodología teológica del MEDH

##### a.1) Consideraciones generales

Puede afirmarse que el MEDH no desarrolló de manera explícita la metodología teológica con que articulaba las afirmaciones contenidas en sus documentos y pronunciamientos públicos. Con ello no postulamos una ausencia de método. El mismo existió y puede ser ubicado analizando y rastreando en el cuerpo discursivo mismo de dichos materiales. Como es evidente, las circunstancias humanas e histórico-sociales en cuyo contexto fueron producidos los mismos y que fueron esbozadas en el capítulo 1 influyeron decisivamente en los propósitos con que se plasma en el papel dicha reflexión. Ciertamente, sus autores no buscaban fundamentar ni deducir su actividad desde una postura teológica asumida *a priori* (en el sentido de hacer una «teología de los derechos humanos» explícita) ni tampoco sus preocupaciones inmediatas y urgentes pasaban por allí. Es desde su praxis, su práctica de la participación en el proceso histórico, del

compromiso que compartían, que se despliega su pensamiento teológico. Mientras fueron haciendo fueron siendo o, para decirlo en palabras de José Míguez Bonino, la suya fue una «reflexión teológica en el seno de una comunidad de compromiso concreto.»<sup>199</sup> En ese sentido, sostenemos que es justamente en algunas de las tesis clásicas de la Teología de la Liberación que tenemos una clave interpretativa insoslayable: allí encontramos los rasgos esenciales del método utilizado por el MEDH.

Efectivamente, las condiciones y la forma «inductiva» de producción del discurso teológico del MEDH remiten a la definición de la tarea teológica que hace Gustavo Gutiérrez en la obra liminar de esta tradición latinoamericana cuando la define como un cometido reflexivo crítico en tres planos: de sí misma y de sus premisas; de las condiciones sociales, económicas y culturales en que desarrolla su testimonio y reflexión la comunidad cristiana y como teoría de una práctica concreta.<sup>200</sup> El teólogo peruano presenta la actividad teológico-reflexiva como un «momento segundo», un ‘después’ de lo primero que es el momento del compromiso concreto en el servicio a los otros.

Desde esa comprensión, Gutiérrez afirma que

«la reflexión teológica sería entonces, necesariamente, una crítica de la sociedad y de la Iglesia, en tanto que convocadas e interpeladas por la palabra de Dios; una teoría crítica [‘de’ y ‘en’ la praxis], a la luz de la palabra aceptada en la fe, animada por una intención práctica e indisolublemente unida, por consiguiente, a la praxis histórica»<sup>201</sup>

Perspectiva teológica que, por otra parte, tiene profundas raíces bíblicas como advierte Míguez Bonino:

«la teología aparece, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, como la reflexión sobre el proyecto total de la fe, de la inserción de la comunidad en la realidad. Este proyecto de la fe ... es más que el resultado de un análisis: es un «discernimiento» que avanza el análisis hacia una conducta total, integrada ... que el cristiano entiende como obediencia a la voluntad de Dios.»<sup>202</sup>

Esta «nueva manera» de hacer teología, como la llama el mismo Gutiérrez, también puede ser descrita a partir de lo que Juan Luis Segundo ha denominado, tomando una expresión acuñada por Rudolf Bülmann, el «círculo hermenéutico», consistente en:

<sup>199</sup> José Míguez Bonino, «Nuevas perspectivas teológicas», en AA. VV.

*Pueblo oprimido, Señor de la Historia*, Montevideo, Tierra Nueva, 1972, p. 206

<sup>200</sup> Gustavo Gutiérrez *Teología de la Liberación. Perspectivas*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1990 (14ª Ed. Revisada y Aumentada), p. 67.

<sup>201</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>202</sup> José Míguez Bonino, *Op. cit.*, p. 207s.

«El continuo cambio en nuestra interpretación de la Biblia en función de los continuos cambios de nuestra realidad presente, tanto individual como social ... el carácter circular de [su] interpretación va en que cada nueva realidad obliga a interpretar y, por ende, a volver a interpretar.»<sup>203</sup>

El abordaje que propone Segundo tiene, además, la ventaja de poner de manifiesto aún más claramente el dinamismo, la dialéctica del proceso reflexivo que en su ligazón y confrontación permanente en y con la praxis se va auto-transformando y resignificando.

El ‘circulo hermenéutico’ puede ser descripto así:

a) una realidad presente que propone nuevas y más profundas preguntas llegando a poner en cuestión nuestras convicciones básicas de costumbre nos conduce a sospechar de las mismas;

b) sospecha que se hace extensiva a nuestra propia teología, como parte de esas convicciones, que se ve confrontada a su vez con nuevas preguntas frente a aquella realidad;

c) nuevos problemas conducen necesariamente a sospechar de la exégesis y la hermenéutica bíblica en uso como inadecuadas frente a ellos y necesitadas de un cambio;

d) cambio que produce, siempre de nuevo, una nueva manera de interpretar la Escritura a partir de los nuevos datos incorporados.<sup>204</sup>

Esta ‘nueva hermenéutica’, como veremos más adelante, metodológicamente será central en la construcción del discurso teológico del MEDH al tomar posición frente a la realidad en que interviene. Efectivamente, como parte de la tradición latinoamericana de la Teología de la Liberación, permanentemente «entretejerá» su argumentación apelando a lo que, en términos sartreanos, podría denominarse una lectura «en situación» de las fuentes del testimonio bíblico judeo-cristiano para elaborar un pensamiento en el que la propia situación histórica deviene ‘lugar teológico’.<sup>205</sup> Al respecto, Míguez Bonino señala en el trabajo antes citado que «la criticidad del marco distintivo de referencia de la fe [esto es, la historia de salvación y su mediación histórica en la tradición eclesial] se libra en una mutua interrogación con las preguntas y las afirmaciones de la praxis histórica.»<sup>206</sup>

---

<sup>203</sup> Juan Luis Segundo *Liberación de la teología*, Buenos Aires-México, Ediciones Carlos Lohlé, 1975, pp. 11ss.

<sup>204</sup> Id., *Ibid.*, p. 13s.

<sup>205</sup> Cfr. José Míguez Bonino, «Nuevas perspectivas teológicas» en *Op. cit.*, p. 206.

<sup>206</sup> Id., *Ibid.* en *Op. cit.*, p. 210.

Clodovis Boff resume, con una terminología que se haría tradicional, los elementos que componen esta metodología teológica consagrada ya en la Conferencia Episcopal de Medellín en 1968:

- la exigencia de «un conocimiento positivo, contextual y concreto de la sociedad» a través de un abordaje interdisciplinario en relación con los aportes del instrumental teórico-analítico de las ciencias sociales; lo que C. Boff llama «mediación socio-analítica».<sup>207</sup> Para la praxis de la fe es el momento del «ver» la realidad en que pretende encarnar su testimonio.

- una lectura bíblica «siempre situada y orientada en función [del discernimiento] de unos desafíos y de unos problemas concretos» que pone su acento en el pleno carácter histórico de la salvación y, correlativamente, en la unicidad y universalidad de la historia salvífica y que, por otra parte, resalta «la dimensión política de los acontecimientos salvíficos» y «el carácter subversivo del mensaje bíblico»<sup>208</sup>. La «mediación hermenéutica» señala el momento del «juzgar» aquella realidad desde la fe.

- «una teología hecha a partir, en el interior y en función de la praxis.»<sup>209</sup> Se afirma por tanto el primado de la praxis, de la acción, sobre toda teoría al punto en que deviene así matriz, «criterio de verificación de la teología» y ‘locus’ teológico fundamental en una relación dialéctica permanente con la labor teológico-teórica. La «mediación práctica» conduce al momento del «actuar» la fe en la realidad.

Debemos a Clodovis Boff el haber iluminado el camino de la reflexión teológica latinoamericana al desplegar el concepto de «mediación» en su búsqueda de una articulación metodológica consciente y epistemológicamente sustentable para aquella «nueva manera» de hacer teología. Desde las elaboradas y precisas postulaciones del mundo académico a las sencillas y definitivas vivencias de las comunidades de fe locales se han extendido sus usos y sus apropiaciones, aún con críticas y «aggiornamientos»; se trata del método que resumen los vocablos por los que se lo identifica popularmente: «ver-juzgar-actuar».

Creemos que es factible ver en funcionamiento la dinámica, los modos de la argumentación/composición del discurso teológico del MEDH, los rasgos de su metodología, mediante una mirada a aquellas afirmaciones en las que desarrolla el ejercicio de dar testimonio de los motivos de su compromiso. Lo veremos en el párrafo siguiente.

<sup>207</sup> Clodovis Boff, *Teología de lo político. Sus mediaciones*, p. 15 s.

<sup>208</sup> Id., *Ibid.*, loc. cit

<sup>209</sup> Clodovis Boff, *Ibid.*, p. 16.

## a.2) Motivos y razón de fe y esperanza para un compromiso

No obstante, como decíamos antes, no haber explicitado una fórmula de fe de antemano o una comprensión teológica establecida *a priori* para abordar su cometido, en sus primeros documentos y declaraciones públicas el MEDH incluyó diversas afirmaciones en las que-para decirlo con las palabras de la Primera Carta del Apóstol Pedro- dio razón de la esperanza [y de la fe] (Cfr. 1 Pe 3,15) que vivía y asumía y por la cual sus integrantes se comprometían existencialmente en la práctica de la defensa y promoción de la dignidad y los derechos del ser humano.

En otras palabras, si nos planteamos el interrogante acerca de por qué para el MEDH la incumbencia en dicha tarea es un asunto común de cristianos y cristianas pertenecientes a diversas tradiciones confesionales pensamos que la respuesta la encontramos en las afirmaciones mencionadas, las que pueden ser agrupadas en forma de sendas tesis alrededor de los siguientes ejes temáticos:

### a) Fe y Amor cristianos

Los fundadores del MEDH declaran que «la fe cristiana no es neutra ni indiferente» ante «una situación humano-histórica concreta» de «quebrantamiento»<sup>210</sup>, signada por una «violencia» que tiene sus «causas»<sup>211</sup>, sino que el Evangelio mueve a un amor comprometido en el respeto a la persona humana, «contraseña del cristiano», concretamente «*cuidando del prójimo como de sí mismo*: defendiendo su vida y los medios necesarios para hacerla digna.»<sup>212</sup> Los textos bíblicos a que apelan en este punto son, entre otros, Isaías 53,3; Génesis 4,9-10 y Lucas 4,18.

### b) Solidaridad humana y servicio

Definen su tarea como de «solidaridad con todos los seres humanos que de una u otra forma fueron vejados en su condición de persona, manifestando nuestro deseo de colocarnos siempre al lado de los que están sufriendo» puesto que «el Evangelio está del lado del quebrantado por causa de la justicia ...» Tarea compartida, por otra parte, «con todos los ... [seres humanos], grupos e instituciones que luchan por el respeto de la persona humana ...»<sup>213</sup> En la comprensión del MEDH es un deber de los creyentes, como parte del cuerpo de Cristo que son, «profesar valientemente la solidaridad humana, llegando, incluso, a ofrecer la vida como prueba de inequívoca entrega y servicio.»<sup>214</sup> Encontramos aquí citas de Mateo 20,28 y 1 Juan 3,16.

<sup>210</sup> DB en Arturo Blatezky *Op. cit.*, p. 18.

<sup>211</sup> DA1 en Id., *Ibid.*, p. 15.

<sup>212</sup> FT en *Ibid.*, p. 47.

<sup>213</sup> DB en *Ibid.*, p. 17 s.

<sup>214</sup> FT en *Ibid.*, p. 48.

### c) Seguimiento de Jesús, el Cristo

El MEDH sostiene que el Evangelio «convoca a la lucha decidida contra todo cuanto denigra al ... [ser humano] por el cual Cristo murió en una cruz .» Consecuentemente convoca «a todos los cristianos que quieren tomar en serio a Jesucristo ... »<sup>215</sup> a quien, dicen, «en nuestro actuar nos debemos en forma exclusiva<sup>216</sup> y quien «nos compromete como seguidores suyos para levantar nuestras voces llamando a la reflexión a todos los hombres y mujeres de buena voluntad para que se sumen a la acción por un mundo más humano, asentado sobre la justicia y la paz.»<sup>217</sup> En ese sentido, desde su confesión de fe el MEDH entiende que «como cristianos que seguimos a Jesús como camino para nuestras propias vidas, [Él nos compromete] en nuestra palabra y en nuestra acción ...»<sup>218</sup> Se hace mención al Salmo 85,8-11. Implícitamente puede pensarse que están incluidos los pasajes de seguimiento de Jesús.

### d) Mandato apostólico

El MEDH manifiesta su convicción de «que Dios, en Cristo Jesús, nos sigue enviando a los ... [seres humanos], especialmente a los más necesitados, a los más débiles, a los más indefensos.»<sup>219</sup> De esa manera, afirma «el Evangelio asume a través de aquellos que son fieles al Señor, las consecuencias humanas de las víctimas del terrorismo político, económico y de la represión indiscriminada.»<sup>220</sup> Para esta afirmación se recurre a Mateo 25,31-46.

### e) Eclesiología y Misión

El MEDH entiende que en ese marco «en tanto fiel, santa, solidaria, manifestadora del amor de Dios en Cristo, ... del amor al prójimo»<sup>221</sup>, la comunión de los santos, vale decir, «la Iglesia juega su fidelidad al asumir correctamente a los huérfanos, viudas, presos, perseguidos, desaparecidos, [torturados]...»<sup>222</sup> Aquí, aunque sin una cita explícita, pensamos que resuenan Lucas 4,18-19 y otros pasajes conexos.

---

<sup>215</sup> DA1 en Arturo Blatezky, *Op. cit.*, p. 15 s.

<sup>216</sup> DA3 en *Ibid.*, p. 69.

<sup>217</sup> DA2 en *Ibid.*, p. 66.

<sup>218</sup> *Id.* en *Ibid.*, p. 68.

<sup>219</sup> FT en *Ibid.*, p. 48

<sup>220</sup> DB en *Ibid.*, p. 18.

<sup>221</sup> *Id.* en *Ibid.*, p. 19.

<sup>222</sup> *Id.* en *Ibid.*, p. 18.

#### f) Rol profético

Asimismo la Iglesia «para hacer frente al «costo del quebrantamiento», debe asumir la dimensión profética»<sup>223</sup> del amor cristiano que «señala con firmeza los actos del hombre contra el hombre y sus causas; reclama ... la conversión del corazón, individual y social.»<sup>224</sup> Concretamente, «denuncia ... la injusticia, ... la mentira, ... toda forma de violación a los derechos fundamentales del ... [ser humano] ... con valentía, prudencia ...» vale decir, «... saca a la luz la verdad, y señala prospectivamente una salida.»<sup>225</sup> Los autores citan, entre otros, Amós 5,10-15; 8,4.10 e Isaías 1,10-20.

La forma de tesis en que hemos agrupado las afirmaciones que anteceden guarda relación, en primer lugar, con el «estilo» que asumió esta reflexión teológica en sus orígenes mismos. Es lo que señala Clodovis Boff acerca de la «nueva manera» de hacer teología al decir que ésta: «Propone una actitud de espíritu o un estilo particular de pensar la fe. Ese estilo se expresa mediante una serie de principios que toman la forma de afirmaciones o de tesis y que pretenden informar y orientar a la práctica teológica.»<sup>226</sup>

En segundo lugar, entendemos que de esta manera se abre la posibilidad de establecer una cierta relación «genealógica» entre la práctica, la espiritualidad y el pensamiento del MEDH en tanto experiencia de comunidad testimonial ante un poder absoluto como el de la dictadura militar y aquella otra, reflejada de manera concentrada en la *Declaración Teológica* de Barmen de 1934, de cristianos evangélicos como Dietrich Bonhoeffer y Martin Niemöller que ante el régimen nazi de Adolf Hitler conformaron la «Liga de Emergencia de Pastores» y los «Consejos Fraternos» en el seno de la denominada Iglesia Confesante. Sostenemos que, aunque con rasgos de una mayor radicalidad en su intervención social a favor de las víctimas, los cristianos y cristianas de las iglesias agrupadas en el MEDH, de manera similar a sus hermanos y hermanas de Alemania durante el nazismo, se encontraron confrontados con el desafío de dar testimonio coherente, consecuente e inequívoco de fe en el señorío de Jesús, el Cristo de Dios, en la situación histórico-humana específica en la que actuaban.

Como veremos a continuación, los dos ejes nodales de la reflexión teológica del MEDH en torno a los derechos humanos se ubican, en primer lugar, en la afirmación de la dignidad elemental de cada ser humano y, en segundo término, de su derecho a la vida en condiciones que la hagan factible. Para el MEDH, tres son las bases constitutivas

---

<sup>223</sup> DB en Arturo Blatezky, *Op. cit.*, p. 19.

<sup>224</sup> FT en *Ibid.*, p. 48

<sup>225</sup> DB en *Ibid.*, p. 19 s.

<sup>226</sup> Clodovis Boff *Teología de lo político. Sus mediaciones*, p.15.

de la dignidad humana: la creación a imagen y semejanza de Dios; la encarnación y presencia sacramental en el sufrimiento humano de Jesús el Cristo y, por último, su obra redentora, la nueva creación y el señorío que inaugura su resurrección. El derecho a la vida que el ser humano tiene, por su parte, está basado en su condición de don divino y parte constitutiva de la práctica y el mensaje del Evangelio de Cristo.

