



Ciencias Sociales
Universidad de la República
URUGUAY



**Trabajo
Social**

Universidad de la República
Facultad de Ciencias Sociales
Departamento de Trabajo Social

Tesis Maestría para obtener el título de Magíster en Trabajo Social

**Las comunidades eclesiales de base de Montevideo
en la dictadura cívico-militar
Estudio en un barrio popular**

LUCÍA GLORIA PÍRIZ CANTÓN

Dir. de Tesis: PROF. DR. ALEJANDRO PABLO CASAS GORGAL

3 de abril de 2025
Montevideo - Uruguay

Página de aprobación

Tutor: Prof. Dr. Alejandro Pablo Casas Gorgal

Tribunal: Dra. Alicia Raquel Rodríguez (Facultad de Psicología. UdelaR)
Dr. Luis Eduardo Acosta (ESS-UFRJ)
Dr. Allan Da Silva Coelho (Universidad de San Francisco. Programa de
Posgraduación en Educación, Sao Paulo, Brasil)

Fecha: 8/07/2025

Calificación

Autora: Lic. T.S. Lucía Gloria Píriz Cantón

Agradecimientos

A Eduardo, Nicolás y Cristina, Daniela y Michael. A mis hermanos.

A mi tutor Alejandro, por sus aportes y acompañamiento.

A Rosario, compañera de grado y de posgrado, amiga.

A José García, sacerdote amigo y compañero de Pastoral juvenil en esos años.

A los colegas: Stella Godoy, facilitadora de esta investigación, a Carmen Terra, por su apoyo y sugerencias, y a Nicolás Iglesias. A la antropóloga Dahiana Barrales

A los integrantes de las comunidades eclesiales de base, que prestaron su casa, su tiempo, su palabra y su entusiasmo para compartir la riqueza de su “caminada”.

A los compañeros de la maestría, ediciones 2013, 2017 y edición 2023, de maestría y especialización en trabajo social.

A la Universidad de la República, a la Facultad de Ciencias Sociales por darme la oportunidad de cursar y terminar el posgrado. Al Comité Académico de Posgrados.

*Conocerse a sí mismos quiere decir ser lo que se es, quiere decir ser dueños de sí mismo,
distinguirse, salir fuera del caso, ser elemento de orden, pero del orden propio [...]
Y eso no se puede obtener si no se conoce también a los demás, su historia,
el decurso de los esfuerzos que han hecho los demás para ser lo que son [...]
la finalidad última, que es conocerse mejor a sí mismos
a través de los demás, y a los demás a través de sí mismos.*

Escritos juveniles de Antonio Gramsci

Lista de abreviaturas y siglas

AC	Acción católica
ASCEEP	Asociación Social y Cultural de Estudiantes de la Enseñanza Pública
APAL	Asociación de Padres de Alumnos de Liceo
CEB	Comunidad eclesial de base
CEBs	Comunidades eclesiales de base
CEPAL	Comisión económica para América Latina y el Caribe
CEU	Conferencia episcopal del Uruguay
CV II	Concilio Vaticano II
CLACSO	Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
CLAEH	Centro Latinoamericano de Economía Humana
DEI	Departamento Ecuménico de Investigación
DESAL	Centro para el Desarrollo Económico y Social de América Latina
DSN	Doctrina de la seguridad nacional
FUCVAM	Federación uruguaya de cooperativas de vivienda por ayuda mutua
INAU	Instituto del Niño y el Adolescente del Uruguay
ISAL	Iglesia y Sociedad en América Latina
JOC	Juventud Obrera cristiana
JUC	Juventud Universitaria Cristiana
JUP	Juventud Uruguaya de Pie
MPS	Medidas Prontas de Seguridad
OBSUR	Observatorio del Sur
OCOA	Organismo coordinador de operaciones antisubversivas
OSC	Organización de la sociedad civil
PDC	Partido Demócrata Cristiano
SERPAJ	Servicio de Paz y Justicia

Resumen

Esta tesis investiga cinco comunidades eclesiales de base (CEBs), surgidas entre 1971 y 1985, período que coincide con la última parte de la predictadura y la dictadura cívico-militar en Uruguay. Comienza con un marco teórico-conceptual sobre temas socio-religiosos e históricos. Un sector progresista de la iglesia católica uruguaya, a partir del desarrollo de la teología de la liberación se encamina hacia la fundación de las CEBs, y se basa en la experiencia de comunidades en otros países latinoamericanos y en las resoluciones del Concilio Vaticano II (1965), Conferencia de Medellín (1968) y Conferencia de Puebla (1979). La investigación cualitativa utiliza técnicas etnográficas, como observación participante, entrevistas, relatos de vida, trabajo de campo, talleres, análisis documental y audiovisual. Se enfoca en el período de la predictadura y dictadura. Se fundamenta en la historiografía del pasado reciente en Uruguay. El estudio de las CEBs Juan XXIII, Germán, Betania, Lucas y Esperanza revela la colaboración entre el barrio, sindicatos, comisiones vecinales e iglesia durante el período señalado. Se analiza la resistencia en la participación político - social - comunitaria de estos grupos, así como las causas, tensiones, dilemas y logros en la búsqueda de la justicia social, a partir de la represión de un gobierno dictatorial. El periodo delimitado permitió la creación de espacios de participación, se abrieron las puertas de la parroquia y de cada CEB como lugar de acogida y punto de partida hacia el exterior. Las CEBs contribuyeron con su accionar a lograr una recuperación y salida a la democracia en el Uruguay.

Palabras claves

Comunidades eclesiales de base, Barrio, Derechos humanos, Dictadura cívico-militar, Teología de la liberación, Uruguay

Abstract

This thesis investigates five base ecclesial communities (CEBs), which emerged between 1971 and 1985, a period that coincides with the latter part of the pre-dictatorship and the civic-military dictatorship in Uruguay. It begins with a theoretical-conceptual framework on socio-religious and historical topics. A progressive sector of the Uruguayan Catholic Church moves towards the foundation of the CEBs, based on the experience of communities in other Latin American countries and the resolutions of the Second Vatican Council (1965), the Medellín Conference (1968), and the Puebla Conference (1979). The qualitative research employs ethnographic techniques such as participant observation, interviews, life stories, fieldwork, workshops, documentary and audiovisual analysis. It focuses on the period of the pre-dictatorship and dictatorship, grounded in the historiography of Uruguay's recent past. The study of the CEBs Juan XXIII, Germán, Betania, Lucas, and Esperanza reveals the collaboration between the neighborhood, unions, neighborhood committees, and the church during the specified period. It analyzes the resistance in the political-social-community participation of these groups, as well as the causes, tensions, dilemmas, and achievements in the pursuit of social justice under the repression of a dictatorial government. The defined period allowed for the creation of participation spaces, opening the doors of the parish and each CEB as a place of welcome and a starting point towards the outside. The CEBs contributed through their actions to achieving a transition to democracy in Uruguay.

Keywords

Basic Ecclesial Communities, Neighborhood, Human Rights, Civic-military dictatorship, Liberation theology, Uruguay

Índice

Agradecimientos	II
Lista de abreviaturas y siglas	IV
Resumen.....	V
Abstract.....	VI
Índice	VII
Introducción y presentación general	1
Marco histórico-teológico en el continente latinoamericano.....	2
Tema / problema de investigación	4
El territorio en las estrategias de las comunidades eclesiales de base	5
Justificación	7
Objetivos generales y específicos	8
Objetivo general.....	8
Objetivos específicos	9
Estrategia metodológica.....	9
Estructura de la tesis	12
Capítulo 1. Fundamentos teóricos y contexto histórico.....	15
1.1. Teología de la liberación en América Latina y el Caribe, tendencias y diferencias en su definición.....	15
1.2. Aproximación al concepto teología de la liberación y cristianismo de liberación.....	18
1.3. Marxismo y teología de la liberación	25
1.4. La casi ausencia de la economía en la teología de la liberación.....	27
1.5. Tomar conciencia sobre la realidad	31
1.6. Opción preferencial por los pobres	33
1.7. Las comunidades eclesiales de base	36

1.8. La oposición desde el Vaticano y el gobierno de los EEUU	39
Capítulo 2. La historia reciente en Uruguay y las CEBs en formación	42
2.1. Predictadura y dictadura cívico-militar.....	42
2.2. Medidas prontas de seguridad (MPS).....	43
2.3. El golpe de estado y los períodos de la dictadura uruguaya	45
2.4. El accionar de las CEBs en el proceso de resistencia a la dictadura	51
Capítulo 3. Las Comunidades Eclesiales de Base de Flor de Maroñas en el contexto barrial, social y político del período autoritario.....	52
3.1. Marco de la investigación	53
3.1.1 Análisis de las entrevistas y documentación.....	54
3.1.2. Sobre el o los métodos de reflexión de las CEBs	54
3.1.3. Antecedentes del barrio Flor de Maroñas	58
3.1.4. El cierre de fuentes laborales	62
3.2. Las comunidades de base y su “caminada”	63
3.3. Las CEBs en predictadura y dictadura.....	68
3.4. La formación como medio para fortalecerse	83
3.5. Los roles de los integrantes de las CEBs	86
3.6. El rol de las mujeres.....	88
Capítulo 4. Hacia un balance de la experiencia y desafíos de las CEBs en el contexto estudiado	93
4.1. Espacio de reconocimiento y crecimiento	93
4.2. La/s memoria/s.....	103
4.3. ¿Qué liberación buscan las CEBs?	105
Consideraciones finales	108
Referencias bibliográficas.....	117
Anexo I. Plano de Montevideo con sus barrios.	123
Anexo II. Sede de la CEB Germán	124
Anexo III. Acto de homenaje al padre Federico Soneira 22 de octubre de 2013	126

Anexo VI. Carta escrita por María Josefina Plá el 25 de agosto de 1983 137

Introducción y presentación general

El presente documento se enmarca en el currículo de formación en la Maestría en Trabajo Social, y se presenta al Departamento de Trabajo Social, de la Facultad de Ciencias Sociales - Universidad de la República, como parte de los requisitos necesarios para obtener el título de Posgrado correspondiente a Magíster en Trabajo Social.