### 3.b) Bases teológicas de la dignidad humana

#### b.1) Consideraciones previas

Vimos antes parcialmente que espacios eclesiales tan diversos como la Pontificia Comisión «Justitia et Pax» y el Consejo Mundial de Iglesias<sup>227</sup> y autores como José Comblin<sup>228</sup> Leonardo Boff,<sup>229</sup> Emilio Castro<sup>230</sup> y Míguez Bonino<sup>231</sup> entre otros, han coincidido en tomar en cuenta reflexionar en torno a la dignidad del ser humano y, con matices y variantes, enfocado el entramado de las relaciones existentes entre dignidad, condición humana del ser humano, creación e *imago dei*.

Partimos de una coincidencia con aquellos aportes antropológicos, filosóficos y teológicos que toman en su pensamiento el eje de la dignidad del ser humano y que, por otra parte, afirman la necesidad de hacer una distinción entre la dignidad y los diversos derechos humanos: existe una sola dignidad humana y una diversidad de derechos.<sup>232</sup> En esta concepción, la dignidad precede, en términos de totalidad, a la multiplicidad fragmentaria de derechos propios de la condición humana. Al respecto Jürgen Moltmann aporta la siguiente definición: «La dignidad del hombre es la una, indivisible, inalienable y compartida cualidad de ser humano. Los diferentes derechos humanos retratan una integridad porque el hombre en su dignidad es una totalidad.»<sup>233</sup>

Así, de darse tal dignidad, se da completamente; si deja de darse, también lo hace completamente. La dignidad, entonces, viene a ser una base imprescindible para el conjunto de los derechos humanos y éstos remiten al singular valor del ser humano.

---

<sup>227</sup> Véase Capítulo 2, pp. 61-66 s.

<sup>228</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>229</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>230</sup> *Ibid.*, p. 68 s.

<sup>231</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>232</sup> Jürgen Moltmann, «Christian faith and human rights», en Eckehart Lorenz (Ed.) *How Christian are Human Rights? An Interconfessional Study on the Theological Bases of Human Rights*, Geneva, Lutheran World Federation. Department of Studies, 1981, p. 16 Traducción del autor de esta Tesis.

<sup>233</sup> *Id.*, *Ibid.*, *loc. cit.*



Consideramos que esta distinción provee un marco útil al diálogo y a la tarea común con quienes sustentan cosmovisiones y filosofías ajenas al mundo cristiano, quienes por otra parte pueden compartir, y de hecho lo hacen en muchos casos, tal diferenciación. Creemos que efectivamente existe lo que algunos teólogos denominan una «universalidad de la dignidad» humana.<sup>234</sup>

Asimismo pensamos que tal distinción conceptual necesaria atraviesa las nociones que sobre el particular encontramos en los documentos del MEDH. En dichos materiales, como veremos, podemos encontrar tres ejes de fundamentación para la dignidad del ser humano: la creación a la ‘imagen de Dios’; la encarnación y presencia sacramental del Hijo de Dios y, finalmente, su obra redentora e inauguradora de una nueva creación.

## b.2) Creación e *imago dei*

En la comprensión del MEDH la dignidad del ser humano reside, en primer lugar, en haber sido «creado por Dios» «a *imagen* [suya], [siendo] capaz de conocer y amar al mismo Dios, el [ser humano] ha sido puesto por el creador *como señor de la creación* [Sal 8,5.7]»<sup>235</sup> Efectivamente, se trata de «la dignidad más sublime de todo lo creado. [Consistente en que] hombres y mujeres, sin distinción, somos «imagen y semejanza» del Señor que se nos ha mostrado en Jesucristo.»<sup>236</sup> Una «realidad ... que supera cualquier tipo de connotación ideológica, política, económica, social o de creencia religiosa.»<sup>237</sup>

Estos pasajes convergen con afirmaciones similares contenidas en documentos del CMI que mencionamos en el capítulo anterior como *Derechos Humanos y responsabilidad cristiana* de la Consulta en Saint Pölten de 1974<sup>238</sup> ó el Informe de la Sección V de la 5ª Asamblea de ese organismo ecuménico mundial *Estructuras de injusticia y luchas por la liberación*.<sup>239</sup> Vimos allí que el Consejo Mundial de Iglesias afirma la existencia de lo que denomina un «derecho a la dignidad personal» del ser humano que conecta con la creación de todos los seres humanos a la imagen de Dios y, consecuentemente, pone el acento en la igualdad y el consecuente valor infinito que éstos adquieren a la vista divina y humana por ese hecho.<sup>240</sup>

<sup>234</sup> Cfr. José Míguez Bonino, «Derecho a la vida, derechos humanos», en Id. *Poder del evangelio y poder político. La participación de los evangélicos en la política en América Latina*, Buenos Aires, Kairos Ediciones, 1999, p. 68.

<sup>235</sup> DA2 en *Ibid.*, p. 66.

<sup>236</sup> DB en *Ibid.*, p. 17.

<sup>237</sup> Véase Capítulo 2, p. 61 s.

<sup>238</sup> *Ibid.*, p. 62 s.

<sup>239</sup> *Ibid.*, pp. 63 ss.

<sup>240</sup> Jürgen Moltmann *Dios en la creación: doctrina ecológica de la creación*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1987, p. 232.

Cabe hacer notar aquí que la afirmación contenida en los documentos del MEDH que citamos habla de creación del ser humano «a» imagen de Dios y luego, en otro texto mencionado, se precisa esa imagen como la «del Señor que se nos ha mostrado en Jesucristo». Se expresa así una comprensión de la creación ‘con vistas a’ la imagen divina que es Cristo (cfr. Col 1,15). Hay en ello un eco de la teología paulina de la predestinación de los creyentes a la conformidad con la imagen de Cristo (cfr. Rom 8,29). Él era en el origen y desde siempre la *imago dei* en la que fuimos constituidos imágenes de Dios. Esto significa orientar, abrir la creación a la encarnación. Entonces, como afirma Moltmann, la cristología es entendida como «la consumación de la antropología, y ésta prepara a la cristología.»<sup>241</sup>

La creación del ser humano a la *imago dei* es un ‘lugar’ clásico de la antropología bíblica y de la reflexión teológica en torno a ella. Refiere a un acontecer entre Dios y el ser humano que tiene su punto de partida en lo que el relato bíblico llama el ‘día sexto’ de la creación. El clímax narrativo de ese pasaje lo encontramos en el momento en que el Creador, luego de haber llegado a la culminación de su actividad creadora, observa satisfecho lo realizado y considera que «todo estaba muy bien» (Cfr. Gen 1,31). Haber creado al ser humano, haberlo situado en medio de la creación, haberle encomendado una tarea y conferirle de esa manera dignidad, son resultados que alegran y provocan el gozo en Dios.<sup>242</sup>

Veamos cómo describe Moltmann la *imago dei* del ser humano en términos de una relación «mutual» que subraya como única, en el sentido de exclusiva, del ser humano con Dios, enfatizando el sesgo ‘epifánico’ divino de la condición humana:

«Dios establece una relación tal con el hombre que éste se convierte en su imagen y en su gloria sobre la tierra. El ser del hombre se origina y existe en esta relación ... El Dios que se crea una imagen en la tierra se corresponde con ella. Por eso, la semejanza del hombre con Dios reside en que él, por su parte, concuerda con Dios. Y ese Dios que hace que su gloria resplandezca en su imagen sobre la tierra se refleja en ella, en el hombre, como en un espejo. ... El Dios que se hace representar en la tierra por su imagen se manifiesta también en ésta, que se convierte así en una revelación indirecta de su ser divino en forma terrena. ... los hombres detentan una triple relación fundamental: dominan sobre las restantes criaturas terrenas como *representantes* de Dios y en nombre de él; son el *interlocutor* de Dios en la tierra. ... Son la *manifestación* de la gloria de Dios y su honor en la tierra.»<sup>243</sup>

<sup>241</sup> Jürgen Moltmann *Op. cit.*, p. 233s. *Cursivas en el original.*

<sup>242</sup> José Míguez Bonino *Op. cit.*, p. 45.

<sup>243</sup> Jürgen Moltmann *Op. cit.*, p. 234 ss.

Desde otro lugar Míguez Bonino, coincidiendo en parte y en parte aportando otros elementos, apunta como rasgos de la imagen divina en el ser humano:

- la unicidad de su relación con Dios:

«sólo a él se dirige Dios directamente y espera su respuesta ... el hombre [es] un ser que desde ya quedará asociado con el creador en la preservación y transformación del mundo. Dios ... ha hecho espacio ... para *otro* que puede «escuchar» y «responder», que tiene el don de la «palabra», ... a la cual también se le asigna un poder real y de creación. [Cfr. Gen 2,19-20]... Y Dios mismo respetará esa palabra...»;

- el señorío del ser humano sobre lo creado, «con el poder creador y responsable del que puede y debe llevar esa creación a su plenitud y fruición ...», y

- lo que llama la creación de

«una comunidad humana de compañerismo, complementación y amor ... se trata de ... una unidad total ... [de que sólo] hay vida verdaderamente *humana* ... en la relación [con otros] de mutua entrega, responsabilidad, cuidado, de la cual la pareja humana es modelo ... pero que se extiende a toda relación y estructura social.»<sup>244</sup>

Esta imagen de Dios en el ser humano, entonces, abarca la integridad de las formas de la existencia humana, a la totalidad del ser humano y a todos los seres humanos. Se trata, pues, de una realidad que podríamos denominar ‘holística’ y que involucra sus relaciones de mutualidad con Dios y de reciprocidad con sus semejantes; la mediación de ese ser-en relación, en apertura que configura lo humano a través de su corporalidad y su espiritualidad; su individualidad personal y la comunidad social en la que nace, vive y se constituye como tal; su condición estructural de ser varón y ser mujer; la identidad, la igualdad y la diferencia en la comunión afectiva y sexual entre seres humanos; la común participación y amistad con la creación no-humana.<sup>245</sup>

¿De qué ser humano hablan los textos del MEDH? Pensamos que, además del ser humano genérico incluido en el proyecto divino de la creación y que en su apertura, en su ser-posibilidad evoca las posibilidades, los sueños de Dios puestos en él,<sup>246</sup> se tiene en vista concretamente al/os «otro/s» de los regímenes totalitarios de Seguridad Nacional. Allí en el lugar de la «alteridad» más perversa, la que niega e irrespeta el derecho al ser y a la existencia de ‘lo distinto’, se ubican los desaparecidos, los muertos, los

<sup>244</sup> José Míguez Bonino *Op. cit.*, p. 46 s.

<sup>245</sup> Jürgen Moltmann *Op. cit.*, p. 234 ss.

<sup>246</sup> José Míguez Bonino *Op. cit.*, p. 46 s.

perseguidos, los presos sin orden ni causa ni juicio, los torturados, los exonerados de su trabajo, los exiliados, los sospechados. Y sus familiares, sus amigos, sus afectos, sus compañeros de actividades, sus conocidos. Pero también los desempleados, los cesantes, los sub-contratados. Además, los trabajadores que reclaman por salario y condiciones dignas; los jubilados; las comunidades de los pueblos originarios; etc.<sup>247</sup>

Frente a ellos, los demás, se erige una muralla que distingue y protege la existencia del propio lugar frente a quienes eventualmente lo cuestionan, cualquiera sea el costo que ello implique.

### b.3) Encarnación y presencia del Hijo de Dios en el sufrimiento

Para el MEDH, en segundo término, «el Hijo de Dios hecho hombre, *devolvió* a los hombres la *semejanza divina*. La naturaleza humana ha sido elevada así, en Él y en nosotros, a inmensa dignidad. [Col 1,15.18]»<sup>248</sup> Más aún, mediante «su encarnación, ... asumió ... todo lo humano, excluido el pecado: se hizo sinceramente uno de nosotros. [Heb 4,15]»<sup>249</sup> Y como «hombre que cargó con nuestros dolores (Isaías 53,3), ... [se halla] presente en el sufrimiento de millones de seres humanos en nuestra patria y el mundo entero, ...»<sup>250</sup> Es así que «Él mismo experimenta, él mismo es objeto de represión y muerte por aquellos que se oponen a la vida misma.»<sup>251</sup>

El MEDH subraya, con colores que recuerdan la cristología soteriológica de un Atanasio, la asunción plena e íntegra de la «carne» por Jesucristo, el eterno Hijo de Dios; vale decir, la realidad, la verdad de su condición humana. Al encarnarse, se hizo totalmente ser humano como cualquiera de nosotros pero sin pecado, dice la Epístola a los Hebreos (cfr. 4,15). En relación con la encarnación afirma Moltmann: «Si el Hijo de Dios se hizo hombre integral y asumió toda la realidad humana, ello afecta no sólo al ser personal humano sino también a la naturaleza humana. ... a la realidad humana en todas sus fases evolutivas, ... Toda la realidad humana, en todas sus formas naturales, es asumida por Dios para salvarla. Por eso es «humana» y «sagrada» ...»<sup>252</sup>

---

<sup>247</sup> Sobre el particular remitimos al desarrollo que efectúa José Comblin acerca de las diversas categorías de los denominados 'otros' en Capítulo 2, pp. 54-55 de nuestro trabajo.

<sup>248</sup> FT en Arturo Blatezky *Op. cit.*, p. 46.

<sup>249</sup> Id. en *Ibíd.*, p. 46 s.

<sup>250</sup> DA2 en *Ibíd.*, p. 66.

<sup>251</sup> DB en *Ibíd.*, p. 18.

<sup>252</sup> Jürgen Moltmann *El camino de Jesucristo. Cristología en dimensiones mesiánicas*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1993, p. 127.

Así es posible comprender la referencia a Isaías 53,3 en los documentos del MEDH. Los sufrimientos y muerte vicaria de Jesús en la Cruz son los sufrimientos de su pueblo, el pueblo de Dios. Y puede decirse que en ese proceso de identificación Dios sufre en la Pasión de su Hijo junto a su pueblo, como lo atestiguan las narraciones de la pasión en los evangelios al asociar a Cristo con el ‘siervo sufriente’ de Isaías 53.<sup>253</sup> Esto es así especialmente en relación con su presencia en el mundo de los pobres. Como decía Jon Sobrino: «la cercanía de Jesús [y de Dios y su reino] a los pobres hace de éstos un lugar de Dios. ... Dios estaba en la cruz de Jesús, ... históricamente, en el defensor de la esperanza de los pobres dado muerte por los poderosos. Dios está presente y muy presente ...; está escondido y está crucificado, pero está.»<sup>254</sup>

Vemos en la afirmación sobre la ‘elevación de la naturaleza humana a inmensa dignidad’ el único lugar, entre los textos que venimos considerando, en que el MEDH asume el esquema teológico de raíz tomista «naturaleza/gracia» tradicional en la teología católico-romana. No obstante, esta expresión no difiere en el fondo de lo sostenido por un Míguez Bonino cuando señala que la Encarnación «afirma la dignidad de una humanidad que-en Cristo-ha sido exaltada a la diestra de Dios, lo que indica un compromiso último y sin reticencias de Dios mismo con el ser humano, que subraya el valor de cada ser humano.»<sup>255</sup>

Hecha esta observación queremos resaltar los siguientes elementos del pasaje referido. En primer lugar, Dios al hacerse ser humano en Cristo le otorga al ser humano ‘encorvado sobre sí’, que pretende «ser como Dios» (cfr. Gen 3; Rom 3), la oportunidad de recobrar su verdadera humanidad abandonada.<sup>256</sup> Por otra parte, si el Cristo de Dios es el «primogénito de entre los muertos» y «de toda creación» el curso de la vida de Jesús se ubica entonces entre dos nacimientos: en Belén, a la vida humana y en el sepulcro, de entre los muertos. La encarnación se consuma así en la resurrección.<sup>257</sup> De esta manera, su participación en la condición humana conduce a que los acontecimientos de la mañana de la resurrección sean anticipo de la suerte escatológica de todos los seres humanos y no sólo de ellos sino de todo lo viviente, de toda la creación.<sup>258</sup>

---

<sup>253</sup> *Ibid.*, *Op. cit.*, p. 234 s.

<sup>254</sup> Jon Sobrino, «Lo divino de la lucha por los derechos humanos» en *Diakonia* Vol. IX N° 35 (1985), p. 47.

<sup>255</sup> José Míguez Bonino, «Religious commitment and human rights: a christian perspective», en Alan D. Falconer (Ed.) *Op. cit.*, p. 26 s. Traducción del autor de esta Tesis.

<sup>256</sup> Jürgen Moltmann *Teología política. Ética política*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1987, p. 127.

<sup>257</sup> *Id.* *El camino de Jesucristo: cristología en dimensiones mesiánicas*, p. 339.

<sup>258</sup> *Id.*, *Op. cit.*, pp. 344 s. y 380

#### b.4) Redención, nueva creación y señorío divino de Jesucristo

Finalmente, en cuanto a la redención del ser humano por Cristo el MEDH afirma que «en el [Evangelio de Cristo] hemos aprendido que Dios ama a toda criatura hasta el punto de darse en Jesucristo, sobre una cruz, para redimirnos y hacernos nueva creación capaces de vivir la vida plena a que nos destina su amor. [Lo que] da a toda persona humana ... una eminente dignidad que exige ser respetada, ...»<sup>259</sup> De ese Dios se afirma la convicción de que en tanto «dador y redentor de la vida humana es el Señor de la historia y en él podemos acrecentar nuestra esperanza de un futuro diferente.»<sup>260</sup>

También en este punto encontramos abordajes coincidentes entre el pensamiento del MEDH y las afirmaciones del CMI, por ejemplo en el Informe antes mencionado de la Sección V de su 5ª Asamblea, en torno al anclaje de la dignidad del ser humano en la obra expiatoria y redentora de Cristo.<sup>261</sup> Dignidad conferida por el Evangelio y que por otra parte, como vimos en el capítulo anterior, supera las potencialidades históricas del propio ser humano.

Encontramos en el primero de los textos un eco de Juan 3,16: «*Porque tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo único para que todo el que crea en él no perezca sino que tenga vida eterna*». Aquí está el centro de la proclamación del Dios *pro nobis*: en la cruz donde muere, Jesús sufre el abandono en nuestro lugar; en la entrega del Hijo por el ser humano expuesto a la perdición y el juicio, allí el Padre, lejos de limitarse a un amor pasivo, participa ilimitadamente; su amor allí actúa, allí se da; allí sufre (cfr. Jn 14,11); entonces, podemos decir, allí existe Dios para nosotros.<sup>262</sup> Esto último se inscribe en una hermenéutica trinitaria de la soteriología. Ella nos permite superar, creemos, ciertas lecturas del esquema 'anselmiano' en las que la salvación se alcanza en la medida en que Cristo-a la vez divino y humano- «paga» sacrificialmente en sí mismo la culpa contraída por el ser humano pecador para con el Padre a fin de rendir satisfacción ante la majestad divina deshonrada justamente por dicho pecado de la humanidad.<sup>263</sup> Así, la iniciativa salvífica del Dios que es Amor (1 Jn 4,8) se verifica en el hecho de la Cruz, un hecho en el que se ve involucrada y afectada la plenitud trinitaria del ser de

<sup>259</sup> DA1 en Arturo Blatezky *Op. cit.*, p. 15.

<sup>260</sup> DA3 en *Ibid.*, p. 69.

<sup>261</sup> Véase Capítulo 2, pp. 62 ss.

<sup>262</sup> Jürgen Moltmann *Ibid.*, p. 244 s.

<sup>263</sup> Anselmo, Arzobispo de Canterbury (1033/34-1109) expone su modelo hermenéutico de la expiación obrada por Jesucristo en su obra, *Cur deus homo*. Al respecto véanse Martin N. Dreher *A igreja no Mundo Medieval*, São Leopoldo, RS, Editora Sinodal, 1994, p. 67 y Nancy Elizabeth Bedford, «Hacia una cristología saludable para mujeres pertinaces: la doctrina de la expiación bajo la lupa de la crítica feminista», *Cuadernos de Teología*, Vol. XXII (2003), p. 111 s.

Dios. Ahora bien, creemos que esto es inseparable, y el pasaje de la declaración referida del MEDH así lo indica, de la pregunta por el ‘para qué’ de esa entrega que involucra al ser mismo del Dios trino, la pregunta por ‘los beneficios de Cristo’ según la denominación tradicional de la teología de la Reforma.

Sin pretender una exposición detallada sobre el particular, que excede nuestros propósitos, queremos centrar nuestra atención en la unión de esa entrega divina en Cristo con el acontecimiento de la resurrección de Jesús afirmada en la teología paulina (cfr. Romanos 4,25). En otras palabras, a la pregunta por el ‘para qué’ de la entrega entendemos que debe agregarse una interrogación por el ‘para qué’ de la resurrección. Dado que justamente la muerte y la resurrección de Jesús atestiguan y hacen eficaz el amor universal del Padre sostenemos que el sentido pleno de la obra salvífica del Cristo *pro nobis* se encuentra en esa ligazón.<sup>264</sup> Vale decir, que también lo que le sucede a Jesús en el acontecimiento de la resurrección está incluido en la obra divina en nuestro favor.

En ese sentido, siguiendo el pasaje paulino que mencionábamos antes, Moltmann afirma: «El sentido de sus sufrimientos es nuestra liberación del poder del pecado y del peso de nuestra culpa. El sentido de su resurrección de la muerte es nuestra vida libre en la justicia de Dios. Perdón de los pecados y nueva vida...: tal es la experiencia de la fe.»<sup>265</sup> Moltmann, que postula la unicidad de ambos aspectos corrigiendo afirmaciones de teólogos de la Reforma y recuperando otros énfasis de la misma, más adelante al referirse a un célebre texto de Paul Ricoeur, dice: «La resurrección de Cristo posee un *valor añadido* y un *excedente* promisorio sobre la muerte de Cristo: Cristo «murió» por nosotros, *más aún*, resucitó ... (Rom 8,34).»<sup>266</sup> Ese ‘valor agregado’ se manifiesta, continúa Moltmann, en un plus de la gracia frente a la mera negación del poder que ejerce el pecado; y apela para sostenerlo a Romanos 5,20. Encontramos un ejemplo de esa lectura del significado de la resurrección en un texto catequético del siglo XVI. Se trata del *Catecismo de Heildelberg* de Zacarías Ursino y Gaspar Oleviano, publicado en 1563. Allí, en la pregunta N° 45 correspondiente al Domingo N° 17 se dice:

«¿[De] qué nos aprovecha la resurrección de Cristo?

Primero: Por su resurrección ha vencido a la muerte, para hacernos participantes de aquella justicia que conquistó por su muerte. Segundo: también nosotros somos resucitados ahora por su poder a una nueva vida. Tercero: la resurrección de

<sup>264</sup> José Míguez Bonino, «Religious commitment and human rights: a christian perspective» en *Op. cit.*, p. 26 s.

<sup>265</sup> Jürgen Moltmann *Ibid.*, p. 254.

<sup>266</sup> Jürgen Moltmann, *Ibid.*, p. 258 s. El texto de Ricoeur que cita Moltmann es *Le conflict des interprétations* de 1969. Cursivas en el original.

Cristo, cabeza nuestra, es una cierta prenda de nuestra gloriosa resurrección. [Rom 4,25 y 6,4; 1 Pe 1,3; 1 Co 15,16.20; Col 3,1; Efes 2, 5.6]»<sup>267</sup>

«Por lo cual Dios le exaltó y le otorgó el Nombre, que está sobre todo nombre ... [Para que] ... toda lengua confiese que Cristo Jesús es Señor para gloria de Dios Padre.» (Fil 2,9.11)

Este parece ser el texto bíblico en el trasfondo de aquél trozo de resonancias doxológicas que transcribíamos párrafos antes en donde el MEDH afirma el señorío divino en la historia. Y ese señorío divino de Cristo sobre el mundo, la vida, la historia y el universo mismo, como afirma el himno que incluye Pablo en su Epístola, apunta a la mayor gloria de Dios en una nueva creación redimida o, para decirlo con palabras de Ireneo de Lyon en el siglo II de la era cristiana, donde la gloria divina consiste en que el propio ser humano viva.<sup>268</sup>

Es en lo referido a la vida del ser humano y a las condiciones para su desarrollo integral que se despliega el siguiente eje de pensamiento del MEDH como veremos seguidamente.

---

<sup>267</sup> Gaspar Oleviano y Zacarías Ursino *El Catecismo de Heidelberg. Enseñanza de la Doctrina Cristiana*, Rijswijk (Z. H.), Países Bajos, Fundación de Literatura Reformada, 1963, p. 28 En relación con la novedad de vida en la nueva creación que inaugura la resurrección de Jesucristo, para el MEDH la perspectiva del horizonte de un futuro diferente que de a luz los cambios necesarios frente una crisis de niveles inéditos:

«requiere de hombres nuevos que asuman libre y responsablemente su compromiso en la vigencia de los derechos humanos.

«Es necesario despojarse del hombre que eran antes, que se iba desintegrando reducido por sus deseos, a cambiar su actitud mental y a revestirse de ese hombre nuevo creado a imagen de Dios, con la rectitud y santidad propias de la verdad.» (Efesios 4,22-24) «El que está en Cristo, es una nueva creación, pasó lo viejo y todo es nuevo.» (2 Corintios 5,17)

Este tema fue emblema de una generación, que alentó la realización de una nueva sociedad con la conciencia de la necesidad de una nueva humanidad.

... el hombre nuevo ... se debe realizar en cada uno de nosotros... Significará en concreto una visión que se preocupe por los demás hombres como hermanos, según el mandato del Evangelio. [Jn 15,14]», Véase DA5 en Arturo Blatezky Op. cit., p. 128.

<sup>268</sup>Cfr. Jürgen Moltmann, *Ibíd.*, pp. 59, 255 y 268 ss.



### 3.c) Bases teológicas del derecho a la vida

#### c.1) Consideraciones previas

El derecho a la vida tiene, ontológica e históricamente hablando, preeminencia y prioridad sobre cualquier otro derecho. Es el primer derecho de la persona y los grupos humanos. Compartimos en ese sentido la posición de algunos autores latinoamericanos como Leonardo Boff quien parte de la comprensión de que Dios se constituye en fiador de derechos que son básicos (Ex 22,20-22) como el derecho a la vida, «sagrado e inalienable, anterior a cualquier otro ... Es un derecho infra-estructural; sobre él se construirán todos los demás.»<sup>269</sup> En otro texto el mismo Boff precisa: «... derechos básicos que atienden principalmente a los pobres: derecho ... a los medios de vida como la salud, el trabajo, la vivienda, la educación y el seguro social.»<sup>270</sup> Eso significa concretamente que ese derecho no existe por sí solo sino que es su condición de posibilidad la existencia de cierto marco.

Por su parte José Míguez Bonino afirma con claridad que «... para ejercer cualquier derecho es indispensable, al menos, estar vivo. Y para estarlo hay que poder comer, vestirse, protegerse de la intemperie y de la enfermedad.»<sup>271</sup> Tan es así que en otro lugar, en coincidencia con lo afirmado por el CMI en Saint Pölten,<sup>272</sup> Míguez Bonino parte de constatar que para las grandes mayorías de la población mundial el derecho básico como seres humanos es «el derecho a la vida humana». El derecho a la vida, entonces, es cimiento de los demás derechos que hacen posible, que constituyen las condiciones de reproducción de esa vida y está orgánicamente unido a ellos y éstos a aquél.

En ese sentido, desde sus inicios mismos los documentos del MEDH, de manera explícita e implícita, van en la misma dirección en términos de la unidad, indivisibilidad e interrelación dialéctica de los diversos derechos y garantías. El MEDH entrelaza/une las dimensiones individuales personales y político-civiles con las económico-sociales y culturales colectivas de los derechos humanos. Incluso puede afirmarse que a medida que transcurren los años y los pronunciamientos el 'peso relativo' de ambas preocupaciones llega a ser equivalente. Por otra parte, cabe hacer notar que de esta manera se hace justicia a la diversidad y apertura 'polisémica' de la propia noción 'vida'.<sup>273</sup>

<sup>269</sup> Leonardo Boff, «Los derechos de los pobres como derechos de Dios», en *Desde el lugar del pobre*, Buenos Aires, Ediciones Paulinas, 1984, p. 69 ss.

<sup>270</sup> Id., *Ibid.* en *Op. cit.*, p. 53 s.

<sup>271</sup> José Míguez Bonino, «Derechos humanos/Derecho a la vida» en Id. *Espacio para ser hombres. Una interpretación de la Biblia para nuestro mundo*, p. 61 s.

<sup>272</sup> Véase Capítulo 2, p. 62.

<sup>273</sup> José Míguez Bonino, «Derecho a la vida, derechos humanos», en Id. *Poder del evangelio y poder político. La participación de los evangélicos en la política en América Latina*, p. 54.

Como en el caso de la dignidad del ser humano también de la afirmación del derecho a la vida humana podemos decir que atraviesa las diversas cosmovisiones y comprensiones filosóficas y religiosas. Este derecho elemental también está imbuido de aquella universalidad. Lo que tiene, a nuestro entender, unas consecuencias singularmente radicales. Lo podemos percibir en tanto le permite sostener a Míguez Bonino lo siguiente: «Donde aparezca una forma humana, hay un derecho inapelable a la vida y por lo tanto un deber indeclinable de defenderla y protegerla.»<sup>274</sup>

En los documentos del MEDH podemos ver dos ideas centrales en relación con la vida: su condición de don sagrado de Dios en la creación y su lugar en la vida y mensaje de Jesucristo.

## c.2) La vida: don sagrado del Creador

En la conciencia de lo que denominan su común «vocación de hijos de un Dios viviente [Josué 3,10]» los integrantes del MEDH afirman que abordan su trabajo en actitud de servicio a la vida dada por Dios: «Él nos ha transmitido *la vida* como el don más preciado: «*Entonces el Señor Dios modeló al [ser humano] de arcilla del suelo, sopló en su nariz aliento de vida, y el [ser humano] se convirtió en ser vivo.*» (Génesis 2,7) «*¿No vale la vida más que el alimento, y el cuerpo más que el vestido?*» (Mateo 6,26)».<sup>275</sup>

De manera implícita pero consciente, el relato mítico de la creación del ser humano, como varón y mujer, da una base para la afirmación de la vida como don divino. Justamente esa es su intención teológica primordial: la noción de que todo lo existente y, más aún, lo viviente debe su ser a Dios. Todavía más, un eje constante atraviesa el conjunto del testimonio bíblico: «*toda la vida proviene de Dios.*»<sup>276</sup> Y para la comprensión bíblica, allí se establece una relación permanente entre ese Dios que es el creador, la fuente, el origen de esa vida y la continuidad de la misma. En otras palabras, según el testimonio bíblico Él interviene como Señor, protector, sustentador, restaurador y re-creador activo de esa vida y a favor de ella. La creación, así, señala a la redención, a la restauración de la vida. Y en esa tarea compromete a los seres humanos llamándolos e invitándolos a colaborar con Él en la defensa y promoción de la vida (cfr. Gen 9,1-17).<sup>277</sup>

Por otra parte nótese, como puede desprenderse del pasaje citado del Evangelio de Mateo, la ubicación del MEDH en el marco de la noción semítica expuesta en el

<sup>274</sup> Id. *Op. cit.*, p. 61.

<sup>275</sup> DAS en Arturo Blatezky *Op. cit.*, p. 126 Resaltado en el original.

<sup>276</sup> José Míguez Bonino *Op. cit.*, p. 54.

<sup>277</sup> Id., *Ibid.*, p. 54 s. (y 50-54).

segundo relato de la creación (cfr. Gen 2,7.8) del ser humano como «corporalidad [subjetiva] animada» formada de la tierra.<sup>278</sup> Esto implica al menos tres cosas: a) que el ser humano mantiene en su origen, durante su vida y luego de su muerte un vínculo con aquella materia de la que fue tomado; b) en tanto cuerpo animado o «alma viviente» el ser humano se vincula con los animales (cfr. Gen 1,30) en cuanto a su común necesidad de aire, espacio vital, alimento, reproducción, etc. para la conservación de su vida.<sup>279</sup> Como afirma Moltmann «existe una *comunidad de la creación* [toda], y el hombre es [un] miembro de ella [junto a las demás criaturas no humanas]»<sup>280</sup> y c) el ser humano constituye una totalidad única como ser animado, vale decir, viviente; el alma (*nephesh* en hebreo, «vitalidad») es la propia vida en el cuerpo del ser humano. Así todo el ser humano es criatura de Dios. Es una realidad única.

El MEDH asimismo declara que, al optar por la vida, la comprende no sólo como «un don sagrado»<sup>281</sup> -porque tiene su origen en Dios- a defender y promover en su plenitud sino también a recuperar «donde quiera se la haya degradado o puesto en peligro.»<sup>282</sup>

Efectivamente, se afirma una visión amplia, multidimensional y ‘procesual’ permanente de la vida humana en tanto plenitud: un «Adam pleno», como lo llama Míguez Bonino, con «acceso a la riqueza del mundo, a la posibilidad del crecimiento y la expansión, al ejercicio de su derecho sobre los seres y las cosas ...»<sup>283</sup>

Lo confirman afirmaciones como las que siguen:

«... para nuestro Movimiento [ha sido] una preocupación permanente ... defender la vida y la libertad de los hermanos víctimas de la violencia. ... igualmente, un compromiso con los afectados por las consecuencias de esta violencia ... [ante] la ausencia de miembros de su[s] familia[s]. ... reclamando por ... tantas personas, hombres, mujeres y niños, cuyo destino ... nos es desconocido. Hemos denunciado el crimen ... nuestra posición ha querido ser siempre fiel al mandato de Dios: No matarás. ...

... además hemos asistido al atentado cotidiano contra la vida que han significado las políticas que han condenado al hambre y la desnutrición a tantos hermanos ... Hemos comprobado cómo una existencia humana ha sido retaceada a quienes se les ha negado la posibilidad de un trabajo recompensado con justicia o de acceder a una vivienda digna.»<sup>284</sup>

<sup>278</sup> Jürgen Moltmann *Dios en la creación. Doctrina ecológica de la creación*, p. 201.

<sup>279</sup> Id., *Op. cit.*, loc. cit. <sup>280</sup> Ibid., p. 200.

<sup>281</sup> DA4 en Arturo Blatezky *Op. cit.*, p. 92.

<sup>282</sup> Id. en Ibid., p. 93.

<sup>283</sup> José Míguez Bonino, «Derecho a la vida, derechos humanos» en Id., *Op. cit.*, p. 61.

<sup>284</sup> DA4 en Arturo Blatezky *Op. cit.*, p. 91 s.