Esta introducción proporciona una visión general exhaustiva de la tesis, resaltando sus aspectos más importantes. En ella se describe la estructura del documento, el diseño de la investigación, las perspectivas teóricas que la sustentan y la estrategia metodológica aplicada. Además, se presenta una síntesis del desarrollo del contenido, incluyendo el trabajo de campo realizado y el análisis de los datos obtenidos.

El estudio propuesto articula la temática de la teología de la liberación con la dictadura cívico-militar en Uruguay, mediante un estudio exploratorio centrado en cinco comunidades eclesiales de base (CEBs): Juan XXIII, Germán, Betania, Lucas y Esperanza, de un barrio popular de Montevideo. La investigación abarca desde el surgimiento de la primera CEB en 1971, durante la dictadura, hasta la fundación de las otras cuatro CEBs en la dictadura cívico-militar y la transición democrática de 1985. A pesar de la existencia de otras comunidades, se seleccionaron estas cinco por compartir una historia común. Estas CEBs cumplen con los requisitos de la investigación: su ubicación en el barrio Flor de Maroñas y el surgimiento en el período indicado.

La elección de estas CEBs se fundamenta en dos razones principales:

1. Luego de una exploración inicial en la que se consulta a personas relacionadas con la iglesia católica, se obtuvo información sobre las CEBs que estuvieron activas en la etapa delimitada, en el departamento de Montevideo. Al valorar estos datos, se priorizaron las oportunidades para estudios centrados en las comunidades de base, destacando especialmente a la parroquia Santa Gema de la Iglesia Católica. Esta institución tiene una reconocida trayectoria en la promoción social, particularmente en la zona pastoral 10 de la Arquidiócesis de Montevideo y del municipio F de la Intendencia de Montevideo.

Es relevante señalar que hasta el año 2014 la iglesia católica mantuvo la subdivisión creada por Monseñor Parteli en diez zonas pastorales; actualmente son

ocho. En cuanto a la clasificación de los municipios, esta no existía en las décadas de los setenta y ochenta.

2. Las cinco comunidades objeto de estudio fueron seleccionadas con base en categorías predefinidas y en colaboración con los referentes de las CEBs. Una de estas categorías era la ubicación geográfica, específicamente en el barrio Flor de Maroñas. Este barrio se caracteriza por una población con un fuerte sentido de pertenencia territorial y una historia continua de militancia sindical, política y social, orientada a organizarse y mejorar sus condiciones de vida.

Otro criterio era el haber recorrido el período desde 1971 a 1985, de la predictadura y dictadura cívico-militar.

Marco histórico-teológico en el continente latinoamericano

En las décadas de los sesenta, setenta y parte de los ochenta del siglo xx, se manifestaron en América Latina expresiones populares en el espacio público, de carácter político, social, religioso, cultural y sindical, en el contexto internacional de la Guerra Fría.¹ En contraste con los países centrales, América Latina atravesaba por regímenes de dictaduras militares y cívico-militares. En medio de estas expresiones surgió una teología latinoamericana, que identificaba y acompañaba los eventos transformadores de esos años. Muchos acontecimientos significativos fueron determinantes para la Iglesia Católica y otras corrientes cristianas (iglesia metodista y valdense), fundamentalmente a partir de la iniciativa del Papa Juan XXIII en convocar al Concilio Vaticano II (CV II). La elaboración de la constitución *Gaudium et Spes* fue aprobada por los obispos conciliares en diciembre de 1965, y trata sobre el rol de la iglesia en el mundo, “por primera vez un documento conciliar se dirige no solo a los hijos de la iglesia [...] sino a todos los hombres.” (Concilio Ecuuménico Vaticano II, 2015, p. 226). En este contexto, Ellacuría (1984, p. 94) cita a Monseñor Romero²:

¿Cómo se va a ser Iglesia de los pobres, cómo se va a tener una opción preferencial por los pobres si se les abandona en su estado o si no se contribuye a su lucha por la justicia y

¹Enfrentamiento político, económico, ideológico, militar y propagandístico que comenzó al término de la Segunda Guerra Mundial entre los bloques Occidental y Oriental, liderados por los Estados Unidos y la Unión Soviética.

² Sacerdote católico salvadoreño y arzobispo de San Salvador, célebre por su prédica en defensa de los derechos humanos. Fue asesinado en 1980 durante la celebración de una misa.

la liberación, cuando ésta ya se ha emprendido? No hacerlo sería probar con los hechos la falsedad de las palabras y la ambigüedad de la opción.

Este período marcó el surgimiento de una teología con implicaciones tanto teológicas como políticas, desde la práctica y las propias expresiones manifiestas. Estas reflexiones y acciones tuvieron una correspondencia y convergencia singular que no se presentó en otra época. Esta iglesia, comprometida con las causas populares, también fue víctima de la doctrina de la seguridad nacional (DSN en adelante). Según Barrales e Iglesias (2021) los movimientos y grupos religiosos que apoyaban una transformación social “se convirtieron en una amenaza para la aplicación de la Doctrina de la Seguridad Nacional³ (DSN) diseñada por Estados Unidos” (p. 163). A su vez, Barrales e Iglesias (2021, p. 47) señalan:

La Doctrina de la Seguridad Nacional [...] consiste en una concepción militarista del Estado y del funcionamiento de la sociedad, que considera manifestaciones subversivas a la mayor parte de los movimientos sociales o actores políticos que buscan una transformación de situaciones que entendían injustas, a nivel social, económico, educativo, agrario, etcétera.

En la iglesia católica, había sectores del clero progresistas y también de laicos interesados en la transformación de la realidad en la que estaban insertos. En contraste, los sectores conservadores, más cercanos a las jerarquías eclesiales, se oponían en forma radical al cambio social. Políticamente se establecieron gobiernos dictatoriales. Como contrapartida, se afianzaron nuevos movimientos de participación social y política.

Así como la constitución pastoral del CV II, la *Gaudium -et -spes*, también se produce la redacción de varios documentos, declaraciones, cuerpo de escritos referidos a la teología de la liberación. Como movimiento se vio consolidado y renovado a partir de la Conferencia de Medellín (1968) y la Conferencia de Puebla (1979). En este sentido, el tiempo transcurrido entre el CV II y la Conferencia de Medellín se considera oportuno para llevar a la práctica estos postulados y retroalimentarse con la experiencia de las CEBs, entre otros grupos y movimientos sociales.

Según Boff (1986):

³ Consiste en la concepción militar del Estado y del funcionamiento de la sociedad, que considera manifestaciones subversivas a la mayor parte de los movimientos sociales y políticos. (Barrales e Iglesias, 2021, p. 47)

En los grupos “movilizados” de la sociedad ya había surgido la palabra clave: “liberación”, que es el correlato opuesto a “opresión”. La palabra “liberación” posee un sentido histórico muy concreto, relacionado con los procesos revolucionarios del continente [...] va más allá del desarrollismo, que acaba reforzando siempre la excluyente y elitista estructura social vigente. (p. 23)

La teología de la liberación, como un concepto emergente, demandó muchos esfuerzos por parte de teólogos en sus inicios para definir e integrar los aspectos que la caracterizan, tanto como cuerpo y como movimiento social. Löwy (1999a, p. 48) afirma sobre el cristianismo de liberación:

El movimiento apareció muchos años antes de la nueva teología y no se puede decir que sus miembros activos sean teólogos en absoluto. Decir que es un movimiento social no significa necesariamente que sea un cuerpo “integrado” y “bien coordinado”, sino solo que tiene, como todo otro movimiento semejante (el feminismo, la ecología, etc.) una cierta capacidad para movilizar a las personas alrededor de metas comunes.

Por lo tanto, este análisis de investigación se enfocará principalmente en entender a las CEBs como un movimiento sociopolítico-religioso dentro de un contexto específico, en una coyuntura determinada, en lugar de centrarse en un proceso de interpretación de carácter exclusivamente teológico.

Tema / problema de investigación

En este contexto histórico, además de contar con un marco teórico y metodológico adecuado y pertinente, el objetivo central de esta investigación es situar a las CEBs en este universo. Aunque estas se inspiraron y fortalecieron con el surgimiento de la teología de la liberación, como movimiento lograron afirmar su propia identidad gracias al trabajo de las comunidades eclesiales de base en América Latina y, particularmente, en Uruguay. Actualmente, esta temática se aborda con mayor intensidad, pero aún de manera insuficiente, en obras académicas desde las ciencias sociales y humanas en Uruguay.

Existe bibliografía relacionada con la predictadura, dictadura y posdictadura en Uruguay, así como temas que entrelazan la religión y la política. Sin embargo, no se identificaron artículos, ensayos o tesis de posgrado que aborden de manera articulada las

temáticas de teología de la liberación, regímenes dictatoriales y comunidades eclesiales de base en Montevideo, como se hace en esta investigación. Frente a esta ausencia en el período planteado, emergen preguntas que permiten guiar el estudio. A nivel de América Latina y Uruguay en el periodo estudiado:

- ¿Qué son las CEBs? ¿Cuál es su vínculo con la teología de la liberación? ¿Cuándo y por qué se originaron las CEBs?
- ¿Qué relación tienen con la iglesia católica y otras iglesias?
- ¿De qué manera se integran como CEBs al barrio Flor de Maroñas? ¿Son parte del movimiento barrial y popular en general, así son recibidas?
- ¿Cómo se conformaron las CEBs en la parroquia Santa Gema? ¿Quiénes y por qué las integraron? ¿Qué características tuvo su accionar en el contexto de la dictadura?