Vale decir, se trata de una comprensión de la vida que la concibe como no confinada a la mera subsistencia o sobrevivencia o designando una realidad estática o unidimensional sino como un mismo proceso-‘en tensión’ frente a la amenaza de la muerte en sus diversas formas e intensidades-donde se integran necesidades de diverso orden (tanto espirituales como primarias de orden material, presentes o futuras, personales o comunitarias): salud, afectos, fiesta, gozo, longevidad, esperanza, etc..<sup>285</sup>

Para Jon Sobrino el ‘derecho’ a la vida es otra manera de llegar a la afirmación de la ultimidad, la santidad propia de la vida.<sup>286</sup> Dios se presencializa como don de la gracia en los pobres, dice Sobrino, «con la ultimidad del don de la vida misma y con el agradecimiento para defenderla y llegar así a vivir.»<sup>287</sup> En esa misma dirección, para el CMI las vidas de los pobres, que para los que tienen poder no valen nada, tienen un valor infinito pues les han sido dadas por el mismo Dios.<sup>288</sup>

Por otro lado, la herencia teológica de los Padres orientales con su énfasis en la continuidad de creación y salvación, vale decir en un Dios creador-salvador, nos permite ver la creación como salvación en el sentido de que la presencia de Dios en la creación afirma la ‘densidad histórica vital’, la vida, de cada ser en sí misma y por sí misma. La conexión de la salvación con la creación nos permite leer lo que viene de Dios desde una clave liberadora integral de la historia de Dios con toda la humanidad (recuérdese una vez más a Atanasio, cfr. Rom 8).

### c.3) Dios, Jesús y el Evangelio de la vida

Para el MEDH el Evangelio se sitúa del lado «de los pueblos que claman ... [por] llegar a niveles elementales de vida ... » En el contexto de una situación de «quebrantamiento» [Cfr. Lc 4,18ss.] es «Cristo [quien] le garantiza vida [al pueblo] para ser artífice de su propia liberación.»<sup>289</sup>

Jesúscristo mantiene una relación especial con el *ojlos*, el pueblo empobrecido y miserable del campo, en Galilea. Ellos son los pobres, los descartables, los que no «califican» ni étnica ni religiosamente, la multitud oprimida, los excluidos. Aquellos que como afirma Moltmann «no tienen identidad, ni voz, ni poder, ni representación alguna.»<sup>290</sup> Frente a su situación de miseria, frente a sus necesidades más básicas para

<sup>285</sup> José Míguez Bonino, «Derecho a la vida, derechos humanos» en Id., *Op cit.*, p. 56 ss.

<sup>286</sup> Jon Sobrino, «Lo divino de la lucha por los derechos humanos» en *Op. cit.*, p. 41.

<sup>287</sup> Id., *Ibid.*, p. 50.

<sup>288</sup> Cfr. Sexta Asamblea CMI, *op. cit.*, en Julio Barreiro *Op. cit.*, p. 233.

<sup>289</sup> DB en Arturo Blatezky *Op. cit.*, p. 18.

<sup>290</sup> Jürgen Moltmann *El camino de Jesucristo: Cristología en dimensiones mesiánicas*, p. 207.

la vida Jesús se compadece y actúa en su favor (Cfr. Mt 9,36; 14,14; 15,32 y paralelos en Mc).<sup>291</sup> Así, su práctica continúa la vieja concepción judía de un Dios ‘compasivo’ con su pueblo.

En otro lugar el MEDH resume así su fe en Jesucristo y la comprensión que sostiene de su mensaje:

«Nuestra fe se basa en aquél que nos dice: *«Yo he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia»* (Juan 10,10) ... Avasallar o destruir la vida de una sola criatura, o el sólo hecho de pensar en esa diabólica posibilidad, es atentar contra Dios mismo. Si no, ¿cómo entender aquellas palabras del Señor: *«les aseguro que todo lo que hicieron por uno de estos hermanos míos más humildes, por mí mismo lo hicieron.»* (Mateo 25,40).»<sup>292</sup>

Dios mismo es atacado en cada ataque a la vida (cfr. p. ej. Gn 9,5-6). Para Leonardo Boff les sea amenazada o negada la vida al conjunto de los seres humanos, Dios actúa siempre en su favor. Se trata, dice, de la propia naturaleza de Dios. «El es un Dios vivo, un Dios de la vida y dador de la vida.»<sup>293</sup> Dios opta, «escoge situarse de su lado» diría por su parte Míguez Bonino, por la vida de aquél cuya vida es amenazada para protegerlo y promover la vida.<sup>294</sup> Julio de Santa Ana sostiene:

«... [frente al] Dios en que creen los cristianos ... no podrán subsistir los poderes de la muerte y de la injusticia. ... el Dios de la Palabra que da la base de la fe de los cristianos es un Dios que afirma la vida, que apela a aquellos que creen en él a optar por la vida (Deut 30,15-20), que mueve a la lucha contra los poderes de la muerte (Efes 6,10-18).»<sup>295</sup>

Es a partir de la experiencia de la fe en el particular contexto latinoamericano que surge esta afirmación de Dios como Dios de la vida, que se concretiza y relaciona en sus diversos aspectos, señala Jon Sobrino, «como Dios creador, Dios crucificado y Dios liberador.»<sup>296</sup> Las Escrituras del Nuevo Testamento dan testimonio de Dios como aquél «que da la vida a los muertos y llama a las cosas que no son para que sean.» (Rom 4,17).

<sup>291</sup> Id. *Op. cit.*, p. 206 s.

<sup>292</sup> DA2 en Arturo Blatezky *Op. cit.*, p. 66.

<sup>293</sup> Leonardo Boff, «La misión de la Iglesia en América Latina. Ser el buen samaritano», en *Op. cit.*, p. 50.

<sup>294</sup> Id., *Ibid.*, en *Op. cit.*, loc. cit.

<sup>295</sup> Julio de Santa Ana, «Unidade cristã para afirmar a vida» en *Tempo e presença*, p. 14. Traducción del autor de esta Tesis.

<sup>296</sup> Jon Sobrino, «El testimonio de la Iglesia en América Latina. Entre la vida y la muerte», en Id. *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la Ecclesiología*, Santander, Editorial Sal Terrae, 1981, p. 179.

Retomando las consideraciones mencionadas antes en relación con el vínculo especial, significativo que establece Jesús de Nazaret con los pobres de su pueblo y las consecuentes posibilidades que evoca en ellos, Moltmann afirma que «Jesús ... descubre en ellos [los pobres y miserables] el futuro germinal del reino y de la nueva creación de Dios ... es también su representante, al igual que el pueblo lo representa a él. Como él es uno de ellos, ellos son sus hermanos y hermanas menores (Mt 25,40).»<sup>297</sup>

En una mirada de conjunto de la práctica y el mensaje de Jesús puede verse que el anuncio, la promesa de vida ofrecida en su ministerio se hace en Él una realidad dada efectivamente (cfr. 1 Jn 1,1-2). Los rasgos de su presencia activa y efectiva son descritos en términos de nuestra percepción con los sentidos de la manera más radical. Todavía más aún, la Cruz y la Resurrección sellan, confirman esta realización y la llevan a su consumación confiriéndole dimensiones universales y definitivas en el nuevo 'eón' que inauguran.<sup>298</sup>

Nacida en el marco del vocabulario empleado en la literatura juanina la expresión «vida abundante» significa, en la descripción que hace Míguez Bonino, «la vida de Jesús a la cual somos incorporados. ... la vida misma de Dios que ha tomado carne humana en el mundo ... El centro de esta nueva vida en la que somos asumidos es el amor como dinámica que se hace carne en los frutos del Espíritu y en humilde servicio.»<sup>299</sup> Y esa intervención divina en la historia de los seres humanos se orienta a un desafío radical del sistema de poderes religiosos y políticos con sus 'ideales' de felicidad, justicia, verdad, etc. que en la práctica producen negación de la vida.<sup>300</sup>

Negre Rigol en el trabajo que vimos en el capítulo anterior comenta al respecto:

«... El Dios de Abraham y de Jesús, no es un dios de muertos, sino de vivos. Y la promesa de «vida abundante» en S. Juan, empieza con el respeto (un cuidado sagrado) a la vida física y la defensa «hasta la muerte» del derecho que tienen a vivir los más débiles. Sólo así se puede entender el llamado a una vida plena, que consiste en ser imagen de Dios, llamados a una amistad y una colaboración con la obra de Cristo a favor del hombre.»<sup>301</sup>

Así, en su compromiso por la vida el MEDH sostiene que se inspira en la vida y el mensaje del redentor de esa vida, Jesús, de quien dicen que «puso la defensa de la vida por encima de toda reglamentación institucional. [Marcos 3,4]».<sup>302</sup>

<sup>297</sup> Jürgen Moltmann *Op. cit.*, p. 207.

<sup>298</sup> José Míguez Bonino, «Derecho a la vida, derechos humanos» en *Op. cit.*, p. 58 s.

<sup>299</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 60.

<sup>300</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*

<sup>301</sup> Pedro Negre Rigol, «Posibilidad de una Teología de los Derechos Humanos» en *Op. cit.*, p. 34.

<sup>302</sup> DA5 en Arturo Blatezky *Op. cit.*, p. 126.

Ya en tiempos de las luchas de liberación de los Macabeos la lectura judía de la legislación sabática afirmaba que ante la vida en peligro se estaba dispensado de la obligación de observar el día de reposo. Jesús hace su afirmación acerca del sábado en el marco de su misión mesiánica:

«... anuncia el ya cercano reino de Dios, cuya peculiar proximidad él hace creíble mediante los signos del tiempo mesiánico: «los ciegos ven, los cojos andan, los sordos oyen, los muertos resucitan y se anuncia el Reino a los pobres (Mt 10,7.8; 11,5.6). Según Lc 4,18ss, Jesús comenzó su vida pública proclamando el sábado mesiánico en Nazaret. El hace que entre en vigor la promesa de Is 61,1-4: «Hoy se ha cumplido esta Escritura en vuestros oídos.»<sup>303</sup>

En otras palabras, la buena noticia del reino que trae vida en el tiempo mesiánico ya iniciado está por encima de las leyes que producen muerte.

### 3.d) Conclusión

Resumiendo, el MEDH despliega a lo largo de sus documentos históricos una manera de argumentar, de componer su discurso, de producir su pensamiento que se ubica en el marco mayor de la metodología teológica latinoamericana de la Teología de la Liberación condensada en su clásica tríada conceptual y metodológica «ver-juzgar-actuar».

Ante la situación histórica en que interviene, a la que nombra apelando a la tradición profética y apostólica del ‘quebrantamiento’, el MEDH se orienta en su testimonio por la fe y el amor cristianos; la solidaridad humana y el servicio; el seguimiento de Jesucristo; el mandato contenido en el envío recibido; su ubicación eclesial y misionológica y el rol profético asumido.

Para el MEDH el ser humano, todo ser humano, tiene una dignidad que se afirma en su creación a la imagen de Dios; en la encarnación, vale decir en el hacerse ser humano y estar presente en los que sufren el Hijo de Dios y en la obra redentora de Jesús, el Cristo de Dios, que inaugura una nueva realidad creada bajo su señorío.

Asimismo, el ser humano tiene un derecho a la vida que recibe de Dios en el don de la vida misma, la que adquiere su significado definitivo como promesa y realidad de una vida en abundancia en la práctica y el mensaje del Evangelio de Jesucristo.

En el capítulo siguiente procuraremos trazar algunas líneas de sentido que entendemos pueden significar una relectura de éstos tópicos en el marco/contexto de nuestro presente.

---

<sup>303</sup> Jürgen Moltmann *Dios en la creación. Doctrina ecológica de la creación*, p. 302.





## Capítulo 4

### Una relectura teológica de los Derechos Humanos hoy

En este último capítulo nos proponemos, en primer término, hacer algunas consideraciones en torno a los contornos de significado que en nuestra opinión asume la afirmación de la dignidad del ser humano y de su derecho a la vida en el presente contexto. En segundo lugar, nos abocaremos al controvertido tema del/los «sujeto/s» o subjetividad/es de quien/es interactúa/n, en su mutua referencia, en y con dicho discurso teológico de los derechos humanos. Buscamos así conjugar los ejes teológicos centrales descritos en el capítulo anterior frente a la realidad de un nuevo escenario contextual que demanda incorporar nuevos elementos en la consideración.

#### El contexto, la época

Caracterizamos el presente contexto como signado por los contornos de la catástrofe y la condición de lo trágico. Frente a ello la tarea de pensar teológicamente los derechos humanos asume aspectos nuevos. En la tarea de dar cuenta de los rasgos más nítidos que definen y caracterizan nuestro tiempo adoptamos algunos de los elementos de análisis que la filósofa argentina Ana María Rivadeo, radicada en México y docente e investigadora de la Universidad Autónoma de ese país (UNAM), expone en su trabajo *La violencia neoliberal. La demolición de los vínculos. Hacia una epistemología del terror*.<sup>304</sup> Allí pasa revista a los aspectos sociales y epistémico-simbólicos de la violencia que ejercieron y ejercen las políticas de Estado neoliberales

---

<sup>304</sup> Citada en Alan Rush *Latinoamérica y el Síntoma Posmoderno. Estudios políticos y epistemológicos*, Tucumán, Instituto Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Tucumán, 1998, pp. 484-488 (de donde citamos a continuación).

en América Latina, a través de sus continuidades y rupturas, a lo largo de las últimas tres décadas.

Puede afirmarse que el mundo actual devenido uno y global asiste hoy a lo que puede ser descrito como una crisis pluriforme del vínculo social, al punto que involucra lo que podemos denominar una «catástrofe simbólica» (vale decir, una pérdida radical de valores y sentido). Rivadeo sostiene que tanto durante los regímenes dictatoriales del terrorismo de Estado como en el marco de la vigencia del Estado democrático de Derecho la gestión de orientación neoliberal de la sociedad y la economía ha conducido y conduce a una «demolición tendencial masiva de los lazos sociales [de los cuales, por otra parte, el orden-sistema no puede prescindir] que atraviesa todas las construcciones colectivas-desde la Nación hasta *la palabra*-y que apunta a instituir el pánico mutuo en el único vínculo colectivo de sobrevivencia disponible» dando lugar a un cuadro signado, en el pasado reciente y en la actualidad, por «violencias masivas [que] producen catástrofes sociales, y que... incluyen lo epistémico.»<sup>305</sup>

Para su abordaje Rivadeo, pensamos que con acierto, apela a una relectura en sentido amplio de la noción de ‘genocidio’ que las Naciones Unidas elaboraran y sancionaran en 1948. La ONU lo definía en estos términos:

«se entiende por genocidio cualquiera de los actos mencionados a continuación, perpetrados con la intención de destruir, total o parcialmente, a un grupo nacional, étnico, racial o religioso, como tal:

- a) Matanza de miembros del grupo.
- b) Lesión grave a la integridad física o mental de los miembros del grupo.
- c) Sometimiento intencional del grupo a *condiciones de existencia* que hayan de acarrear su destrucción física, total o parcial....»<sup>306</sup>

Para la filósofa argentina se trata de un proceso de características globales y profundas puesto que «la máquina de muerte que administra el Estado no tiene ... un alcance parcial: no se limita al exterminio o mutilación de uno o algunos grupos ... Entraña siempre, como momento interno del ejercicio del poder dominante-en que se articulan la ley, el terror y la legitimación-, el borramiento del asesinato: la violencia de la denegación.»<sup>307</sup>

<sup>305</sup> Ana María Rivadeo, *La violencia neoliberal. La demolición de los vínculos. Hacia una epistemología del terror* en Alan Rush *Ibid.*, p. 485 s. Cursivas en el original.

<sup>306</sup> Cfr. Organización de las Naciones Unidas (ONU) *Convención para la prevención y la sanción del delito de genocidio*, 1948. Versión on line tomada de [www.medh.org.ar](http://www.medh.org.ar) Cursivas de A. M. Rivadeo.

<sup>307</sup> Ana María Rivadeo, op. cit. en Alan Rush *Op. cit.*, p. 486.

Su descripción, que nos permitimos citar ampliamente, continúa en estos términos:

«Esta es la catástrofe epistémica, del orden del saber, que apareja el terror como política de Estado, y confiere a éste su alcance masivo: no sobre uno, o algunos grupos, sino sobre todos. No se trata aquí sólo de la exclusión-extermio de determinados sectores, sino también y al mismo tiempo del borramiento y la invisibilización de los excluidos del campo de la memoria de los sobrevivientes. Para éstos, y por medio de ellos para el conjunto que forman con las generaciones que les preceden y les siguen, esa violencia pone en suspenso lo simbólico. Agujerea como sin-sentido, y corporiza en el sin-lugar. Alcanza, para destruirlas, a la memoria y al territorio de lo social. De ahí la analogía que se hace hoy en Argentina entre los ‘desaparecidos’ de ayer y los ‘desempleados-desechados’ de hoy. Lo que se borra como no habiendo tenido o no estar teniendo lugar, no tiene lugar donde escribirse para ser pensado, y para articular los cuerpos y los cursos de las historias individuales con los de la historia colectiva.»<sup>308</sup>

Esa disolución violenta de los vínculos conlleva una configuración concreta en lo real, la realidad tendencialmente creciente y acentuada de la exclusión global. Un modelo político y económico-social donde uno o dos tercios de la humanidad considerada sobrante son llevados a un «neo apartheid». Allí son enviados «nuestros des-empleados, desechados, a-terrados, criminalizados de todo tipo ...»<sup>309</sup> Se trata de una «extranjerización [xenofóbica], ... la deportación *in situ*, el repudio *in situ*, el destierro *in situ*.»<sup>310</sup>

Tal marco contornea una situación en la que

«... el muro de silencios [así establecido] ... separa universos de experiencia que *no tienen ya una medida común entre sí*. El terror neoliberal ... apunta a quebrar la medida común de lo humano que había logrado construir la humanidad a través de organizaciones, derechos, valores, instituciones, prácticas ...»<sup>311</sup>

Este distanciamiento en aumento conduce, en definitiva, a la incomunicabilidad e incomparabilidad mutuas de la experiencia de los materialmente excluidos y aún del resto de la población inserta en el mercado de la economía formal pero simbólicamente excluido de la posibilidad de decir y pensar la experiencia del terror.