Con este punto de partida, se tomó contacto con los materiales y la documentación de antecedentes, así como con personas referentes de la parroquia Santa Gema y de alguna de las comunidades de base. Posteriormente se procedió a la lectura y registro, para comprender el entorno y escuchar sus narrativas. Se consideró la forma en que relataban sus experiencias, su percepción del pasado, así como sus métodos de reflexión y acción comunitaria y social. Además, se buscó develar y destacar los procesos de resistencia, las modalidades adoptadas y los riesgos enfrentados durante los doce años de dictadura cívico-militar vividos en nuestro país, particularmente en Montevideo. También se exploraron las alianzas establecidas durante ese período para comprender cómo las fuerzas militares respondieron a su lucha y resistencia, en la cual fueron protagonistas activos durante el período histórico considerado.

Asimismo, se llevó a cabo un análisis de las dificultades y logros que experimentaron en su participación político-social y comunitaria en medio de tensiones, pérdidas, temores y las responsabilidades asumidas hacia las instituciones vecinales y el contexto barrial.

El territorio en las estrategias de las comunidades eclesiales de base

Giménez (1999, pp. 32-33) afirma que existe un vínculo entre cultura y territorio, y como condición básica para que esa relación sea posible debe existir un “espacio de inscripción de la cultura”. El autor propone que “ya no existen territorios vírgenes o plenamente naturales”, sino que están “tatuados por las huellas de la historia, de la cultura y del trabajo humano”. Desde esta perspectiva se incorporan aportes de la geografía

cultural, que incluyen conceptos como el de geo símbolo⁴, el cual se refiere a cómo los habitantes de un territorio perciben el lugar, sus paisajes y la trascendencia de sus expresiones culturales. Los sujetos, ya sean individuales o colectivos, integran el espacio a su propia cultura y a sus códigos.

Un aspecto relevante, de acuerdo con Giménez (1999, p. 32) es el papel de la religión. “La religión, por ejemplo, comporta simultánea e indisolublemente una visión del mundo, un modo de conocimiento y un modo de comunicación propios”. De esta manera, un colectivo con creatividad, capacidad de adaptación, voluntad para trabajar sobre sí mismo y también con su entorno, va construyendo su memoria colectiva.

Por su parte, Santos (2005) maneja la categoría de territorio usado para la proyección futura, constituyendo un espacio de solidaridad. Sostiene que la solidaridad define el uso y propicia determinados valores que tienen una multicausalidad; pueden ser fines sociales, económicos, culturales, y otros que coexisten en un espacio geográfico. A su vez propone que: “El lugar significa la gran posibilidad de resistencia a los procesos perversos del mundo, dada la posibilidad real y efectiva de la comunicación, luego del intercambio de información, se da la construcción política. (Santos, 2005, p. 253).

El territorio se configura como un espacio donde se articulan objetos y acciones, un lugar habitado en el que convergen las individualidades y acuerdos compartidos y donde se vive la cotidianidad, con sus momentos de concordia y conflicto. En este sentido, Santos (2005) hace referencia a las redes y a la posibilidad de crear nuevas solidaridades, ya que es un debate en constante renovación.

La zona geográfica principal de esta investigación es el barrio Flor de Maroñas y los barrios aledaños, ya que, desde la época estudiada e incluso desde antes, cuentan con una red de organizaciones que mantienen una fluida coordinación y relaciones sociales activas. Estos barrios abarcan Bella Italia, Jardines del Hipódromo, Curva de Maroñas e Itzaingó. Sus límites no son estrictos, lo que permite una fluida interacción en la vida cotidiana y en la participación de sus habitantes. Desde un punto de vista formal administrativo, esta zona se encuentra situada a diez kilómetros del centro de Montevideo, al noreste del departamento de Montevideo, y está delimitada por la avenida 8 de octubre, Camino Maldonado, y por las calles Ombú, Veracierto, Felipe Cardozo y Camino

⁴ Un lugar, un itinerario, una extensión o un accidente geográfico que por razones políticas, religiosas o culturales revisten a los ojos de ciertos pueblos o grupos sociales una dimensión simbólica que alimenta o conforta su identidad (Bonnemaison, 1981, 256)

Carrasco. Las cinco CEBs estudiadas, tienen sus sedes en domicilios particulares⁵, en donde se realizan encuentros semanales, o quincenales. En cuatro casos, las reuniones se realizan en un domicilio fijo, y en otro caso, de forma rotativa. Estas tienen lugar en casas y, ocasionalmente, en la parroquia, siempre dentro del área territorial mencionada.

En la década de los ochenta se observó un notable aumento en la movilización y participación de la población uruguaya. Los integrantes de las CEBs participaron en eventos y manifestaciones que se llevaron a cabo en otros barrios de Montevideo. Al comienzo de este período, en 1980, el régimen dictatorial buscó el apoyo de la ciudadanía para legitimar su gobierno y plebiscitar su constitución, sin embargo, la opción del "No" obtuvo más votos. Las elecciones internas de 1982, en la que los partidos habilitados por el régimen dictatorial fueron el Partido Nacional, el Partido Colorado y la Unión Cívica. Los partidos de izquierda permanecieron proscritos. El 1o de mayo de 1983 se llevó a cabo el primer acto público masivo desde el golpe de Estado, en conmemoración del Día de los Trabajadores. Muchos jóvenes fueron arrestados y torturados. Estos hechos fueron denunciados por el SERPAJ. El 2 de agosto se prohíbe nuevamente la actividad política, se censura la prensa y se reprime toda manifestación pública. En respuesta, el SERPAJ decide realizar un ayuno como protesta pacífica, reclamando el respeto de los derechos humanos. Posteriormente, se da lugar al acto del obelisco, el 27 de noviembre de 1983, organizado por los cuatro partidos políticos existentes, bajo la consigna: "Por un Uruguay democrático sin exclusiones". Todas estas actividades contaron con el apoyo de las CEBs objeto de estudio.

Justificación

La presente investigación se justifica por la necesidad de comprender de manera profunda y sistemática la historia de las CEBs y su particular forma de acción durante un período crítico vinculado al terrorismo de Estado. Este estudio no solo se enfoca en el análisis histórico, sino que también examina los vínculos entre el accionar de estas comunidades y la teoría social crítica latinoamericana, así como las luchas emancipatorias a nivel nacional y continental.

La relevancia de esta investigación radica en su capacidad de situar, en la década de los setenta y ochenta, la participación de militantes, tanto cristianos como no cristianos,

⁵ Ver mapa en anexos.

en sus comunidades y grupos de referencia, así como en las luchas sociales y políticas del pueblo, tanto en el período previo como durante la dictadura. Al explorar estos aspectos, se busca aportar una comprensión más completa y matizada de las dinámicas sociales y políticas de la época, así como las contribuciones de las CEBs a las luchas por la justicia y la emancipación en América Latina. Además, este estudio pretende llenar un vacío en la literatura existente, proporcionando una perspectiva crítica y detallada sobre el papel de las CEBs en un contexto de represión y resistencia. La investigación también tiene el potencial de ofrecer lecciones valiosas para las luchas contemporáneas por la justicia social y los derechos humanos, al destacar la importancia de la organización comunitaria y la solidaridad, en todos los períodos delimitados.

Estas temáticas específicas han tenido pocos abordajes desde las ciencias sociales en nuestro país, lo que ha limitado la producción bibliográfica. Sin embargo, se encontraron algunos documentos parciales que permitieron iniciar una exploración y selección de movimientos como las CEBs, especialmente en Montevideo, Uruguay. En cuanto a las CEBs, sus principales ideas y acciones tienen hoy vigencia en la sociedad, por lo que incorporan nuevas realidades como la perspectiva de género, la diversidad, la ecología, los temas de pueblos originarios y la afrodescendencia, por nombrar algunas. Dentro de este contexto se entiende que el producto de esta investigación puede significar un aporte a la comprensión de la temática específica del pasado reciente, y un puente para contar con una visión más clara de la praxis de estas experiencias comunitarias cristianas. Ellas se fueron replicando en otros departamentos del interior del Uruguay, como Canelones, San José, Salto, Cerro Largo, Maldonado, Paysandú y Tacuarembó, con sus características y necesidades propias y con una coordinación e intercomunicación constante entre las CEBs a través de la comunicación y el trabajo en redes.

Objetivos generales y específicos

En el proyecto de tesis se plantearon los objetivos generales y específicos, a partir de las preguntas anteriormente mencionadas.

Objetivo general

Conocer, estudiar e interpretar el recorrido y acciones sociopolíticas de las comunidades eclesiales de base: Juan XXIII (1971), Germán (1977), Betania (1973), Lucas (1980), Esperanza (1982); vinculadas a la iglesia Santa Gema, identificadas e inspiradas en la teología de la liberación, desde 1971 a 1985, en

predictadura y dictadura uruguaya.

Objetivos específicos

1. Conocer y sistematizar las prácticas de las cinco CEBs, con sus características propias a través del relato referido a su origen y trayectoria grupal en época de predictadura y dictadura cívico-militar, en el barrio Flor de Maroñas en particular y en Montevideo en general.
2. Analizar las acciones de cada una de las CEBs, su vínculo con la teología de la liberación, con otras corrientes en la defensa de los derechos humanos y sus enfoques y estrategias para trabajar en lo comunitario, lo social, lo religioso, lo sindical y lo político, en relación con los procesos de resistencia al autoritarismo vividos en el Uruguay de entonces.
3. Situar dicha experiencia en el contexto histórico del barrio Flor de Maroñas, desde la fundación de la primera CEB hasta el final de la dictadura, sus características, el grado de pertenencia y de identidad barrial de los participantes de las CEBs estudiadas, para ofrecer un marco de sus historias y representaciones.

Estrategia metodológica

La investigación prioriza un enfoque de carácter cualitativo, a partir de un recorte de la realidad, en la que están en juego determinadas "teorías generales acerca de la sociedad y el cambio histórico" (Sautu et al., 2005, p. 39). En cuanto al diseño metodológico, son utilizadas algunas técnicas del método etnográfico, entre ellas la recopilación de testimonios orales a partir de entrevistas abiertas y semidirigidas a los integrantes de cada una de las cinco CEBs. También se realiza observación participante, con la salvedad que, si bien no se está realizando la investigación del presente, resulta muy adecuada para poder realizar durante las entrevistas, con integrantes de las CEBs e informantes clave.

La tarea se complementa con un análisis documental (documentos autobiográficos, documentos históricos, transcripción de documentos audiovisuales, prensa escrita y digital con reportajes a integrantes de las CEBs), para obtener información, analizar y articular el producto de los datos producidos en el contexto y proceso histórico e institucional. Esto

fue posible gracias a la conexión con muchas personas que cumplían con las condiciones planteadas en el estudio.

La existencia de las comunidades eclesiales de base que se querían estudiar y la presencia actual de alguno de sus miembros fundadores facilitó la investigación. La presencia de un amplio acervo documental, recopilado y sistematizado por los propios integrantes proporcionó una base sólida y detallada para el estudio. Esto permitió una comprensión más profunda y precisa de la evolución y las dinámicas internas de las comunidades eclesiales de base.

Los residentes del barrio Flor de Maroñas poseían recuerdos ligados a eventos biográficos personales, familiares, grupales y comunitarios. Los primeros contactos se dieron en este sentido.

Se realizaron entrevistas con directivos de organizaciones sociales y usuarios de los proyectos de promoción social, surgidos en el marco del trabajo de la parroquia Santa Gema. A su vez se llevaron a cabo entrevistas individuales a tres responsables de la parroquia Santa Gema. En los encuentros se comunicaron los objetivos, las características y el alcance de la investigación. Para este cometido se presentó el proyecto resumido en sus grandes lineamientos, el cual es avalado y se complementa con aportes de ellos. Este proceso sirvió de disparador para avanzar en el abordaje de los temas centrales de esta tesis y el rol de las CEBs entre 1971 y 1985, por su conexión con la teología de la liberación y las actividades específicas desarrolladas por estas comunidades en el contexto represivo de interés.

Para organizar las entrevistas con cada CEB, primero se realizó una comunicación telefónica proponiendo un día, hora y lugar específicos. Se acordó con cada representante que los encuentros se llevarían a cabo en su lugar habitual de reunión, generalmente en sus domicilios, con la participación de personas vinculadas a las Comunidades Eclesiales de Base. En algunos casos, las reuniones también tuvieron lugar en los salones de la parroquia Santa Gema.

En la guía de las entrevistas, se establecieron cuatro temas principales a desarrollar:

1. Conocer las dinámicas internas, organización y relaciones entre los integrantes de cada CEB en la vida comunitaria.
- 2.Cuál es la historia de su opción por participar de una CEB.
3. La participación social: las acciones de las CEBs en el barrio y su vínculo con otros grupos y movimientos.

4. Cómo se organizó el funcionamiento de la CEB en predictadura y dictadura.

Según los entrevistados, las preguntas conducían a temas que ellos traían. Al inicio de las entrevistas, los participantes manifestaron que reconstruir la trayectoria de los años específicos planteados era todo un desafío. En muchos casos, fue necesario referirse a un pasado más remoto para dar contexto a lo que se narraba. Los entrevistados transmitieron recuerdos, reflexiones, emociones y significaciones relacionadas con su trayectoria de vida y los procesos de interacción social en un tiempo y espacio determinados.

Durante las entrevistas individuales y grupales se utilizó la técnica de observación con el fin de entender la manera en que perciben su propia experiencia en presencia de los demás. A partir de la observación, se tuvo en cuenta los silencios, la actitud preverbal, lo verbal, el ámbito en el que se produce el relato y junto a quién o quiénes se narra la historia y el recorrido de cada CEB. Se intenta profundizar en las estructuras de significación presentes en los relatos de las comunidades eclesiales de base (CEBs) en Flor de Maroñas. Esto es especialmente relevante en un contexto donde las dinámicas sociales, religiosas y políticas están profundamente entrelazadas. Esta aproximación permite rescatar y comprender mejor el flujo del discurso social y las interpretaciones de los actores involucrados.

Por otra parte, desde la técnica de análisis de relatos de vida, según Bertaux (1981) se trabaja desde la interpretación comprensiva (*verstehen*)⁶. El análisis comprensivo considera como de gran importancia el momento sociohistórico en el que transcurre la vida de las personas. A su vez, esta técnica permite realizar una interpretación de la realidad psíquica, en la que las personas suelen narrar su biografía junto con el relato, como es el caso del origen y trayectoria de la CEB que integran.

Cada CEB estuvo conformada en sus primeros años por un promedio de 25 a 30 participantes en cada una. Es importante destacar que, en la actualidad, algunos integrantes están radicados en el exterior, otros fallecieron y otros, a lo largo de los años, fueron apartándose de la comunidad por mudanza del barrio o por motivos personales. Antes de iniciar el trabajo de campo se llevaron a cabo las siguientes técnicas fundamentales.

Después de completar todas las entrevistas, se llevó a cabo una interpretación

⁶ Max Weber introduce el término *verstehen* o “entender” buscando los significados subjetivos y comprensión del contexto.

del relato del pasado, en sus orígenes y trayectoria en las CEBs a lo largo de todo el período, así como del presente de la entrevista. Se utiliza la técnica de relatos de vida, a través del análisis comprensivo de Bertaux (1981) para comprender los cambios personales en relación con lo que se dice o no en algunas intervenciones. En esta investigación, se destacarán en la etapa de análisis desde una modalidad hermenéutica, como forma de describir los significados que transmiten las personas. Para explorar el barrio se llevó a cabo un análisis documental sobre su fundación y se revisaron los aportes escritos por los integrantes de las CEBs, haciendo una selección previa. En cuanto a la realidad actual, se realizó una recorrida y observación del barrio, incluyendo su parte central, la plaza, las escuelas y en especial de lo que fueron las fábricas textiles, con el objetivo de contrastar con sus períodos anteriores.

El trabajo de campo fue desarrollado entre los años 2021 y 2022 y se llevó adelante la estrategia metodológica ya mencionada y diversas técnicas, dentro de las cuales destaca la entrevista.

Estructura de la tesis

El primer capítulo aborda el estado de la cuestión en relación con las investigaciones y los debates teóricos en relación con el objeto de estudio. Para ello, se realizó una búsqueda y selección de la bibliografía relacionada con investigaciones previas, complementarias y pertinentes al tema elegido. Se consultaron diversas fuentes documentales y bibliográficas vinculadas a la temática en América Latina y se procedió a la selección de material relevante sobre la teología de la liberación, el cristianismo de liberación y las comunidades Eclesiales de Base (CEBs) del continente.

El segundo capítulo incluye los fundamentos históricos y se ponen en contexto las CEBs en América Latina y en la dictadura, propuestos por diversos autores sobre la teología de la liberación y documentos relativos a regímenes militares y cívico-militares en la región. Se emplean cuatro períodos acordados por los historiadores sobre el período, para trazar el recorrido de las CEBs. Según Caetano y Rilla (1998) estos períodos son:

1. Dictadura (1968-1973): Se trata de un período caracterizado por la preparación de un régimen autoritario, originado a partir de una situación que presentaba serios desequilibrios. Se caracterizaba por tres factores en torno a una crisis económica, social y política. Estos elementos llevaron al deterioro de la situación del país y la preparación del régimen autoritario.

2. Dictadura comisarial (1973-1976): Entre febrero y junio de 1973 se iba confirmando la inminente caída de las instituciones. Lo distinto en términos políticos sería la falta de un proyecto político. El 27 de junio de 1973 se da el golpe de Estado, siendo el dictador Bordaberry.
3. Ensayo fundacional (1976-1980): Etapa autoritaria. Intento de generar un nuevo proyecto político. La escalada represiva se agravó. Tanto González (1982, 1985) como Caetano y Rilla (1998), Demasi (2013) y Rico (2013), coinciden con este nuevo momento (Busquet y Delbono 2016, p. 75).
4. Transición democrática (1980-1985): Etapa en la que se busca restaurar la democracia y las garantías constitucionales.

En este capítulo se incluyen los aportes de Caetano y Rilla (1998) sobre el lugar de la religión en un Estado laico y la oposición del Vaticano a la teología de la liberación. Se destaca la importancia del barrio popular y la cuestión territorial, basados en fundamentos de la teoría social. Señalan la polarización de la iglesia católica en ese período, en relación con la "Instrucción sobre algún aspecto de la teología de la liberación" (Caetano y Rilla, 1998, p.14).

El tercer capítulo presenta los datos e informaciones obtenidos del trabajo de campo con las cinco CEBs. Incluye parte de las desgrabaciones de audios y crónicas de las entrevistas individuales y grupales, se destacan los ejes centrales, subcategorías, coincidencias y divergencias. Se profundiza en lo territorial, se describe el origen del barrio, en un contexto que responde al proceso de empobrecimiento y agudizaciones de las desigualdades en el continente. Se investiga la metodología grupal y los liderazgos implementados para llevar a cabo sus reuniones, encuentros, movilizaciones y la militancia social, con base en las necesidades sentidas y urgentes de los habitantes del barrio. Se analizan los períodos y el accionar de las comunidades de base (CEBs) en el barrio Flor de Maroñas, en su contexto histórico y con fundamentos teóricos específicos. Se presenta una breve introducción que expone el análisis de las entrevistas y se proponen fundamentos teóricos para el procesamiento, análisis e interpretación de los datos obtenidos, así como de las producciones documentales propias de las CEBs.

En el cuarto capítulo se propone una síntesis general del análisis de las CEBs y se destaca el reconocimiento de las necesidades y la forma de las CEBs de responder a ellas a través de una acción comunitaria popular. Se profundiza también en la(s) memoria(s) y los recuerdos de la represión de los grupos y el rol de las mujeres en todo el transcurso del período.