Allí reside justamente, a nuestro entender, la esencial negación de humanidad constitutiva del capitalismo «postmoderno». Niega aquello que es universal en el ser

<sup>308</sup> Ana María Rivadeo, *Ibid.* en Alan Rush, *Ibid.*, p. 486

<sup>309</sup> *Id.*, *Ibid.*, en *Id.*, *Ibid.*, p. 485.

<sup>310</sup> *Id.*, *Ibid.*, en *Id.*, *Ibid.*, loc. cit. *Cursivas en el original.*

<sup>311</sup> *Id.*, *Ibid.*, en *Id.*, *Ibid.*, p. 487.

humano, vale decir, lo más básico y común a la condición humana: la posibilidad de ejercer su capacidad de simbolización y socialización, sus singularidades individuales en la vida y en la muerte, sus vínculos comunitarios, sus solidaridades mutuas y con el entorno natural.

Desde otra perspectiva, no obstante convergente, el biblista chileno Pablo Richard sostiene que en el contexto actual del sistema globalizado de economía de libre mercado «muchos seres humanos no cuentan, ni como mano de obra ni como mercado. Son ... desechables, pues ni su vida ni su muerte afectan al sistema. Más aún, se considera que están de más ... Hoy en día, ser explotado es un privilegio, pues por lo menos se está dentro del sistema.»<sup>312</sup> Esto trae como consecuencia la desinversión en salud y educación para los excluidos, pues carece de rentabilidad gastar en quienes ni figuran ni existen en los cálculos económicos. La exclusión contiene asimismo el problema del desempleo, el que según diversos economistas sería estructural al sistema de idéntica manera a como lo es su carácter destructivo de la naturaleza.<sup>313</sup>

Además, debe tenerse presente que el mundo de los excluidos, de aquellos que no son reconocidos ni como personas o son considerados población sobrante, se ubica fuera de todo orden o institucionalidad social, jurídica o política. Por ello la defensa de los derechos humanos en ese contexto tiene como interlocutor no ya el poder político o el Estado sino la propia sociedad civil.<sup>314</sup> En ese sentido señala Richard que «el excluido no tiene ningún interlocutor dentro del sistema constituido; para él no hay defensa de derechos, sino únicamente un esfuerzo sobrehumano por sobrevivir.»<sup>315</sup>

Acto seguido Richard enumera algunos de los trágicos efectos de la exclusión masiva palpables a escala mundial, tales como: «fragmentación de la vida personal, familiar y social; desagregación de las relaciones sociales; violencia del pobre contra el pobre (del vecino contra el vecino, del hombre contra la mujer, del adulto contra el niño); criminalidad social ... ; epidemias masivas (cólera, tuberculosis); migraciones y desplazamientos de población ...»<sup>316</sup> Entendemos que la enumeración precedente es meramente enunciativa y corresponde a un plano que podríamos denominar material y que ubicamos en íntima y dialéctica interrelación con los procesos que acontecen en el plano simbólico-epistémico señalado antes.

---

<sup>312</sup> Pablo Richard, «Exclusión y Derechos Humanos. Iluminación bíblica», *Spiritus. Edición hispanoamericana* Año 37/2 N° 144 (Octubre de 1996), p. 61 s.

<sup>312</sup> Pablo Richard, «Exclusión y Derechos Humanos. Iluminación bíblica», *Spiritus. Edición hispanoamericana* Año 37/2 N° 144 (Octubre de 1996), p. 61 s.

<sup>313</sup> Id., op. cit. en *Ibid.*, p. 62.

<sup>314</sup> *Ibid.*, en *Ibid.*, p. 63.

<sup>315</sup> *Ibid.*, en *Ibid.*, p. 63 s.

<sup>316</sup> *Ibid.*, en *Ibid.*, p. 62.

## De la dignidad del ser humano

Abordar el tema de la dignidad de los seres humanos en el presente contexto del proceso de exclusión globalizada y genocidio físico (en el plano de los cuerpos) y social (en el plano de lo vincular), sin duda, nos plantea la tarea necesaria y urgente de recuperar para su vida aquella forma, aquellos rasgos que hacen humano al ser humano y que se concretan en aquellos signos que son constitutivos de su condición de 'persona', de sujeto determinado. En el lenguaje bíblico esto radica, como ya se vio, en su condición de *imagen y semejanza* de Dios; la que, en palabras de Moltmann, «da a su existencia la inalienable y trascendente dimensión de profundidad. En relación con el Dios trascendente los hombres se constituyen en personas, cuya dignidad es inviolable.»<sup>317</sup> Esta convicción de la fe cristiana refiere al carácter sagrado de toda persona cuyo 'ser' es y proviene de Dios. De esa manera, su vínculo con la esfera divina otorga a los seres humanos un valor e inmunidad únicos que le son propios y que se sostienen en la fidelidad y firme decisión de Dios. Consecuentemente con ello, el teólogo español radicado en Venezuela, Pedro Trigo sostiene que: «... verter sangre humana, violar su dignidad, posponer la persona a las cosas, poseerla a ella o a algo suyo (como la fuerza de trabajo considerada como mercancía) es sacrilegio. Valorar a las personas sólo por el provecho que puede sacarse de ellas es desconocer el valor de lo divino.»<sup>318</sup>

Consideramos evidente que es en este terreno donde el actual estado de cosas se presenta más nítidamente como amenaza real para la humanidad misma, donde como señala Franz Hinkelammert, «hablar de ... derechos humanos, significa hablar de la dignidad humana amenazada y violada por un sistema, que se desarrolla con alta dinámica según sus leyes propias, que pasan por encima de los seres humanos.»<sup>319</sup> Todavía más, pensamos que es aquí donde se instala una conflictividad directa e inmediata al nivel de proyectos sociales y civilizatorios: la afirmación de los derechos humanos choca con la lógica misma del proceso de globalización excluyente.<sup>320</sup> Efectivamente, al degradar a los seres humanos tratándolos como objetos, como cosas, como mercancía, como seres inferiores, como esclavos, como 'material humano' o como mera fuerza de trabajo las fuerzas e instituciones de la economía, y del Estado y el

---

<sup>317</sup> Jürgen Moltmann, «Derechos del hombre, derechos de la humanidad y derechos de la naturaleza», *Concilium* Año XXVI N° 228 (Marzo 1990), p. 316 (y 313).

<sup>318</sup> Pedro Trigo, «Creación y mundo material», en Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino (Eds.) *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación T. 2*, Madrid, Ed. Trotta, 1990, p. 46 (y 44 s.).

<sup>319</sup> Franz J. Hinkelammert, «La economía en el proceso actual de globalización y los derechos humanos», *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* N° 30 (1998), p. 8.

<sup>320</sup> Franz J. Hinkelammert, op. cit., en *Ibíd.*, p. 9 s.

derecho puestas a su servicio, irrespetan la dignidad humana y pierden su propio «carácter humano» perdiendo con ello legitimidad y exponiéndose a secuencias autodestructivas y aún destructivas del propio conjunto civilizatorio y ecológico existente.<sup>321</sup>

### Del derecho a la vida

Sostenemos que en el contexto que venimos describiendo la defensa, protección, reconstrucción y promoción del derecho a la vida, especialmente de las grandes mayorías de seres humanos empobrecidos y excluidos, asume un carácter inapelable de «*imperativo absoluto y fundamental*», como lo denomina Richard en el trabajo antes citado.<sup>322</sup> Derecho a una vida que para su realización implica la satisfacción de necesidades humanas básicas de todos quienes componen nuestra sociedad, varones y mujeres, como trabajo, tierra, comida, vivienda, salud, educación, seguridad social, participación, dignidad, fiesta.<sup>323</sup> En otras palabras, una vida mínimamente humana y justa.<sup>324</sup> Pensamos que es ese contexto que hemos descrito el que nos reenvía a los niveles elementales de vida de los que hablaba el MEDH en sus inicios. La vida en plenitud es la perspectiva, la promesa, pero lo amenazado de manera inmediata y perentoria es la posibilidad de la vida misma en sus contornos básicos de reproducción. Como afirma claramente Jon Sobrino: «... la vida está amenazada y aniquilada para las mayorías y a los niveles primarios por la injusticia estructural y la violencia institucionalizada.»<sup>325</sup> El 'derecho a la vida' deviene así 'derecho a la existencia'. Según Sobrino, para la reflexión teológica se trata de ver al Dios de vida manifestándose primeramente en la creación a partir del «mismo hecho [del ser humano] de vivir y llegar a vivir, el trabajo, el uso de la naturaleza y sus recursos al servicio del hombre.»<sup>326</sup> En ese sentido, coincidimos con Sobrino en cuanto a que recuperar esta condición primaria de la vida es fundamental pues es fundamento de toda vida. En la misma dirección, Pablo Richard postula en el ensayo antes referido que por ser el trabajo una necesidad básica y fundamental para la vida «la exclusión del mercado del trabajo y el desempleo es [hoy] la máxima violación del derecho a la vida y la violación fundamental de todos los Derechos Humanos.»<sup>327</sup>

<sup>321</sup> Cfr. Jürgen Moltmann, op. cit., loc. cit. y tb. «Freedom in Community between Globalization and Individualism: Market value and Human Dignity», en Id. *God for a Secular Society. The Public Relevance of Theology*, Minneapolis, Fortress Press, 1999, p. 159.

<sup>322</sup> Pablo Richard, «Exclusión y derechos humanos. Iluminación bíblica», p. 62 s.

<sup>323</sup> Id., *Ibid.*, p. 63.

<sup>324</sup> Leonardo Boff, «La misión de la Iglesia en América Latina. Ser el buen samaritano», en Id. *Desde el lugar del pobre*, Buenos Aires, Ediciones Paulinas, 1986, p. 48.

<sup>325</sup> Jon Sobrino, «El testimonio de la Iglesia en América Latina. Entre la vida y la muerte», en Id. *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la ecclesiológia*, Santander, Sal Terrae, 1981, p. 180.

<sup>326</sup> Jon Sobrino, op. cit., p. 181.

<sup>327</sup> Pablo Richard, op. cit., p. 63

En definitiva, refiriéndose al valor de la vida del ser humano sostiene Leonardo Boff que «lo decisivo es la vida humana, pues ella constituye el gran sacramento de Dios, porque fue llamada a la comunión con la vida divina.»<sup>328</sup> Justamente porque el Dios de la fe cristiana «es un Dios de vida y que llama a los muertos a la vida (cfr. Rom 4,17), sólo es verdaderamente testimoniado si la vida es siempre defendida y promovida en su mínimo grado de dignidad.»<sup>329</sup> Y de esa manera es que se corresponde, se obedece en definitiva al Dios del pacto a favor de la vida.<sup>330</sup>

### De la pregunta por el ‘sujeto’

¿Hay alguien que reciba o a quien se dirija lo que tenemos para decir acerca de la dignidad del ser humano y su derecho a la vida? Se trata del zarandeado tema del «sujeto» (de la historia, del cambio social, de la teología, del discurso, del conocimiento ...), que no por transitado o discutido deja de tener un significado profundo en lo que toca a la dirección que tomemos al abordarlo. Digamos en primer término que nos ubicamos conscientemente entre aquellas posiciones que sostienen la pervivencia de una/s subjetividad/es interpelada/s e interpelante en el marco de la historia liberadora y salvífica pasada, presente y futura del Dios judeo-cristiano con su pueblo. Hasta ahí la certidumbre.

Ahora los interrogantes. Pues si, como afirmaba en sus inicios la Teología de la Liberación citando a Gramsci, quien hace teología es, o aspira a ser, «un nuevo tipo de «intelectual orgánico» ... comprometido personal y vitalmente con hechos históricos, fechados y situados ... », <sup>331</sup> entonces cabe preguntarse: ¿quién?, pero sobre todo, ¿de quién/es es (el) ‘intelectual orgánico’ aquél/aquella que produce un discurso/pensamiento teológico de los derechos humanos?

Aquí nos parece pertinente hacer alguna referencia a un texto que llamativamente recibió poca o casi nula contestación en nuestros ámbitos teológicos y eclesiales ecuménicos, se trata de las *Trece Tesis sobre las transformaciones de los supuestos epistemológicos de la «Teología de la Liberación»* elaboradas y presentadas por Enrique Dussel en 1997.<sup>332</sup> En ese escrito encontramos elementos y definiciones muy valiosos a rescatar.

<sup>328</sup> Leonardo Boff, op. cit. en *Ibíd.*, p. 48

<sup>329</sup> *Id.*, *Ibíd.*, loc. cit.

<sup>330</sup> Véase José Míguez Bonino, «Derecho a la vida, derechos humanos», en *Id. Poder del Evangelio y Poder Político. La participación de los evangélicos en la política en América latina*, Buenos Aires, Editorial Kairós, 1999, p. 61.

<sup>331</sup> Gustavo Gutiérrez *Teología de la liberación. Perspectivas*, p. 70.

<sup>332</sup> Enrique Dussel, «Transformaciones en los supuestos epistemológicos de la «Teología de la Liberación»», *Cuadernos de Teología* Volumen XVI N° 1-2 (1997), pp. 129-137.

En la *Tesis 3* Dussel afirma:

«... el «sujeto» de la teología ni es sólo el teólogo monológico (y frecuentemente solipsista) ni puede serlo colectivamente la comunidad como tal. Se trata de una **articulación** *sui generis* entre el teólogo profesional con la narrativa teológica explícita y crítica, de la comunidad de las víctimas creyentes, que opera como la «subjetividad» intersubjetiva y comunitaria (no como un sujeto sustantivo y monolítico, como la «clase» del dogmatismo estaliniano; pero tampoco negando toda subjetividad intersubjetiva como algunos postmodernos o defectuosas interpretaciones de Foucault) ... Articulación crítica del teólogo con la intersubjetividad crítica de la comunidad creyente de los pobres (la Iglesia en su referencia esencial).»<sup>333</sup>

En términos más generales sostenemos que cabe concebir al ‘sujeto’ hablante, coincidentemente con Franz Hinkelammert, como «un ser natural y corporal, que reflexiona su vida concreta en el lenguaje.»<sup>334</sup> Por otra parte, este sujeto demanda como condición de posibilidad de su propio vivir y actuar

«el reconocimiento mutuo entre los sujetos, ... sin el cual la acción del sujeto no puede lograr la afirmación de su vida. Tiene que afirmar la vida del otro, para que sea posible afirmar la propia ... Se trata del reconocimiento entre sujetos que se reconocen mutuamente como seres naturales, cuya condición de posibilidad de vida es la inserción en el circuito natural de la vida humana ...»<sup>335</sup>

Estos sujetos, desde el reconocimiento mutuo establecido así entre ellos, «someten todo ... a la satisfacción de sus necesidades [corporales]. Si se parte de este reconocimiento [entonces] se hace necesaria una solidaridad que sólo es posible si está sustentada por este reconocimiento.»<sup>336</sup> Se trata en definitiva, afirma Hinkelammert, de un reconocimiento mutuo en tanto seres naturales y necesitados.

Pero podemos preguntarnos: ¿cómo surge, se constituye una configuración subjetiva tal? Pues bien, entendemos que es la reflexión filosófica feminista la que nos hace en ese sentido un gran aporte en la descripción que efectúa Celia Amorós de los elementos experienciales que llevan a la emergencia de la conciencia para explicar dicha constitución de un «sujeto». La conciencia llega a ser un dato fáctico, un existente podríamos decir, en la medida en que existe/se ejerce una interpretación/

---

<sup>333</sup> Id., *Ibíd.*, en *Ibíd.*, p. 131.

<sup>334</sup> Franz Hinkelammert *El mapa del emperador. Determinismo, caos, sujeto*, San José, Costa Rica, DEI, 1996, p. 38<sup>1</sup>

<sup>335</sup> Id., *Ibíd.*, p. 40.

<sup>336</sup> *Ibíd.*, p. 41.



autointerpretación. Esto presupone, valga la aparente tautología, la existencia de un sujeto que ejerce tal interpretación/autointerpretación. La conciencia para Amorós, en términos de un análisis fenomenológico, se caracteriza por «... una peculiar forma de existencia reflexiva del ser ... [Que] se caracteriza por una permanente re-interpretación, una re-significación bajo el signo de lo problemático, la impugnación, la transgresión, el desmarque, la re-normativización siempre tentativa... »<sup>337</sup> Dicha existencia requiere, continúa Amorós, de «alguien que pueda interrumpir reflexivamente la cadena del significado constituida tomando distancia crítica y «alterándola creativamente»».<sup>338</sup> Y eso es un sujeto. Efectivamente, la experiencia de devenir sujeto se relaciona, sostiene Amorós, con «que hemos podido objetivar «las figuras de la heteronomía» y dar pasos en dirección a la autonomía.»<sup>339</sup> Esto no se ejerce, claro, en el vacío virtual sino de una forma mediada por el instrumental discursivo disponible en la cultura existente. El cual, a su vez con la mediación de otros materiales discursivos, ha sido plasmado por una experiencia de sujeto que redefine, rechaza, toma distancia de ciertos predicados...

Coincidentemente, el historiador marxista romántico inglés E. P. Thompson (1924-1993), desde otro abordaje filosófico, valoraba la noción de experiencia refiriéndose a ella como un compuesto de: a) las prácticas individuales y colectivas de los seres humanos en el marco de las relaciones sociales y determinaciones productivas en que están insertos y b) la cultura y subjetividad con que las viven y comprenden.<sup>340</sup> Thompson sostenía que la experiencia sería como una mediadora entre el ser social y la conciencia social, en tanto experiencia común (en el sentido de compartida) de las presiones, límites y posibilidades del ser social sobre la conciencia; de ahí su importancia (en lo que se enfrenta con Althusser y el estructuralismo en general), lo que, desde luego, viene a cuento de la importancia de la praxis. También tiene su importancia, pensamos, a la hora de evitar las miradas esencialistas del sujeto.

Entendemos la experiencia como una noción multidimensional, que abarca elementos diversos y complejos. Connota aspectos activos y pasivos; externos e internos al/os sujeto/s, es decir, subjetivos y objetivos; corporales y espirituales;

---

<sup>337</sup> Celia Amorós *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1997, p. 359.

<sup>338</sup> Id., *Ibid.*, loc. cit.

<sup>339</sup> *Ibid.*, loc. cit. Para un punto de vista protestante en relación con las complejas relaciones entre «heteronomía» y «autonomía» y sus límites como también su superación en y a través de la denominada «teonomía» véase Paul Tillich *Teología Sistemática I. La razón y la revelación. El ser y Dios*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1982, pp. 114-118.

<sup>340</sup> Mónica De Martino Bermúdez, «Género y clases sociales. Debates feministas en torno a E. P. Thompson», *Herramienta. Revista de debate y crítica marxista* Año VIII N° 23 (Invierno de 2003), Buenos Aires, Ediciones Herramienta, p. 159 s.

voluntarios e involuntarios; individuales o «de sí mismo/a/s» y relacionales; concientes y no concientes; comunes, «de comunión» y colectivos; históricos, presentes o anticipatorios de lo futuro; trascendentes y auto-trascendentes; etc..<sup>341</sup>

Ahora bien, la pregunta de la teología en América Latina y en los muchos otros lugares donde hay quienes no tienen lugar, donde hay quienes son reducidos y reducidas o negados y negadas en su condición de personas, en nuestra opinión, sigue siendo aquel lacerante interrogante que formulara hace años el «padre» de la Teología de la Liberación, Gustavo Gutiérrez: «¿cómo decirle al pobre, al oprimido, al insignificante, «Dios te ama?»»<sup>342</sup> Lo que hay que incorporar hoy, sin duda ni demora, a la presencia continuada de ese interlocutor de «preferencia primera» o de primera «opción» en nuestra Teología Latinoamericana, podríamos decir, es la emergencia de nuevos/as sujetos o pensar en un sujeto pluriforme o plurigenético<sup>343</sup> del que dan cuenta, entre otras, las teologías de género, de la negritud afro-americana o afro-latinoamericana, hispanas de los Estados Unidos, sudafricanas, la teología llamada Dalit en la India, las teologías de los pueblos originarios en nuestro continente, las teologías políticas en Europa, etc..<sup>344</sup> Es decir, dar cuenta de las múltiples situaciones de opresión, explotación y exclusión que atraviesan, y destruyen, los tejidos sociales en nuestro mundo global. Como así también de las múltiples prácticas, pensamientos y subjetividades que, muchas veces conflictualmente, llegan a constituirse e inscribirse corporal e históricamente en nuestro duro y apasionante tiempo presente.

Los sujetos a quienes nos referimos en el caso del discurso teológico de los derechos humanos son, en la descripción amplia que hace Hinkelammert en el trabajo antes citado, «los seres humanos, vistos como seres humanos naturales-cuerpos hablantes-bajo el impacto de las lógicas reales producidas por [el actual] proceso [de globalización del imperio (sic de F.H.)].»<sup>345</sup> Vimos que justamente estas lógicas exponen al ser humano a tratos que cuestionan seriamente su «cualidad de sujeto», de persona.<sup>346</sup> A estos seres humanos, siendo reconocidos en tanto seres corporales hechos persona, es a quienes en exclusividad corresponden, sostiene Hinkelammert, derechos humanos que les son específicos y

<sup>341</sup> Sobre la 'experiencia' véase Jürgen Moltmann *El Espíritu de la Vida. Una pneumatología integral*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1998, pp. 32-52.

<sup>342</sup> Gustavo Gutiérrez, «Epílogo: Caminar para llegar», en Pedro Casaldáliga y José María Vigil *Espiritualidad de la Liberación*, Buenos Aires, Centro Nueva Tierra, 1993 (2ª Ed.), p. 267 s.

<sup>343</sup> Entonces cambiante, en movimiento, ¿nómada?, como postulan Deleuze y Guattari.

<sup>344</sup> Enrique Dussel, «Transformaciones en los supuestos epistemológicos de la «Teología de la Liberación»» en *Cuadernos de Teología*, p. 135 s.

<sup>345</sup> Franz Hinkelammert, «La economía en el proceso actual de globalización y los derechos humanos», p. 8.

<sup>346</sup> Cfr. Jürgen Moltmann, «Derechos del hombre, derechos de la humanidad y derechos de la naturaleza», *Concilium* Año XXVI N° 228, (Marzo 1990), p. 313.

«que se refieren a la integridad corporal (en relación a la tortura y a la muerte violenta), a la satisfacción de las necesidades (trabajo, alimentación, techo, educación, salud), y al reconocimiento en cuanto género, etnia y cultura. [Éstos] derechos humanos ... resultan de la subjetividad del ser humano y ... entran en conflicto con su reducción al individuo, al propietario y al Yo.»<sup>347</sup>

El definir a quién/es buscamos hablarle/s, nos indicará nuestra ‘agenda’ temática, los tópicos prioritarios y pertinentes de nuestra conversación. Éstos deberán guardar relación con las situaciones, de nuevo en términos sartreanos, en que habitan/mos los/as sujetos interactuantes, si queremos que nuestro discurso les/nos diga «algo», que efectivamente construya significado a partir de un sentido compartido y no ejercer una discursividad «desmaterializada», incorpórea, plana y atemporal. Para ello es menester precisar, en primer término, desde qué situación/lugar hablamos y, acto seguido, identificar cuál es la situación/lugar de nuestro/s/as interlocutor/es/as.

Afirmamos, entonces, la posibilidad de la existencia de una subjetividad, de un/ os ‘alguien/es’ que es factible que se constituya/an ‘sujeto’ y con el/los que nos proponemos interactuar. Ahora nos abocaremos al ‘nosotros’, vale decir al ‘quienes’ y al ‘desde dónde’ hablamos. Que no es otro que el tema de la Iglesia, el lugar de la iglesia en un contexto específico y frente a una tarea específica: la defensa y promoción de la dignidad y los derechos de cada ser humano y de todos los seres humanos y, en consecuencia, la iglesia como lugar subjetivo de inscripción y producción de la practica y del pensamiento teológico de los derechos humanos.

### **De la iglesia-comunidad como respuesta**

Concretamente, hablamos de lo que en palabras de Dussel es la «subjetividad» intersubjetiva y comunitaria». Retomamos así una de las referencias de la praxis de fe del MEDH: la Iglesia en tanto «comunidad de los santos y santas». Esto tiene un profundo significado para nosotros los cristianos que nos reconocemos en la herencia protestante pues se vincula con uno de los postulados centrales a la tradición de la Reforma del siglo XVI: la iglesia-comunidad de los creyentes/santos/electos. Recordemos, por ejemplo, que para el reformador Martín Lutero la expresión contenida en el *Credo Apostólico* «la comunión de los santos» constituía una definición de lo que era la existente «Santa Iglesia Universal (Cristiana)»: «El Credo denomina a la santa iglesia cristiana *Communio sanctorum*, «comunión de los santos». Se trata, pues, de dos expresiones que se relacionan con la misma cosa ... Por consiguiente, ... habría de decirse «comunidad cristiana» o «asamblea» o, lo que sería mejor y más claro, «una

---

<sup>347</sup> Franz Hinkelammert, *Ibid.*, p. 11.

santa cristiandad».<sup>348</sup> Y, más adelante, agrega Lutero: «... debiera traducirse el vocablo *communio* ... por «comunidad». No es otra cosa, sino una glosa o interpretación donde alguien ha querido indicar lo que es la iglesia cristiana. ... habría que decir «comunidad de los santos», esto es, ... más claramente aún «una comunidad santa...»<sup>349</sup> Afirmaciones que, por otra parte, guardan una relación directa con la práctica de comunión entre quienes participan en el cuerpo de Cristo.<sup>350</sup>

Esta corriente reconoce, asimismo, largos y numerosos antecedentes en el camino de la Iglesia de los seguidores y seguidoras de Jesucristo conforme al testimonio bíblico. El Salvador mismo del mundo, cuando comienza a predicar forma una comunidad: la de los Doce. En esa dirección hay en nuestro legado como iglesias ecuménicas de la Reforma una rica tradición, la *ecclesiola in Ecclesia*, de la que podemos reapropiarnos crítica y situadamente (los ‘colegios’ de piedad en el pietismo luterano y reformado son un ejemplo claramente identificable) y que, por otra parte, converge y puede dialogar, enriquecerse y superarse con similares experiencias en el contexto del pueblo trabajador y empobrecido latinoamericano de las últimas cuatro décadas (las Comunidades Eclesiales de Base católico-romanas, por ejemplo).

Concretamente, lo que sostenemos es la existencia y posibilidad de, valga la expresión, un principio-comunidad que orienta y atraviesa la praxis y la configuración histórica y teológica de la iglesia desde sus tempranos orígenes hasta las más recientes épocas. Principio este al que no debiera renunciar, a riesgo de dejar de ser.

A lo que sí deben renunciar las iglesias es a la pretensión totalizante, hija de otros tiempos, de ser el único marco de significado existente en el horizonte vivencial de los seres humanos. Las iglesias en este contexto actual, en nuestro país y el mundo, son apenas poco más que trozos, «pedacitos» (no ‘fragmentos’) de un mosaico de sentido. No fragmentos decimos, porque más bien somos partidarios de la noción sartreana de *situación*, ya que da cuenta de manera acabada y, en nuestra opinión, más ajustada, de la relación de la subjetividad con la contextualidad. En ese sentido coincidimos con Sartre cuando refiriéndose a la subjetividad dice, en su «facticidad» y en su «libertad» frente a «cierta estructura objetiva del mundo», de la libertad que se concibe como una «tarea», un «proyecto».<sup>351</sup> Una situación se puede «componer», «conectar», ‘comunicar’

---

<sup>348</sup> Martín Lutero, «Catecismo Mayor», en Andrés A. Meléndez (ed.) *Libro de Concordia*, Saint Louis (Missouri), Editorial Concordia, 1989, p. 444 s. Cursivas en el original.

<sup>349</sup> Id., *Ibid.*, en *Op.cit.*, p. 445 Cursivas en el original.

<sup>350</sup> Cfr. Guillermo Hansen, «La comunidad cristiana: el encanto de una práctica (algunas reflexiones eclesiológicas ante el umbral del nuevo siglo)», *Cuadernos de Teología*, Vol. XVIII (1999), p. 34.

<sup>351</sup> Véase Nicolás Herpin, «Los existencialismos» y el artículo «Situación», en *La Filosofía. Las ideas, las obras, los hombres*, Bilbao, Ediciones Mensajero, 1974, pp. 205 s. y 489 s., respectivamente.

con otras situaciones, presupone relacionamientos, interacciones, interpenetraciones, diálogos multidireccionales. Nada de eso se puede encontrar en las postulaciones postmodernas acerca del 'fragmento'. Por otra parte, una situación como lo indica la idea misma en el lenguaje sartreano, implica la libertad frente a las determinaciones, desplazamiento en la ubicación, mutación, transformación, creatividad a partir de lo dado pero sin sujeción a ello. Este entramado conceptual se presenta más apropiado aún, cuando asumimos y confesamos que la iglesia es «una» portadora, en realidad, de un sentido que la trasciende y del cual ella es algo así como un «correo», un 'heraldo' en el lenguaje bíblico, que nos adelanta, nos anticipa la plenitud, lo completo, lo definitivo; el cual, como sabemos, recibe su 'razón de ser' de la propia tarea que realiza, 'es' su tarea (recordar el primado de la praxis en la TL). Asimismo, esto nos reenvía a la noción de la práctica de la iglesia en tanto comunidad como comunicación, como realización, como encarnación en 'situación' del testimonio de la obra de Dios en el mundo y no solamente canal transmisor del mismo en su medio social.<sup>352</sup>

A decir verdad el seguimiento de Jesucristo en comunidad hoy es tan o más difícil y exigente que en otros tiempos. Imposible, si somos apenas unos «fragmentos» aislados/separados y diluidos en una marea de «juegos de discurso» y simulacros e imposturas culturales. Imposible, más aún, si continuamos creyendo que todavía somos una referencia ineludible y omnicomprensiva de las necesidades de la vida de cada ser humano y pensamos que influimos su existencia como antes. Esto, sin embargo, reclama de los cristianos y cristianas con más urgencia aún una muy evangélica y, ¿por qué no?, existencial y no-conformista 'decisión de fe' por el camino de la iglesia-comunidad frente al «espíritu fragmentario» del tiempo presente (cfr. Rom 12,1-3). Creatura del Espíritu divino, la Iglesia es también el espacio y el tiempo humano común, vale decir compartido, en responsabilidades y beneficios, donde el Espíritu Santo se propone restituírnos, e instruirnos, en humanidad. Allí Él hace posible siempre de nuevo que vivamos y aprendamos a ser personas humanas en una condición humana renovada y reencontrada con la imagen de Dios originalmente concebida en bondad que nos devuelve. Por eso, la construcción de la comunidad de 'la iglesia-comunidad' es, y debe ser, una respuesta resistente y confesante que contenga en sí, aún tal como es, los rasgos, la simiente de una apuesta en dirección a una nueva configuración de la cultura y la sociedad.

Frente a las salidas individualistas y clientelares, frente a la comodidad y la resignación que sustentan la espera de «que venga alguien de arriba a arreglarnos las cosas», frente a los valores de «aquello que no produce o da máximas ganancias no sirve, entonces se cierra», frente a los ideales de felicidad basados en el «tener», el

---

<sup>352</sup> Guillermo Hansen, «La comunidad cristiana: el encanto de una práctica (algunas reflexiones eclesiológicas ante el umbral del nuevo siglo)» en *Cuadernos de Teología*, pp. 33 y 37.

«consumir» y el «parecer», la iglesia invita, ofrece, comparte su propuesta de **la comunidad como espacio o micro-territorio alternativo** a todo lo que separa y fragmenta, excluye y descarta en este mundo ('orden', 'sistema', en términos del Evangelio joanino) lleno de muerte y de llanto a la espera esperanzada de la liberación que habilite participar en la gloriosa libertad de los hijos e hijas de Dios (cfr. Mc 10, 43-45; Rom 8, 19-23).

Frente a la violencia, al desarraigo, a la anomia y las inseguridades, el anonimato, el aburrimiento, la desesperanza, la tristeza, la soledad, el abandono y las tendencias a la despersonalización/des-subjetivación de las grandes ciudades o su reverso el/los 'yo' auto-centrado/s', frente a los/as que no tienen lugar, a los/as invisibilizados/as, postulamos la iglesia como un lugar y una temporalidad donde sea la vivencia liberadora de esta comunidad, con sus correspondientes mediaciones materiales, la que influya decisivamente en la forma de ver y comprender la vida en aquellos/as con quienes compartimos prácticas renovadas de solidaridad y de comunión que den lugar a unas existencias y subjetividades posibles y potentes, autónomas e independientes es decir capaces de proyectar, capaces de autodeterminarse, capaces de hacer, capaces de transformar, capaces de crear, capaces de despertar en sí mismas y en otros/as afectos alegres y amorosos, como un símbolo sacramental que evoca y convoca a la esperanza a la manera de la obediencia de Jeremías al mandato-promesa de Yahveh de comprar un campo (cfr. Jer 32, 36-44).