A su vez se comparten las palabras de los protagonistas y el análisis de sus relatos. Se analiza el rol de las CEBs y de tres figuras clave, y se destaca la participación en cada una de ellas y la forma en cada CEB se constituyó a partir de la participación mayoritaria de mujeres en cada una de ellas, lo cual es consistente en diversos ámbitos de las luchas sociales de la época. Expresa Tamez (1986):

Porque el paso que da la mujer contra su opresión lleva generalmente su correlato de la resistencia del otro, violenta o silenciosa. (...) Por eso el tema de la mujer en el movimiento popular es alta y secretamente polémico; resulta polémico sacarlo a flote porque a todos nos toca muy personalmente, ya que somos o varón o mujer, cosa que no ocurre con la problemática del rico y el pobre. (p. 170)

Por último, se presentan las consideraciones finales, conclusiones derivadas de esta tesis, basadas en la investigación realizada, y plantea preguntas abiertas que surgieron a lo largo del proceso. Esto implica que el trabajo de esta tesis, en el presente, intenta conocer, trascender y tener la posibilidad de plantear nuevas interrogantes para futuras investigaciones.

Capítulo 1. Fundamentos teóricos y contexto histórico

1.1. Teología de la liberación en América Latina y el Caribe, tendencias y diferencias en su definición

Al conectar dos temas tan amplios —el contexto de América Latina y el Caribe en las décadas del sesenta y setenta del siglo XX, y el pensamiento y movimiento teológico latinoamericano de la liberación— se hace necesario identificar los ejes convergentes e importantes. El continente vive un proceso de cambio que presenta demandas de liberación de los pueblos latinoamericanos, en un contexto de opresión, que tiene sus orígenes en la conquista y colonización de América Latina, fue evidente a través de la emergencia de disputas económicas y políticas. También, temas como el racismo, la dominación de los pueblos originarios y el saqueo de los recursos naturales en nombre de Dios.

La teología de la liberación tiene la perspectiva de un movimiento que promueve la idea de un cambio radical en la iglesia católica. Se busca comprender cuáles son sus antecedentes, como la época previa al CV II (1962-1965), las conferencias de Medellín (Consejo Episcopal Latinoamericano, 1968) y de Puebla (Consejo Episcopal Latinoamericano, 1979). Igualmente, en ese análisis, se trata de reconocer sus matices y sus contradicciones, las distintas miradas y debates de los autores, los diferentes contextos y la praxis. A partir de estos eventos, considerados de los más importantes en estos procesos de cambio, se legitima la renovación en la iglesia y se destaca la perspectiva sobre la pobreza, la desigualdad y la exclusión social. Un aspecto central es la evidente dependencia de los países de América Latina respecto a los países centrales, lo que contribuye significativamente a la desigualdad. Esta situación se ve exacerbada por el capitalismo. En este contexto regional, la mediación que realizan los teólogos de la liberación con las ciencias sociales, particularmente con el pensamiento y la crítica marxista de la religión, adquiere sentido como una visión que ha tenido un gran impacto en América Latina. El análisis dialéctico permite que emerjan las contradicciones dentro del marco sociohistórico. Expresa Tamayo (1989, p. 40) que, en el caso de la iglesia católica latinoamericana, la mayoría de los obispos comienzan constatando la existencia en América Latina, de injusticias sociales que dan lugar a una situación generalizada de pobreza rayana en la más inhumana miseria. Entendían que la iglesia no se había ocupado de los problemas de América Latina. Así, comenzaron a destacar su protagonismo en los

procesos políticos y sociales.

La etapa inmediata del posconcilio, entre 1965 y 1973, se distinguió por una recepción productiva de la documentación conciliar, las conclusiones de la conferencia de Medellín en 1968, y la acción de obispos comprometidos con las problemáticas sociales y políticas. En esa coyuntura, surge un gran movimiento y una actitud enfocada en descubrir las causas y realidad de la pobreza y desigualdad. Se incorporaban como preocupaciones las cuestiones étnicas, culturales y ecológicas. Se rompe con la vieja mentalidad en la iglesia popular y se entiende que las relaciones internas de la iglesia no deberían ser de subordinación, sino de reciprocidad. Históricamente, las jerarquías eclesiales han funcionado con una estructura verticalista, por lo que se busca desde ese momento un cambio profundo en el interior de la iglesia católica.

Los antecedentes de la teología de la liberación y de las comunidades eclesiales de base en América Latina y el Caribe se encuentran en abundante bibliografía de las décadas de los sesenta y setenta, de países como Brasil, Perú, Argentina, Venezuela y Costa Rica. En Uruguay, los documentos nacionales son escasos y fragmentados en el momento de su búsqueda y recopilación al inicio de esta tesis. Nos referimos a libros nacionales tales como biografías escritas en primera persona sobre luchas y vivencias en la dictadura, como en el caso del pastor Ademar Olivera (2009) con su obra *Forjando caminos de liberación. La iglesia metodista en tiempos de dictadura*.

En 2009, el sacerdote Pablo Dabezies publicó *No se amolden al tiempo presente: Las relaciones iglesia – sociedad en los documentos de la Conferencia Episcopal del Uruguay (1965-1985)*, editada por OBSUR. En 2013, la profesora de Filosofía y Magíster en Ciencias Religiosas, Rosa Ramos, publicó: *¿Espiritualidad uruguaya? Una mirada desde la teología posconciliar*, también con OBSUR.

Posteriormente, a partir de 2020, se intensificó la producción y publicación de libros y artículos sobre las relaciones entre religión y política. Un ejemplo es el trabajo del Profesor Néstor Da Costa en 2003 con *Religión y sociedad en el Uruguay del siglo XXI* y en 2007 con *El catolicismo en una sociedad secularizada: el caso uruguayo. Ciencias sociales y religión*. Otros recursos bibliográficos inéditos elaborados por integrantes de organizaciones de la sociedad civil, grupos cristianos, particularmente desde la producción de católicos y evangélicos metodistas; y en el exilio de sacerdotes, religiosas, pastores evangélicos y laicos. En 2021, Barrales e Iglesias publican *¿De qué lado está Cristo? Religión y política en el Uruguay de la Guerra Fría*. Juan Luis Segundo (1975) *Liberación de la teología*, (1984). *Las dos teologías de la liberación en Latinoamérica* (1985)

Teología de la liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger (1985). Teología protestante de la liberación. Actualidad del pensamiento de Julio de Santa Ana (2024).

Como primer acercamiento, esta teología se define con ciertos matices y se argumentan aspectos relacionados con la historia y los contextos sociales y culturales de cada región. Tal es el caso de la teología indígena, una de las más antiguas, estudiada desde los misioneros del siglo XVI. Tamayo (1989) manifiesta que el filósofo y teólogo Enrique Dussel:

Ve en la conversión de Bartolomé de las Casas el nacimiento de la teología de la liberación. De acuerdo con esta lógica, los propios teólogos latinoamericanos de la liberación vuelven sus ojos a la conquista, no sólo con el fin de descubrir la ideología y la práctica esclavistas de los conquistadores, sino también con la intención de rastrear los caminos de liberación por los que transitaron los pioneros de la defensa de los indios. (Tamayo, 1989, p. 25).

En este contexto se debe mencionar que los dominicos Bartolomé de las Casas y Antonio Montesinos, en un ambiente de explotación y abuso de poder y fuerza por parte de los conquistadores, fueron defensores de los derechos de los indígenas. Por lo tanto, aunque este trabajo se centra en las décadas mencionadas, se destacan los antecedentes remotos de este pensamiento y acción.

Prosiguiendo, el filósofo Arnoldo Mora (2008) plantea que dichas corrientes se nutren de lo producido por Hegel y Marx:

Cómo estas corrientes parten de inspiración hegeliana y marxista según la cual el pensamiento auténtico no es más que la conciencia crítica de la praxis histórica. Que, en lo fundamental, es política siendo Nuestra América una región que históricamente se ha situado en la periferia y no en los centros hegemónicos de poder mundial y esto desde sus orígenes hace 500 años, no es extraño que sea el marxismo la corriente que más ha inspirado a estos autores. (Mora, 2008, p. 17)

Este pensamiento crítico implica una reflexión profunda sobre la realidad política y social. Dado que América Latina ha estado históricamente en la periferia del poder mundial, no es sorprendente que el marxismo haya sido una fuente de inspiración significativa para los intelectuales de la región. Esta perspectiva subraya la importancia de la política, así como también en la economía política, etc. en la formación del

pensamiento crítico y la relevancia del análisis histórico en la comprensión de las dinámicas de poder.

Dentro de este contexto, Mora refiere:

No solamente el marxismo de sus fundadores (Marx ante todo y en menor medida, Engels), sino también los pensadores marxistas posteriores como Gramsci, Rosa Luxemburgo, el primer Garaudy y la Escuela de Frankfurt. Han sido igualmente los marxistas latinoamericanos y caribeños quienes más aceptación e influencia han ejercido en el pensamiento objeto de estudio. Me refiero, en concreto, a figuras como José Carlos Mariátegui, Ernesto el Che Guevara, Fidel Castro. (Mora, 2008, p. 17).

El concepto de teología de la liberación y el cristianismo de liberación comparten un eje común con ciertos matices interpretativos. Varios autores han trabajado en darles un significado adecuado. Por ello, se desarrollan aspectos relacionados con contextos y acontecimientos de Latinoamérica que van más allá de lo teológico y religioso. Para abordar estos aspectos, se trabaja con una perspectiva teórica central, definida desde el pensamiento y la teoría críticos latinoamericana. Diversos autores convergen en esta perspectiva, interpretando la situación sociohistórica, dialogando y confrontando ideas sobre la teología de la liberación.

1.2. Aproximación al concepto teología de la liberación y cristianismo de liberación

Es fundamental distinguir cada uno de estos conceptos para establecer un eje o un hilo conductor que se mantenga fiel al objetivo principal. A lo largo del desarrollo se utilizarán indistintamente los términos 'teología de la liberación' y 'cristianismo de liberación', teniendo en cuenta sus matices y fundamentos.