Claramente la afirmación de los derechos humanos tiene, en nuestra opinión, un aspecto simbólico-sacramental. Ubicados en la noción de la *práctica de comunión* que es la Iglesia,<sup>353</sup> pensamos a la iglesia-comunidad como el lugar donde se realizan, en el curso de la experiencia eucarística de la presencia del cuerpo y de la sangre de Cristo a través de nuestra participación en el compartir el pan y el vino que constituyen su mediación material, cinco dimensiones ineludibles en la configuración de los derechos del ser humano: allí por la gracia de Dios actuante recobramos nuestra dignidad de hijos e hijas de Dios al ser invitados/incluidos/llamados/contados para la comunión con Cristo en la Cena del Señor (cfr. Mt 11,28; Ap 3,20); allí nos hacemos parte de la historia salvífica de Dios con su pueblo en el recuerdo agradecido por la vida de quienes lavaron sus ropas en la sangre del Cordero (Ap 7,14) y de lo que Jesús hizo por nosotros y por muchos en nuestro favor; allí nosotros, pecadores, recibimos de nuevo una vida, transformada, la recibimos de Cristo vivo y resucitado, por Él, al hacemos uno con Él y en Él, como reza una doxología; allí somos «empoderados» por el Espíritu Santo para hacernos responsables en el amor de los unos por los otros, muchas veces por los que son o vemos como radicalmente «otros»; allí gustamos de los aperitivos del Reino inscriptos en nuestras practicas emancipadoras que devuelven/restauran su

---

<sup>353</sup> Cfr. Guillermo Hansen, op. cit. en *Ibíd.*, p. 32.

condición humana al ser humano y anuncian la definitiva irrupción amorosa y liberadora de Dios en nuestro mundo.<sup>354</sup>

Sostenemos que es condición de existencia de la Iglesia el seguir siendo/ejerciendo un lugar reconocible y donde sea factible reconocerse. Los desafíos existen, están ahí. Claro, no estamos ya los cristianos en el centro de la escena. Pero no podemos desertar de decir nuestra parte. Y nuestra parte se comparte (¿cómo llegar entonces a la conciencia, si no, de que no nos pertenece el todo y que necesitamos de la mirada de otros?), pues no cabe la ‘acumulación’ egoísta de sentido, por eso somos llamados a la vida de la comunidad. Y llamamos a otros a esa vida, porque así esta se potencia, se multiplica; podríamos decir en definitiva, tomando prestada otra metáfora de la matemática, suma sentido/s. Como sostiene Guillermo Hansen refiriéndose a las dimensiones relacionales de mutualidad que acompañan al acontecimiento de nuestra propia relación de comunión en y con Cristo:

«La reciprocidad de esas relaciones es lo que conforma el espacio de la comunidad llamada iglesia: disfrutar, (¡pero también ser disfrutado!) recibir, (¡pero también servir!). Por ello la comunidad cristiana es siempre una comunidad de penitentes, es decir, de aquellos que *reciben* constantemente su existencia a través de un Cristo que nos sale al encuentro con muchos rostros ...»<sup>355</sup>

Más adelante continúa Hansen describiendo este dinamismo amoroso desbordante de la práctica comunitaria:

«La comunidad verdaderamente cristiana ... consume para ser consumida, participa para ser participada, disfruta para ser disfrutada. Paradójicamente cuando otros «consumen» (reciben) nuestro amor, también ahí recibimos y encontramos a Cristo. Mateo 25 nos recuerda este dato: nuestra identidad nos es entregada *por* Cristo *en* el hambriento, el encarcelado, el forastero, el enfermo.»<sup>356</sup>

Es en ese marco que se ubica la dimensión narrativa de la comunidad, la que se expresa en el compartir unas experiencias comunes mediante narraciones y que, así, socializan de manera constante y permanente esas experiencias dando lugar a la configuración de la subjetividad comunitaria.

---

<sup>354</sup> Guillermo Hansen, op. cit. en *Ibid.*, pp. 36 ss. y Enrique Vijver, «La Salvación y los Derechos Humanos», *Revista Parroquial* Año 88 N° 9 (Septiembre 1983), pp. 176-179.

<sup>355</sup> Guillermo Hansen, *Ibid.*, p. 36 Cursivas en el original.

<sup>356</sup> Guillermo Hansen, op. cit. en *Ibid.*, loc. cit.

En términos más tradicionales, es la comunidad de fe y vida, llamada en la gracia de Dios al seguimiento de Jesús el Cristo por la potencia del Espíritu Santo, quien es responsable ante ese Dios y ante cada ser vivo y humano del ejercicio confesante de ser, cómo dice una de las Cartas Pastorales, la que:

*«... Proclama la Palabra, insiste a tiempo y a destiempo ... Porque vendrá un tiempo en que los hombres ... se harán con un montón de maestros por el prurito de oír novedades; apartarán sus oídos de la verdad y se volverán a las fábulas.» (2ª Tim. 4, 2a.3b.4).*

Como comunidad narrativa, vale decir, fundada en y actuante de una narrativa, la iglesia anuncia en su conformación a la «imagen de una Trinidad social» (Moltmann, Boff) que este mundo de Dios y la vida de los seres vivientes y del propio ser humano son llamados a configurar una «imagen de sociedad», una prefiguración en consonancia con aquella sociedad divina donde no hay centros ni periferias sino una comunidad amorosa/amante de libres e iguales en torno a la mesa de la comunión. Como 'lugar' la iglesia está llamada a ser, debiera ser, el hogar de los sin lugar. Un lugar que ya no solo no ocupa el centro de la escena sino que en su configuración al Dios hecho ser humano en Cristo de quien nos cuenta aquella narrativa se dispone a descentrarse, a desapegarse de sí mismo y se abre en generosa comunicación a las transformaciones a que el circular por los otros múltiples territorios de la vida de quienes lo habitan/mos lo exponga cotidianamente.



## Conclusiones

Nos propusimos dar cuenta del discurso teológico público e impreso producido por las instancias fundadoras y dirigentes del MEDH entre 1976 y 1984 en tanto registro escrito del compromiso asumido y reflexión desde/de/en la fe en Dios en relación con la dignidad y el derecho a la vida del ser humano. Para ello hemos procedido identificando y describiendo -a la par de esbozar líneas para su interpretación- los ejes y categorías teológicas y antropológicas que atraviesan el material documental bajo análisis: los *Documentos Fundacionales* y las *Declaraciones* de sus Asambleas Generales.

Las hipótesis con que abordamos nuestro trabajo fueron que las ideas y afirmaciones contenidas en tal material tienen una lógica, unos contornos temáticos y una disposición/composición argumental tales que evidenciaban la existencia de una reflexión teológica que incluía los motivos de fe que impulsaban su compromiso. Ésta se articulaba alrededor de los ejes: (a) la dignidad humana y (b) el don/derecho a la vida. Estas afirmaciones tenían además, en nuestra comprensión, una reserva de sentido tal que habilitaba abordar su relectura situados en nuestro contexto actual.

En el primer capítulo hemos desplegado un esbozo del recorrido histórico del MEDH en sus primeros ocho años de existencia. Dirigimos, en primer lugar, una mirada al contexto político, económico y socio-cultural en que se produce el nacimiento de las organizaciones defensoras de los derechos humanos. Constatamos que la experiencia de una profundización de la violencia política, la implementación de un nuevo modelo económico de acumulación capitalista y una creciente polarización social en torno a la disputa por el reparto de la renta nacional, condujeron a una situación de quebranto humano, social e institucional que motivó a cristianos y cristianas individuales y a algunos sectores de las iglesias ecuménicas de nuestro país a asumir, no sin polémica ni discusión al interior de y entre las instituciones eclesiales, un compromiso explícito y concreto en defensa de los derechos humanos. Una expresión de ello fue el surgimiento del MEDH, que rastrea sus antecedentes inmediatos en experiencias como el CAREf y la constitución de la Coordinadora de Entidades y Organizaciones Cristianas (CEOC) hacia 1973/74. Luego vimos la convocatoria que este último agrupamiento efectúa para darle forma organizada a las preocupaciones de diversos sectores seculares y eclesiales en Febrero de 1976, y la resultante reunión constitutiva del MEDH celebrada el 27 de ese mes –apenas unas semanas antes del golpe que inaugura la dictadura militar. Vimos cómo a lo largo de ese año se da lo que denominamos su proceso fundacional, que concluye con la celebración ecuménica de la Navidad en la Catedral de Quilmes presidida por el obispo diocesano Jorge Novak. Seguidamente describimos como afectó la política, la economía y la sociedad, y al MEDH en particular, el duro trienio 76-78. Luego analizamos el proceso de su configuración institucional, que culminó en Diciembre de

1978 cuando llegó a ser formalmente asumido por las iglesias y Diócesis de convicción ecuménica y sensibilidad humanitaria. Este paso marca un desplazamiento desde las formas movimientistas con que inicialmente había sido concebido, a formas más imbricadas con las características organizativas que se dan las iglesias protestantes miembro para su existencia legal ante el Estado. Observamos que a partir de fines de 1980 comienza a hacerse claro un cambio de etapa en el régimen militar que tendrá una aceleración notoria a partir del fracaso en la aventura guerrerista corrida en Malvinas en 1982. La actividad del MEDH en esos años se va haciendo más y más pública. A través de diversas declaraciones y documentos elabora su comprensión de la tarea asumida, enuncia sus ejes de intervención, y se pronuncia sobre los hechos de la coyuntura. Comienza a celebrar con regularidad anual sus Asambleas Generales y diversifica el contenido y las perspectivas de sus preocupaciones y reclamos. La transición democrática y el gobierno de Alfonsín encuentran al MEDH junto a los demás organismos de Derechos Humanos participando de la amplia movilización social en reclamo de memoria, verdad y justicia, en relación con los atroces y aberrantes hechos criminales del régimen militar. Su punto culminante es la convocatoria a Plaza de Mayo en ocasión de la entrega del Informe Final de la CoNaDeP en Septiembre de 1984.

En el segundo capítulo enunciamos algunas consideraciones evaluatorias de las razones por la cuales la problemática de los derechos humanos adquiere contornos de relevancia para el pensamiento teológico. Con ese objetivo brevemente pasamos revista al contexto regional y mundial de mediados de la década del setenta y principios de la del ochenta del que forma parte la situación de nuestro país abordada en el primer capítulo. Seguidamente presentamos un panorama sucinto del estado de la cuestión teológica a través de aquellas vertientes de la praxis y la reflexión que influyeron y en cuyo marco se inscribe la actuación y reflexión del MEDH. Así nos ocupamos, en primer lugar, de las elaboraciones efectuadas en la línea de la teología Latinoamericana, en particular por la Teología de la Liberación de confesión católico-romana. Allí vimos cómo a partir de que comienzan a hacerse sentir y a manifestarse las consecuencias dramáticas en lo humano y social de la aplicación por los gobiernos de Seguridad Nacional del nuevo modelo que hoy se llama «neoliberalismo», la reflexión teológica se encamina primero a unir la preocupación por los derechos individuales y cívico-políticos con aquella referida a los económico-sociales y culturales. Luego, en un segundo momento de profundización, se pasa a enfatizar los derechos de la población pobre de América Latina y otros contextos de pobreza en el mundo en su carácter de derechos de Dios. En segundo lugar vimos los resultados de las discusiones y elaboraciones en el campo protestante. Así nos aproximamos a las conclusiones producidas en el seno del CMI, a la reflexión abordada en el protestantismo rioplatense de origen «isaliano» y a las aportaciones de la Teología Política europea las cuales, de manera desigual y combinada de acuerdo a su contexto específico, incorporan progresivamente la preocupación por los derechos de los pobres y más necesitados de origen

específicamente latinoamericano y tercermundista como se designaba entonces a los países y regiones no encolumnados en los bloques políticos dominantes en el escenario de los tiempos de la guerra fría. Particularmente en los dos últimos casos (Teología Política europea y protestantes rioplatenses provenientes de ISAL) pudimos notar ciertos rasgos barthianos y bonhoefferianos en sus abordajes y temas.

En el tercer capítulo retomamos la temática del MEDH para abocarnos, en primer lugar, a una descripción aproximativa de la metodología con que articula su discurso teológico y que encontramos expuesta en los motivos o razones con que argumenta su compromiso. Pusimos de manifiesto que el método implícito del MEDH se ubica en el marco de la tradición teológica latinoamericana de la Liberación con su clásica formulación «ver-juzgar-actuar» y que su exposición asume la forma de tesis breves. En segundo término, nos orientamos a la tarea de desimplicar los ejes de sentido susceptibles de ser ordenados como afirmaciones teológicas que atraviesan el material documental con que trabajamos. Llegamos a la identificación de dos afirmaciones nodales: (a) la dignidad del ser humano y de todo ser humano y (b) el derecho a la vida.

Comprobamos que el MEDH afirma la dignidad del ser humano primeramente en su condición de haber sido creado a la imagen de Dios, una imagen que se configura como una realidad holística, multidimensional y «multirelacional», y que en el discurso del MEDH refiere a unos seres humanos concretos y definidos: aquellos cuya figura humana se ve destruida o amenazada por los regímenes estatales de Seguridad Nacional o por las políticas económico-sociales cuya implementación permiten o impulsan. En segundo lugar, la dignidad del ser humano reside en la encarnación del Hijo de Dios y en su presencia sacramental en el sufrimiento humano. En tercer y último término, la dignidad humana proviene de la obra redentora e inauguradora de una nueva creación llevada a cabo por Cristo, constituido de esa manera Señor de la historia y el universo.

Seguidamente pudimos ver que para el MEDH el derecho a la vida encuentra base, primero, en su carácter de don sagrado originado en Dios y comprende una noción amplia de ‘vida’ entendida también como el acceso a los medios y condiciones que permiten su reproducción y desarrollo integral. Segundo, en la vida, la práctica y el mensaje de Jesucristo que presencian la actuación en la historia del pueblo pobre del Dios de la vida, e inauguran la transformación de esa vida en una vida abundante, vale decir, plenificada.

Finalmente, en el cuarto capítulo desplegamos una relectura de los ejes teológicos y antropológicos alrededor de la dignidad humana y el derecho a la vida, poniéndolos en relación con el contexto actual en que vivimos. Propusimos algunos tópicos que nos permitieran situar esa relectura en el marco de las relaciones e interacciones intersubjetivas implicadas en un discurso teológico de los derechos humanos.

Adoptamos criterios epistémico-simbólicos y sociológicos para caracterizar una época que entendemos signada por la catástrofe y la tragedia que significa la aplicación en las últimas décadas de las políticas de Estado neoliberales, tanto por dictaduras militares como por gobiernos democráticos, notando sus consecuencias resultantes que Ana María Rivadeo llama la «demolición tendencial masiva de los lazos sociales». Afirmamos luego que en ese marco la dignidad del ser humano significa la restitución de los rasgos que hacen humano al ser humano y la recuperación de su condición de persona, su cualidad de sujeto. Sostuvimos que la vida que reclama la afirmación de los derechos humanos hoy, la vida a que tiene derecho ese ser humano es/llega a ser la vida mínima, elemental. Derecho a la vida es así derecho a existir en un marco de dignidad basado en la igualdad, la solidaridad, la libertad y la justicia.

Acto seguido postulamos la pervivencia de una subjetividad intersubjetiva y comunitaria, interpelada e interpelante, susceptible de interactuar en y con el discurso teológico en relación a los derechos humanos. Por un lado, constatamos la presencia lacerante de la multiplicidad de víctimas de las lógicas negadoras de la subjetividad humana como también la inscripción desbordante de las múltiples subjetividades emergentes de experiencias, prácticas y ‘devenires’ también configurados, creativa y/o conflictivamente, por la diversidad. Por otro lado, planteamos la recuperación de la tradición de la iglesia en tanto comunidad de los creyentes como práctica y espacio de subjetivización, de reconocimiento mutuo, de comunión en Cristo fraterna y sororial. Ésta está fundada en-y actúa-una narrativa que remite siempre de nuevo a la práctica de Jesucristo del despojamiento de la propia vida para que ‘los otros’ tengan vida, y que en y con sus prácticas de restitución de lo humano en el ser humano es anticipo y prefiguración de la comunión eterna de amor que es y a la que nos incorpora el Dios uno y trino en la experiencia de la Mesa de comunión.

La producción y reflexión teológica del MEDH fue efectuada, podría decirse, «en el camino, por y para caminantes». Se trata de una reflexión que refleja transparentemente la praxis y las condiciones concretas que dieron lugar a su realización. No reviste la prolijidad y la precisión ‘quirúrgica’ propia de las teologías nacidas en los ámbitos académicos especializados ni la formalidad declarativa de los textos legales que reconocen también formalmente la existencia de tales o cuales derechos, o definen casuísticamente tales o cuales delitos contra los mismos.

Como un aspecto crítico de nuestra conclusión observamos que en los silencios o vacíos del material documental con que hemos trabajado, el MEDH participa de las debilidades teológicas y doxológicas de las iglesias que lo componen. Puede afirmarse que son iglesias del primer y segundo artículo del Credo. Esto es particularmente notorio si prestamos atención a que no hay en sus *Documentos Fundacionales* ni en las *Declaraciones* de sus Asambleas un desarrollo explícito de la relación del Espíritu

Santo con los derechos humanos, vale decir, una reflexión acerca del Espíritu como Señor y Dador de la vida, para decirlo con las palabras del Credo Niceno-Constantinopolitano. Esto también señala un desarrollo teológico trinitario limitado.

Por otra parte, el MEDH participa, con matices, de la relación ambigua y contradictoria que se dio históricamente entre las iglesias y los organismos ‘paraeclesiales’ a que éstas dieron impulso. Históricamente en su caso esto se manifestó en una suerte de ‘existencia bicéfala’ donde las tendencias más carismáticas, misioneras y militantes se expresaron desde sus primeros años a través de quienes desplegaban sus tareas cotidianas de servicio y relacionamiento y ejercían su coordinación y dirección cotidiana («la Oficina»), mientras que las posiciones más institucionalistas, ‘diplomáticas’ y administrativas provenían de quienes representaban a las conducciones de las iglesias miembro en la Junta Pastoral Nacional y revestían la autoridad político-institucional del organismo (y que fueron las que, a la larga, prevalecieron justamente en el acto de asumir formalmente dichas iglesias el trabajo del MEDH como expresión propia de su vida y su tarea diacónica y pastoral). Otros énfasis teológicos fueron apenas sobrevolados por el MEDH. Baste mencionar las preocupaciones de género, las relacionadas con la integridad de la creación, las reivindicaciones de las comunidades originarias y los derechos de los pueblos a su autodeterminación.