Para la descripción y conceptualización de la teología de la liberación, este trabajo se enfoca principalmente en cuatro autores destacados. Aunque muchos otros contribuyen con sus reflexiones y producción de conocimiento, los cuatro autores centrales seleccionados son: Gutiérrez, Boff, Löwy y Segundo. En sus obras, estos autores dialogan y debaten entre sí y con otros actores, brindando una mayor comprensión del concepto en su contexto social e histórico. Otros referentes, como Hinkelammert, Mo Sung, Sobrino, Assmann, Ellacuría y Tamayo, serán mencionados en el texto de manera pertinente y puntual.

Los cuatro filósofos y teólogos previamente mencionados por sus aportes al tema

de la teología de la liberación son:

a) Gustavo Gutiérrez Merino, fallecido en 2024 a los 96 años, filósofo y teólogo peruano, ordenado sacerdote en 1959 y considerado uno de los principales representantes de la teología latinoamericana de la liberación, autor de *Teología de la liberación, Perspectivas* (1975), *Teología desde el reverso de la historia* (1977), *La fuerza histórica de los pobres* (1979), entre muchos otros libros y artículos.

b) Leonardo Boff, 86 años, brasileño, teólogo, exsacerdote franciscano, filósofo, ecologista. Autor de: *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia* (1980), *Iglesia, carisma y poder. Ensayos desde una ecclesiológia militante* (1981); *Teología desde el lugar del pobre* (1986), entre otros. Gutiérrez (1975) y Boff (1980), aparte de sus estudios y aportes teóricos, llegan con la vivencia propia y experiencia práctica en sus países de origen, Perú y Brasil, respectivamente.

c) Michael Löwy, 86 años, brasileño, sociólogo y filósofo marxista, autor de *Guerra de Dioses* (1999a), entre otras obras.

d) Juan L. Segundo, fallecido en 1996 a los 75 años, fue un filósofo y teólogo jesuita uruguayo, doctor en letras. Es conocido por ser una de las figuras nacionales más importantes del movimiento de la teología de la liberación y compañero de estudios de Gustavo Gutiérrez. Segundo no era partidario de asignar un nombre particular a la teología, afirmando que "se trata de buena o mala teología". Entre sus numerosas obras destacan *Teología de la liberación: Respuesta al Cardenal Ratzinger* (1985) y *Liberación de la teología* (1975). Hacia fines del CV II y posconcilio, Segundo coordina el centro Pedro Fabro en donde se editaba la revista *Perspectivas de diálogo*, desde un lugar de docencia. Iniciada la dictadura ya se encontraba en el exterior, y se dedicaba a profundizar estos y otros temas, escribiendo y enseñando. De esta manera sostiene Segundo (1985, p. 97):

Mi testimonio es, en este caso, personal. Tal como yo viví, sin presentimientos, el nacimiento de una nueva teología latinoamericana, ésta fue algo así como la generación espontánea de un pensamiento común que surgía independientemente en diversos puntos del continente. Sólo cuando varios teólogos latinoamericanos (por nacimiento o por adopción) comenzamos a encontrarnos y a poner en común las aportaciones de cada uno, empezamos a percibir semejanzas, convergencias y complementariedades.

El teólogo uruguayo logra expresar su experiencia y perspectiva frente a las

críticas del Vaticano, a través del cardenal Ratzinger, y retoma acontecimientos de principios de 1960. Afirma que es inexacto situar el inicio de la teología de la liberación en el CV II. Señala Segundo (1985, p. 12)

Podrá existir una teología que trate de la liberación, pero su ingenuidad metodológica le será, tarde o temprano, fatal. Su destino será ser reabsorbida por los mecanismos más profundos de la opresión, uno de los cuales es, precisamente, incorporar un lenguaje revolucionario al lenguaje del *status quo*.

Segundo (1985) va a desarrollar y a referir al círculo hermenéutico que fue adoptado por las teologías de la liberación. La hermenéutica es la forma en la que se interpretan los textos, en especial los sagrados. Segundo (1985, p. 12) plantea:

Un teólogo de la liberación es alguien que empieza exactamente al revés. Sospecha que todo lo que tiene que ver con las ideas está íntimamente relacionado, aunque más no sea inconscientemente, con la presente situación social, incluso [...] la teología. La diferencia fundamental entre un teólogo académico y un teólogo de la liberación está en que éste último se ve obligado a cada paso a poner juntas las disciplinas que le abren el pasado y las disciplinas que le explican el presente [...] Sin esta conexión, a la larga, no existe, a la larga, teología de la liberación.

La hermenéutica se refiere a la interpretación y al carácter circular de la misma, donde cada nueva realidad obliga a reinterpretar la revelación de Dios, y a transformar la realidad en función de ella. Al volver a interpretar, conecta el pasado con el presente. Considera los cambios constantes en la interpretación bíblica según la realidad actual. sugiere una crítica hacia la teología tradicional que puede parecer desconectada de la realidad presente al enfocarse en interpretaciones basadas en la fe. La teología de la liberación surge como una respuesta más pragmática y comprometida con los problemas actuales y cotidianos, centrándose en mejorar las condiciones de vida de las personas y manifiesta que son necesarias dos condiciones: en primer lugar, habla de las preguntas que surgen del presente, en segundo lugar, si la teología cree en su capacidad de responder las preguntas con viejas respuestas, termina el círculo hermenéutico.

Por otra parte, de Oliveira Ribeiro (2024, p. 23) cita a Julio de Santa Ana:

Recuerdo bien una reflexión realizada por Julio de Santa Ana [...] y que posteriormente fue publicada en un boletín interno del grupo con el título “Cuestiones actuales de la

reflexión pastoral y teológica de la liberación” (1991), donde también analiza un cierto anquilosamiento metodológico en sectores de la Teología de la Liberación, especialmente en no aplicar adecuadamente el “círculo hermenéutico” propuesto por Gustavo Gutiérrez.

En líneas generales, la teología de la liberación es una corriente teológica cristiana que representa a católicos y protestantes. Surge principalmente en América Latina, aunque también existen aportes de algunos países europeos. Los fundadores de esta teología acuerdan que es un movimiento que surge como expresión de un sector, en el contexto del catolicismo, acompañado por sectores del protestantismo, en el marco de un proceso que va desde el preconcilio en la década de los sesenta, en el Concilio Vaticano II, en el posconcilio, y en la Conferencia de Medellín.

El teólogo Gustavo Gutiérrez, como representante destacado, marca un antes y un después a partir de su obra *Teología de la liberación. Perspectivas* (1975). Este libro encuentra sus antecedentes en 1968. Representa la sistematización del trabajo que los teólogos de la liberación habrían estado construyendo durante años. La teología para Gutiérrez (1975) “es inherente a una vida de fe que busque ser auténtica y plena...”, y separa los conceptos en dos funciones “como sabiduría” y “como saber racional”. Por lo tanto, el pensamiento crítico de la teología lleva a que la sabiduría y el saber racional van a tener como punto de partida la praxis histórica.

Al inicio de su obra, Gutiérrez (1975) cita a Gramsci (1986) en relación con el sentido de la reflexión teológica y como un esfuerzo de inteligencia de la fe.

Hay que destruir el prejuicio, muy difundido, de que la filosofía es algo muy difícil por el hecho de que es la actividad intelectual propia de una determinada categoría de científicos especialistas o de filósofos profesionales y sistemáticos. Por lo tanto, es necesario demostrar preliminarmente que todos los hombres son filósofos, definiendo los límites y las características de esta filosofía espontánea, propia de todo el mundo. (Gramsci apud Gutiérrez, p. 245)

El autor incluye en la concepción de filosofía espontánea a las palabras, el lenguaje, el sentido común, lo cultural, lo religioso popular. Gramsci (2006, p. 11) afirma: “Aunque sea a su manera, inconscientemente, porque incluso en la mínima manifestación de cualquier actividad intelectual, el “lenguaje”, se halla contenida una determinada concepción del mundo”. De este modo apuesta por la potencialidad de los seres humanos y la capacidad de reflexionar sobre su realidad, en la comprensión de sus propias

posibilidades y competencias para realizar el análisis. Cree en la fuerza para la lucha y la resistencia, para sí mismos y para el resto de su comunidad.

Por su parte, Gutiérrez (1975, p. 15), al referirse a su libro, propone dar lugar a “una reflexión, a partir del evangelio y de las experiencias de hombres y mujeres comprometidos con el proceso de liberación, en este subcontinente de opresión y despojo que es América latina”.

El objetivo de esta tesis no es centrarse en la doctrina religiosa. Sin embargo, no se puede separar de forma drástica, ya que el estudio involucra a la iglesia católica, a personas que profesan la fe católica y que son integrantes de las CEBs, así como a otras iglesias protestantes. Al mencionar a las personas comprometidas con los procesos de liberación, Gutiérrez (1975) se refiere a cristianos y no cristianos que comparten experiencias y que juntos buscan una transformación de las condiciones de vida en la iglesia y en la sociedad en general. Para ello es muy importante tener y desarrollar una actitud crítica, desde un profundo análisis a lo interno de la iglesia y hacia lo externo, para poder transformar la sociedad en la que viven.

Si bien, la referencia es al accionar de personas, grupos, movimientos, es de igual importancia la vertiente de la reflexión, ya que sin ella no es posible ver y reconocer la realidad, desnaturalizarla para crear conciencia y generar cambios trascendentes.

Gutiérrez (1975) plantea que “la reflexión teológica tiene significación histórica en torno a la transformación del mundo, en cuanto debe ser pensamiento crítico de sí mismo para lograr transformarse en una teología liberadora” (p. 34). En esta línea, afirma el autor (1975) que se ha realizado un esfuerzo en tomar a la “teología como reflexión crítica”, redescubriendo esta característica se debe tener una postura lúcida, y poner en práctica un “pensamiento crítico de sus propios fundamentos” que trascienda la mirada ingenua y el sentido común [...] (p. 34).

Por otra parte, se expresa la importancia de la influencia marxista centrada en la praxis y dirigida a la transformación del mundo. No es aspiración de los países pobres ser como los países ricos, ya que reconocen que la situación de unos es fruto de la injusticia de los otros. De esta manera, desean que los pueblos superen la miseria y aspiran a la transformación de la sociedad a un nivel más humano (Gutiérrez, 1975, p. 44). De acuerdo con este autor, la importancia radica en apoyarse en las ciencias sociales y psicológicas, en los contextos históricos, y en los aportes del pensamiento marxista. El centro de la iglesia debe transitar de una iglesia de poder a una iglesia de servicio.

Al reconsiderar la noción de liberación, el autor expresa: “Requiere de tres niveles:

liberación social y política; transformación personal frente a todo tipo de servidumbre, liberación del pecado que depende de la injusticia social” (Gutiérrez, 1975, p. 40). Esta reflexión crítica de la praxis histórica es el ejercicio de una transformación liberadora de la humanidad. De este modo, no solo se reflexiona sobre el mundo, sino también sobre el contexto y los procesos que provocan transformaciones. Además, se aporta la idea de cuestionar a la iglesia y su misión: “Hoy la gravedad y amplitud del proceso que llamamos liberación es tal, que la fe cristiana y la iglesia son puestas radicalmente en cuestión” (Gutiérrez, 1975, p. 18). En cuanto al análisis marxista de la religión, se basa en la “inteligencia de la fe” (p. 25) como compromiso y postura frente a la vida” (p. 27) y señala que se apela a la búsqueda de caminos que en otro momento y en otra circunstancia no se hubieran tomado para encontrar una interpretación a través de las ciencias sociales, entre otras. Se destaca el concepto de reflexión crítica como medio para desarrollar la teología de la liberación. Se sugiere que esta reflexión debe partir de la lectura y la interpretación del contexto histórico. De ese modo, el compromiso cristiano será más radical y lúcido. Además, se establece un paralelismo con las palabras de Gramsci, quien se refiere a un nuevo tipo de intelectual orgánico (p. 37).

Por su parte, Löwy (1999a, p. 47), en diálogo con Gutiérrez, encuentra matices en torno a lo que abarca o no la teología de la liberación, y sostiene que se trata en primer lugar de:

Un cuerpo de escritos producido desde 1970 por personajes latinoamericanos tales como Gutiérrez (Perú), Hugo Assmann, Leonardo y Clodovis Boff, Frei Betto (Brasil), Jon Sobrino, Ignacio Ellacuría (El Salvador) Segundo Galilea, Ronaldo Muñoz (Chile) [...] Enrique Dussel, (Argentina, México) Pablo Richard, (Chile) ...”

Siguiendo con su análisis, el autor considera que “la teología de la liberación es el reflejo y la reflexión de una praxis previa” (Löwy, 1999a, p. 47). Con esta afirmación apunta a los antecedentes, y expresa que se trata de un movimiento que comenzó a gestarse en los años sesenta y que abarca a sectores de la iglesia, sacerdotes, órdenes religiosas, obispos, y movimientos de laicos como la acción católica (AC), la juventud universitaria cristiana (JUC), la juventud obrera cristiana (JOC), comunidades eclesiales de base (CEBs), así como diversas organizaciones populares formadas por integrantes de las comunidades, tales como asociaciones vecinales y sindicatos.

Así como Löwy (1999b) reconoce un mismo movimiento, discierne entre lo que expresa una reflexión teológica o teórica en la teología de la liberación, y la distingue de

una praxis sociohistórica del movimiento social conocido como cristianismo de liberación, y lo describe como una expresión cultural, política y espiritual que surge a partir de los años setenta. Por esta razón, opta por referirse al cristianismo de liberación, ya que considera que, como movimiento socio-religioso, surge antes de la teología de la liberación y es mucho más abarcativo en cuanto a su conformación en cuanto a personas, grupos y otros colectivos.

En torno a estos elementos, Löwy (1999b, p. 2) señala:

Uno de los aspectos más significativos y ricos en consecuencias sociales y políticas de la teología de la Liberación y del cristianismo de liberación es su crítica radical y contestación (protesta ético – religiosa del capitalismo). Esta postura tiene raíces profundas en las culturas católica y luterana, por las razones analizadas de manera penetrante por Max Weber en su célebre “Paréntesis teórico”.

Si bien existen diferencias entre los teólogos liberacionistas se presentan también convergencias importantes que se encuentran en la mayor parte de los textos:

Expresa Löwy (1999a):

- 1) La lucha contra la idolatría (no contra el ateísmo), como principal enemigo de la religión, esto es, contra los nuevos enemigos de la muerte: [...]
- 2) La crítica de la teología dualista tradicional es el producto de la filosofía griega platónica, y no de la tradición bíblica, en la que la historia humana y la divina son distintas pero inseparables.
- 3) Una nueva lectura de la Biblia que da atención significativa a pasajes tales como el Éxodo, que es considerado un paradigma de la lucha por la liberación de un pueblo esclavizado.
- 4) Una aguda denuncia moral y social del capitalismo dependiente de ser un sistema injusto y malvado, una forma de *pecado estructural*.
- 5) El recurso al marxismo como instrumento social – analítico para poder entender las causas de la pobreza, las contradicciones del capitalismo y las formas de la lucha de clases.
- 6) La opción preferencial por los pobres y la solidaridad con su lucha de autoliberación.
- 7) El desarrollo de comunidades cristianas de base entre los pobres como una nueva forma de Iglesia y como una alternativa para el estilo de vida individualista impuesto por el

sistema capitalista. (Löwy, 1999a, pp. 50-51)

1.3. Marxismo y teología de la liberación

El marxismo tuvo un impacto significativo en la teología de la liberación, especialmente en su crítica de las estructuras socioeconómicas y su enfoque en la lucha de clases. No obstante, muchos teólogos de la liberación no adoptaron algunos conceptos del marxismo en su totalidad.

Manifiesta Löwy (1999a, p. 13):

¿Sigue siendo la religión un baluarte de la reacción, el oscurantismo y el conservadurismo, tal como Marx y Engels la veían en el siglo XIX? ¿Es una especie de narcótico que intoxica a las masas y les impide el pensamiento claro y la acción en su propio beneficio? En gran medida la respuesta es sí. Esta visión se aplica muy bien a las corrientes fundamentalistas de los principales credos religiosos (cristianismo, judaísmo, islam) al conservadurismo católico, a casi todos los grupos evangélicos, y su expresión en la llamada “Iglesia electrónica”, y a la mayoría de las nuevas sectas religiosas.

Esta afirmación no es universalmente aceptada y ha sido objeto de debate. La teología de la liberación en América Latina ha mostrado cómo la religión puede ser una fuerza poderosa para la justicia social y la emancipación de los oprimidos. (Löwy, 1999a, pp. 281-283). Así plantea el autor que la frase “la religión es el opio del pueblo”

[...] Es considerada como la quintaesencia de la concepción marxista del fenómeno religioso por la mayoría de sus partidarios y oponentes. [...] Antes que nada, uno debería enfatizar que esta afirmación no es del todo marxista. La misma frase se puede encontrar, en diversos contextos, en los escritos de Immanuel Kant, J.G. Herdez, Ludwing Feuerbach, Bruno Bauer, Moses Hess y Heinrich Heine. Por ejemplo, en su ensayo sobre Ludwig Borne, Heine ya la empleaba [...] “Bienvenida sea una religión que derrama en el amargo cáliz de la sufriente especie humana algunas dulces, soporíferas gotas de opio espiritual, algunas gotas de amor, esperanza y creencia.”. (Löwy, 2005, p. 282)

Marx (1990) tenía una visión crítica de la religión, por un lado, la veía como una forma de alienación que ofrecía consuelo a las masas oprimidas, por otro lado, la veía como una herramienta utilizada por las clases dominantes para justificar la explotación.

Por otra parte, se abría un paralelismo entre religión y capitalismo. Löwy (1999a) plantea que la manera en que Marx se refería al capitalismo como “religión de la vida cotidiana” estaba basada en el fetichismo de la mercancía. Por otra parte, Engels contribuyó al estudio marxista de las religiones en su análisis de la relación de las representaciones religiosas con la lucha de clases. (Löwy, 1999a, p. 17).

El cristianismo aparecía como un sistema cultural que atravesó por modificaciones en las diferentes etapas históricas. A Engels le interesaba entender y explicar las formas sociales e históricas concretas de religión. Afirma Löwy (1999a, p.- 17) “Engels, con todo, captó, cómo el joven Marx, el carácter *dual* del fenómeno, su papel en la legitimación del orden establecido, pero también, según las circunstancias sociales, su función crítica, disidente, e incluso revolucionaria”.

Más adelante, en su análisis, el autor afirma que Marx se vio interesado “en el cristianismo primitivo, que definió como la religión de los pobres, los desposeídos, los condenados, los perseguidos y los oprimidos” (Löwy, 1999a, p. 17). Con el surgimiento de la teología de la liberación se abrió un campo histórico nuevo, lo que promueve una renovación en el análisis marxista de la religión. Este estudio de la religión como una realidad social e histórica no comenzó hasta más tarde, en particular en *La ideología alemana* (1846). En este sentido afirma Löwy (1999a, p. 15):

El elemento clave de este nuevo método para el análisis de la religión es abordarlo como una de múltiples formas de ideología, esto es, de la *producción espiritual* de un pueblo, de la producción de ideas, representaciones y conciencia, necesariamente condicionadas por la producción material y sus correspondientes relaciones sociales.

Es importante destacar en el análisis de Löwy (1999b), que Marx reconoce que en ciertos contextos históricos la religión puede llegar a tener un rol decisivo a nivel social. Juntamente con la teología de la liberación surge una perspectiva, en los años setenta, que mantiene algunos aspectos comunes y algunas diferencias, como lo es la filosofía de la liberación, siendo un referente latinoamericano Enrique Dussel (1980) y otros exponentes importantes de la época, como Franz Hinkelammert, quien representa al marxismo crítico.

En Uruguay, como veremos más adelante, y siguiendo la línea de la teología de la liberación, en la medida en que se entrecruzan las temáticas de religión y política, se debe dar un marco sociohistórico que lleva a profundizar en elementos relacionados con la laicidad, para poder llegar a una comprensión de las diferentes tensiones, en una época de múltiples transformaciones.