Más allá de estas limitaciones y desarrollos ambiguos no nos cabe duda que el MEDH significó una novedad en el panorama de la ‘ecumene’ local, e incluso mundial, al integrar con plenos e iguales derechos y responsabilidades a cristianos y cristianas de diversas iglesias protestantes y una Diócesis Católico-Romana junto a su obispo. El MEDH plasmó, además, un ecumenismo que trascendió lo religioso extendiéndose a lo social e integrando en su seno a personas que no profesaban una cosmovisión creyente. Por otra parte, pensamos que hemos podido demostrar la ubicación y continuidad, metodológica y de contenido, de la praxis y reflexión de la fe del MEDH en el marco de la tradición de la Teología Latinoamericana de la Liberación –tanto en sus expresiones católico-romana cuanto protestante. Por último, pensamos que la coherencia y consecuencia evangélica en el seguimiento de Jesucristo y del Dios de la vida testimoniado con su vida y su mensaje, en la asunción decidida de sus opciones preferenciales, ha sido una nota distintiva de la experiencia del MEDH.

La reflexión teológica del MEDH y los resultados que condensa pensamos que significan un aporte específico e insoslayable al desarrollo del *corpus*, del acervo dogmático cristiano ecuménico en nuestro contexto. Efectivamente, a partir de las elaboraciones efectuadas en la producción del MEDH en su actuación histórica una hermenéutica actual del credo cristiano ya no partirá de cero en estas cuestiones sino que construirá, desarrollará y creará sobre aquél cimiento ya integrado y consolidado.

Hoy, como en los duros años que nos tocó ver a lo largo de este trabajo, creemos que el desafío de los derechos humanos a las iglesias y comunidades cristianas está más vigente que nunca. Frente a un contexto que pone en cuestión la humanidad misma de lo humano creemos que la Iglesia juega la credibilidad de su mensaje sirviendo en amor a los que necesitan. Más aún, en cuanto a la Iglesia le concierne cada ser humano y viviente en tanto criatura e imagen única e irrepetible del Dios que se hizo ser humano en Jesucristo, el humilde carpintero de Galilea, se propondrá ser promotora activa de la dignidad y la vida humana y de la integridad de lo creado no humano. Frente a un tiempo en el que nuevos dioses demandan devoción y sacrificios humanos, la Iglesia es llamada siempre de nuevo a confesar activamente su fe afirmando lo sagrado de la vida y de toda vida porque ésta, como nosotros y nosotras, en definitiva, sólo le pertenece a Dios (Rom 14,8; 1 Co 6,19).

## **Bibliografía**

### **Fuentes:**

#### **a) Ediciones de Fuentes, Folletos, Documentos y Declaraciones**

BARREIRO, JULIO *El Combate por la Vida. Informe Oficial de la VI Asamblea del Consejo Mundial de Iglesias. Vancouver, Canadá. 24 de Julio al 20 de Agosto de 1983*, Asociación Ediciones La Aurora, Buenos Aires, 1984

BLATEZKY, ARTURO (Compilador) *Documentos fundamentales y declaraciones públicas del Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos 1976-2002*, Ediciones del Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos, Buenos Aires, 2002

CMI-MEDH *Entre el dolor y la esperanza. Jornada por los Derechos humanos con ocasión de la 37ª Reunión del Comité Central del Consejo Mundial de Iglesias*, Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos, Buenos Aires, 1985

CONADEP *Nunca Más. Informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas*, EUDEBA, Buenos Aires, 1984

OEA-CIDH *Informe sobre la situación de los Derechos Humanos en Argentina*, Secretaría General de la OEA, Washington D.C., 1980

PATON, DAVID M. (Ed.) *Breaking barriers. Nairobi 1975. The Official Report of the Fifth Assembly of the World Council of Churches. Nairobi, 23 November-10 December, 1975*, SPCK-Wm. B. Eerdmans-WCC, London-Grand Rapids-Geneva, 1976

WCC-CCIA *Human Rights and Christian Responsibility. Report of the Consultation, St. Pölten, Austria 21-26 October 1974*

#### **b) Publicaciones periódicas**

Colección *Boletín Informedh*, N° 1 (1976)-N° 28 (1984)

#### **c) Versión bíblica**

UBIETA, José Ángel (Dir.) *BIBLIA DE JERUSALÉN. Edición española*, Bilbao, Editorial Española Desclee de Brouwer, S. A., 1976 (Nueva ed.)

**d) Material catequético**

LUTERO, Martín, «Catecismo Mayor» en MELENDEZ, ANDRÉS A. (ed.) *Libro de Concordia*, Saint Louis (Missouri), Editorial Concordia, 1989

OLEVIANO, Gaspar y URSINO, Zacarías *El Catecismo de Heidelberg. Enseñanza de la Doctrina Cristiana*, Rijswijk (Z.H.), Países Bajos: Fundación Editorial de Literatura Reformada, 1963

**Bibliografía secundaria:****a) Libros y tesis inéditas**

AMORÓS, CELIA *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1997

ANDIÑACH, PABLO y BRUNO, DANIEL *Iglesias Evangélicas y derechos humanos en la Argentina (1976-1998)*, Editorial La Aurora, Buenos Aires, 2001

BASTIAN, JEAN PIERRE *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994

BOFF, CLODOVIS *Teología de lo político. Sus mediaciones*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1980

BOFF, LEONARDO *Desde el lugar del pobre*, Ediciones Paulinas, Buenos Aires, 1986

BOSCH, MARCELA *Del Dios sacrificador de la Doctrina de la Seguridad Nacional al Dios de la vida*, ISEDET, Buenos Aires, 1992 (Tesis inédita)

CASALDÁLIGA, PEDRO y VIGIL, JOSÉ MARÍA. Epílogo de GUTIÉRREZ, GUSTAVO *Espiritualidad de la Liberación*, Centro Nueva Tierra, Buenos Aires, 1993 (Ed. argentina).

CASTRO, EMILIO, «La creciente presencia de criterios de interpretación histórica en la evolución de la hermenéutica bíblica» en AA. VV. *Pueblo oprimido, señor de la historia*, Tierra Nueva, Montevideo, 1972, pp. 213-218

CROATTO, J. SEVERINO *Hermenéutica Bíblica. Para una teoría de la lectura como producción de sentido*, Buenos Aires: Lumen, 1994 (2ª Ed.)

DREHER, MARTIN N. *A Igreja no Mundo Medieval*, São Leopoldo, RS: Editora Sinodal, 1994



DRI, RUBÉN *Proceso a la Iglesia Argentina. Las relaciones de la jerarquía eclesiástica y los gobiernos de Alfonsín y Menem*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 1997

— — *Teología y Dominación*, Ed. Roblanco, Buenos Aires, 1987

ECHEGARAY, HUGO, «Derecho del pobre. Derecho de Dios» en TAMEZ, ELSA y TRINIDAD, SAÚL (editores) *Capitalismo: violencia y anti-vida Tomo II*, Colección DEI, EDUCA (Editorial Universitaria Centro Americana), San José, 1978, pp.173-181

GUTIÉRREZ, GUSTAVO *Teología de la Liberación. Perspectivas*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1990 (14ª Ed. revisada y aumentada)

HALPERIN DONGHI, TULLIO *Historia contemporánea de América Latina*, Alianza Editorial, Buenos Aires/Madrid, 1994

HINKELAMMERT, FRANZ J. *El mapa del emperador. Determinismo, caos, sujeto*, DEI, San José, Costa Rica, 1996

HOBSBAWM, ERIC *Historia del Siglo XX*, Crítica-Grijalbo Mondadori, Buenos Aires, 1998

MIGNONE, EMILIO FERMÍN *Iglesia y dictadura. El papel de la Iglesia a la luz de sus relaciones con el régimen militar*, Ediciones del Pensamiento Nacional, Buenos Aires, 1986

MIGUEZ BONINO, JOSÉ, «Nuevas perspectivas teológicas» en AA. VV. *Pueblo oprimido, señor de la historia*, Tierra Nueva, Montevideo, 1972, pp.197-212

———, ——— *Espacio para ser hombres, una interpretación del mensaje de la Biblia para nuestro mundo*, Editorial La Aurora, Buenos Aires, 1990 (2ª ed. ampliada)

———, ——— «Los Derechos Humanos, ¿de quiénes?» en ASSMANN, HUGO (ed.) *Carter y la lógica del imperialismo Vol. II*, ED.U.C.A. (Editorial Universitaria Centro Americana), San José, 1978, pp.333-338

———, ——— «Religious commitment and human rights: a christian perspective» en FALCONER, ALAN D. (Ed.) *Understanding Human Rights: an Interdisciplinary and Interfaith Study*, Irish School of Ecumenics, Dublin, 1980, pp. 21-33

———, ——— *Poder del Evangelio y Poder Político. La participación de los evangélicos en la política en América latina*, Editorial Kairós, Buenos Aires, 1999

MOLTMANN, JÜRGEN, «La fe y los derechos humanos» en PIXLEY, JORGE V. y BASTIAN, JEAN-PIERRE *Praxis cristiana y producción teológica*, Ágora, Ediciones Sígueme, 1979, pp.53-64

———, ——— «Christian Faith and Human Rights» en LORENZ, ECKEHART (Ed.) *How Christian are Human Rights? An Interconfessional Study on the Theological Bases of Human Rights*, Lutheran World Federation. Department of Studies, Geneva, 1981, pp.11-24

———, ——— *La dignidad humana*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1983

———, ——— *Teología Política. Ética Política*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1987

———, ——— *Dios en la creación: doctrina ecológica de la creación*, Ediciones Sígueme, Salamanca (España), 1987

———, ——— *El camino de Jesucristo: Cristología en dimensiones mesiánicas*, Ediciones Sígueme, Salamanca (España), 1993

———, ——— *El Espíritu de la Vida: una pneumatología integral*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1998

———, ——— *God for a Secular Society. The Public Relevance of Theology*, Fortress Press, Minneapolis, 1999

ROMERO, LUIS ALBERTO *Breve historia contemporánea de la Argentina*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires/México, 2001 (2ª Ed. revisada y ampliada)

RUSH, ALAN *Latinoamérica y el Síntoma Posmoderno. Estudios políticos y epistemológicos*, Instituto Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán, 1998

SEGUNDO, JUAN LUIS *Liberación de la Teología*, Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires-México, 1975

———, ——— «Derechos Humanos, evangelización e ideología» en ASSMANN, HUGO (ed.) *Carter y la lógica del imperialismo Vol. II*, ED.U.C.A. (Editorial Universitaria Centro Americana), San José, 1978, pp.339-353

SILVA GOTAY, SAMUEL *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe. Implicaciones de la Teología de la Liberación para la sociología de la religión*, Ágora, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1981

SOBRINO, Jon *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la Eclesiología*, Santander: Editorial Sal Térrea, 1981

TAMAYO, JUAN JOSÉ y BOSCH, JUAN (eds.) *Panorama de la Teología Latinoamericana*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 2001

TECHERA MARSET, WALTER *Entre la resistencia y la sumisión. El discurso de las Iglesias Protestantes frente a la Realidad Socio-Política Argentina (1955-1982)*, ISEDET, Buenos Aires, 1995 (Tesis inédita)

TILLICH, Paul *Teología Sistemática I. La razón y la revelación. El ser y Dios*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1982

TRIGO, PEDRO, «Creación y mundo material» en ELLACURÍA, IGNACIO y SOBRINO, JON (Eds.) *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, T. 2, Ed. Trotta, Madrid, 1990, pp. 11-48

VEIGA, RAÚL *Las organizaciones de Derechos Humanos*, CEAL, Buenos Aires, 1985

**b) Artículos y notas**

BEDFORD, NANCY ELIZABETH, «Hacia una cristología saludable para mujeres pertinaces: la doctrina de la expiación bajo la lupa de la crítica feminista», *Cuadernos de Teología*, Vol. XXII, 2003, Instituto Universitario ISEDET, Buenos Aires, pp. 105-121

BLATEZKY, ARTURO, «Encuentro en un desencuentro-Nairobi 1975 (Primera parte)», *Revista Parroquial*, Año 81, N° 3, marzo 1976, Buenos Aires, pp. 26-27

CASTRO, EMILIO, «Editorial», *International Review of Mission*, Vol. LXVI, N° 263, July 1977, pp. 215-219

COMBLIN, JOSÉ, «La nueva practica de la iglesia en el sistema de la seguridad nacional-Exposición de sus principios teóricos», *Servir*, Año XI, N° 58-59, Cuarto Bimestre de 1975, pp. 433-460

———, ——— «Los Derechos Humanos en América Latina y la Iglesia», *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, N° 10, Enero-Marzo, 1982, pp. 28-45

DE MARTINO BERMÚDEZ, MÓNICA, «Género y clases sociales. Debates feministas en torno a E. P. Thompson», *Herramienta. Revista de debate y crítica marxista*, N° 23, Año VIII, Invierno de 2003, Ediciones Herramienta, Buenos Aires, pp. 153-168

DE SANTAANA, JULIO, «Unidade cristã para afirmar a vida», *Tempo e presença*, N° 183, Junho de 1983, CEDI, pp. 13-15

DUSSEL, ENRIQUE, «Transformaciones de los supuestos epistemológicos de la «Teología de la Liberación», *Cuadernos de Teología*, Vol. XVI, N° 1-2, 1997, ISEDET, Buenos Aires, pp.129-137

HANSEN, GUILLERMO, «La comunidad cristiana: el encanto de una práctica (algunas reflexiones eclesiológicas ante el umbral del nuevo siglo)», *Cuadernos de Teología*, Vol. XVIII, 1999, Buenos Aires, ISEDET, pp. 21-39

HINKELAMMERT, FRANZJ. «La economía en el proceso actual de globalización y los derechos humanos», *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, N° 30, 1998, pp. 8-16

LIENENKÄMPER, PETER, «¿Qué hay de nuevo en la IERP?», *Revista Parroquial*, Año 84, N° 3, marzo 1979, Buenos Aires, p. 28

LOCHMANN, JAN MILIC, «Ideología o teología de los Derechos Humanos», *Concilium*, Año XV, N° 144, 1979, pp. 22-32

MIGUEZ BONINO, JOSÉ, «For Life Against Death: A Theology that takes sides (How My Mind Has Changed)», *The Christian Century*, Vol. 17, N° 38, 1980, pp. 1154-1158

———, ———, «A Theological Definition of Human Rights», *Ladoc*, Vol. XIV, N° 3, January/February, 1984, pp. 47-48

———, ———, «Presencia y ausencia protestante en la Argentina del proceso militar 1976-1983», *Cristianismo y Sociedad*, 1ª Entrega, Año XXIII, Tercera Época, N° 83, 1985, pp.81-86

MOLTMANN, JÜRGEN, «La imagen de Dios y los derechos humanos», *Cristianismo y Sociedad*, 1ª Entrega, Año XVI, Segunda Época, N° 55, 1978, pp. 39-51

———, ———, «Derechos del hombre, derechos de la humanidad y derechos de la naturaleza», *Concilium*, Año XXVI, N° 228, Marzo 1990, pp. 311-329

———, ———, «Teología política y teología de la liberación», *Carthaginensia*, Vol. VIII, 1992, pp. 489-501

NEGRE RIGOL, PEDRO, «Posibilidad de una teología de los derechos humanos», *Cuadernos de Cristianismo y Sociedad*, Año 5, N° 37, Septiembre-Octubre 1979, pp. 27-39

NILUS, LEOPOLDO J., «El Consejo Ecuménico de las Iglesias y los Derechos Humanos», *Concilium*, Año XV, N° 144, 1979, pp.105-111

REDACCIÓN, «¿Qué es el Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos?», *Revista Parroquial*, Año 88, N° 7, julio 1983, Buenos Aires, p. 142

——— ———, «Los derechos del Hombre», *Revista Parroquial*, Año 89, N° 12, diciembre 1984, Buenos Aires, pp. 270-273

RICHARD, PABLO, «La teología de la liberación en la situación política actual de América Latina», *Docet*, Serie G, N° 3, 1977, pp.1-14

———, ———, «Exclusión y Derechos Humanos. Iluminación bíblica», *Spiritus. Edición hispanoamericana*, Año 37/2, N° 144, Octubre de 1996, pp. 60-71

SOBRINO, JON, «Lo divino de la lucha por los derechos humanos», *Diakonía*, Vol. IX, N° 35, 1985, pp. 38-51

VIJVER, Enrique, «La Salvación y los Derechos Humanos», *Revista Parroquial*, Año 88, N° 9, Septiembre 1983, Buenos Aires, pp. 176-179

YORIO, ORLANDO, «El obispo Jorge Novak frente al problema de los desaparecidos», *CIAS*, Año XLV, N° 455, Agosto de 1996, pp. 355-368

**c) Páginas web (actualizadas 2006)**

[www.medh.org.ar](http://www.medh.org.ar)

[www.rebelion.org](http://www.rebelion.org)