1.4. La casi ausencia de la economía en la teología de la liberación

Durante la cuarta sesión, del CV II, en 1965, los obispos latinoamericanos el Pacto de las Catacumbas, en la ciudad de Roma. Surge a partir de reflexionar el rol de la iglesia frente la situación de pobreza, donde se cuestionó la visión desarrollista del CV II.

En dicho pacto se reflejó la disconformidad de algunos obispos conciliares que aún se encontraban en Roma al finalizar las reuniones de los grupos de trabajo del Concilio Vaticano II. Entre los firmantes estaban: el brasileño Helder Cámara, obispo de Recife, el argentino Enrique Angelelli, obispo auxiliar de Córdoba, y los uruguayos Alfredo Viola, obispo de Salto y Marcelo Mandiharat, obispo auxiliar de Salto. Para ellos la Iglesia debía tomar una postura más centrada en los pobres. (Barrales e Iglesias, 2021, p. 40)

El documento elaborado en esa instancia es considerado uno de los antecedentes de la Teología de la Liberación. El pacto comprometía a los obispos a vivir con sencillez, despojados de posesiones, y a enfocar su labor pastoral en los pobres y los trabajadores. A medida que fueron surgiendo escritos, libros, documentos sobre la teología de la liberación, como lo es la obra de Gutiérrez, Leonardo Boff y otros teólogos, surgen críticas debido a la falta de contenido más profundo en lo que respecta a los aportes que podrían haber enriquecido la comprensión del tema. Esto es especialmente señalado cuando se habla de los pobres y los explotados, en un contexto histórico específico tanto a nivel internacional como en América Latina.

Jung Mo Sung⁷ (1994) en su libro *Economía, tema ausente en la teología de la liberación*, democracia que surge desde su experiencia docente y como asesor de CEBs en Brasil.

La opción por los pobres asumida por las comunidades de base y reflexionada teológicamente por la teología de la liberación, introdujo en lo cotidiano de las comunidades eclesiales la preocupación por las cuestiones sociales y políticas. [...] es comprensible que las comunidades, los agentes de la pastoral y las personas que trabajan directamente con la teología, se interesen más por la economía. (Mo Sung, 1994, p. 11)

En este contexto, se podría suponer que una reflexión teológica sobre la economía

⁷ Teólogo coreano, escritor, laico católico romano, conferencista. Universidad Metodista de San Pablo.

se considerará habitual, pero no parece ser el caso. Las peticiones de cursos de teología y economía son fruto de una práctica pastoral en defensa de la vida de los pobres. Expresa Mo Sung que existe una “paradoja que expresa un problema existente en las pastorales comprometidas con los pobres y en la teología de la liberación” (p. 11). Frente a esta contradicción el autor destaca la situación de los pobres, “quienes fueron asumidos como lugar epistemológico de la reflexión teológica”. Mo Sung (1994, p. 12) Se refiere a la emergencia de una anomalía⁸ que está ocurriendo en la teología de la liberación “si tomamos en cuenta que los autores: Franz Hinkelammert, Hugo Assmann y Julio de Santa Ana son poco citados por aquellos que no trabajan esta relación”.

Para poder analizar más a fondo los temas de la economía es importante retomar la temática de la pobreza, desigualdad y liberación, se deben fundamentar las causas de la dependencia hacia el capitalismo de los países centrales. Señala el autor que “La principal razón de la casi ausencia de la economía de la mayoría de los teólogos de la liberación reside en la difícil relación entre la teología y las ciencias sociales.” Mo Sung (1994, p. 206).

Por su parte, Segundo (1970) sitúa el problema del “desarrollo” en el análisis social adoptado sobre América Latina. El autor acepta el marco teórico de la teoría de la dependencia, lo cual le permite enfocar mejor su crítica al trabajo pastoral de la iglesia y describe la forma en que la sociedad contemporánea toma la explotación de nuestros pueblos:

No es la primera vez, ni será la última, que se hace ver, [...] cómo esos países (los desarrollados) han estructurado un imperio económico, una de cuyas condiciones es, precisamente, que los países poseedores de materias primas no sean competidores en el mercado industrial. Así como la proletarización del obrero apareció en el capitalismo clásico como un condicionante necesario para el desarrollo del capital, la “proletarización” de países periféricos latinoamericanos aparece como el factor más poderoso de la prosperidad del gran mercado de productos manufacturados [...] (Segundo, 1970, p. 42)

Los estudios de las ciencias sociales dan cuenta del fracaso del desarrollismo en América Latina y la profundización de la dependencia hacia otros países, la pobreza y la explotación, así como también la dependencia tiene raíces a la interna de nuestros países.

⁸ Este concepto proviene de la obra de Thomas Kuhn. *A estrutura das revoluções científicas*. 1982.

Parte de las contribuciones al concepto liberación provienen de la filosofía de la liberación. En este sentido, la idea de liberación propuesta por Gutiérrez atraviesa las décadas de los sesenta y setenta y conecta la iglesia católica, teoría social crítica, el marxismo, la filosofía de la liberación y las luchas populares. El concepto de liberación empieza a ser utilizado por grupos progresistas latinoamericanos, como antítesis de la opresión y dominación cuyas consecuencias son la pobreza, la desigualdad, la exclusión social y la explotación. Este concepto tiene un significado histórico muy concreto, relacionado con los procesos revolucionarios del continente.

Por otra parte, el sacerdote uruguayo Juan L. Segundo (1984, p. 149) manifiesta que a menudo se ha dado a la “teología de la liberación” una “imagen superficial acerca de la tarea teológica en América Latina”, sin tener en cuenta el contexto histórico. Por eso afirma que existen varias subtendencias en esta teología, aunque se refiere principalmente a “Las dos teologías de la liberación en Latinoamérica”. Si bien reconoce que la teología latinoamericana comenzó a brindar señales más claras a partir de la publicación del libro de Gutiérrez (1975), Segundo propone que “el verdadero inicio tuvo lugar a raíz del trabajo que numerosos teólogos latinoamericanos realizaron poco antes del Concilio Vaticano II”. El teólogo (1984, pp. 149-161) señala la existencia de dos prejuicios que se deberían superar:

El primero consiste en creer que la teología de la liberación procede desde la práctica; el segundo imagina que esta teología pretende tomar como criterio fundamental la ortopraxis, en vez de la ortodoxia. Ciertamente la praxis constituye un punto de partida: se trata de descubrir las posibles relaciones entre una conducta opresiva y deshumanizada y una instalación de la fe que pueda favorecer tal conducta. En este sentido la primera teología de la liberación ha insistido en el valor hermenéutico de la praxis. Los teólogos competentes de América Latina no reducen la teología a respuestas más o menos superficiales acerca de los problemas de la vida cotidiana.

Ortodoxia se traduce como la enseñanza correcta, mientras ortopraxis sería la práctica correcta y son extremos opuestos. Se reafirma de esta manera el valor hermenéutico de la praxis en tanto permite develar las realidades relacionadas con la injusticia, la opresión, y a partir de allí, la defensa de los derechos humanos. Reafirma que la praxis es el inicio de un proceso en la teología de la liberación y hace referencia a que a partir de la acción concreta es posible descubrir “las relaciones entre una conducta

opresiva, deshumanizada y una instalación de la fe que puede favorecer tal conducta” (pp. 149-161). De esta manera, Segundo plantea que el libro de Gutiérrez permitió visualizar el trabajo previo que se venía haciendo, pero que había dado una imagen ambigua. Por un lado, se dio a conocer el movimiento que pretendía alcanzar un objetivo de largo alcance y de gran envergadura, pero la realidad fue otra. La segunda teología de la liberación tiene que ver con una teología desde los pobres, “si los teólogos querían comprender la verdad de la fe popular les era preciso captar cómo vivían su fe los oprimidos” (Segundo, 1984, pp. 148-161). Es a nivel del desarrollo de los movimientos populares, en la década de los sesenta, que la teología de la liberación encuentra su contexto para desarrollarse en la praxis. Más allá de este análisis dilemático, las dos teologías persiguen un objetivo común y es el de la liberación del ser humano, de sus ataduras y afirma que la teología también necesita liberarse.

A manera de síntesis, se puede afirmar que la primera teología de la liberación de América Latina se veía forzada a reconstruir el conjunto de la teología, siendo fieles a la ortodoxia y a la ortopraxis. Esta teología se centraba en la universidad, como Segundo plantea “Fueron los estudiantes y su medio social, la burguesía los que acogieron los primeros elementos de esta teología que los interpelaba [...] hacia un nuevo compromiso.” En cuanto a la segunda teología de la liberación, fue descubierta a partir de los movimientos populares que se desarrollaron en las décadas de los setenta y ochenta.

Ellacuría (1984, p. 121) también realiza su aporte al lugar importante de lo económico:

El análisis marxista sostiene que solo preguntando por lo económico como estructura determinante de la historia y, en particular, de lo ideológico de la historia, se está en condiciones objetivas para hacer un análisis correcto de la historia y de los distintos productos históricos.

El teólogo enfatiza que se trata de una dimensión fundamental a la que solamente el marxismo le ha dado la importancia debida. Por lo tanto, la teología de la liberación debería prestar atención a estos aspectos y utilizar los instrumentos que el marxismo ha proporcionado para su estudio.

Los teólogos fundadores de la Teoría de la Liberación entendían que el aporte de la Teoría de la Dependencia permitía un acercamiento más accesible a la comprensión de la realidad. Algunos de estos teólogos incluyen a Gustavo Gutiérrez, Hugo Assmann,

Leonardo y Clodovis Boff de Brasil. Algunos autores adoptaron las ideas y perspectivas como un enfoque teórico desarrollado en la década de los sesenta. Partiendo desde la CEPAL, que se proponía analizar el comercio mundial desde la perspectiva de centro y periferia, esta teoría de la dependencia tenía una matriz marxista y otra weberiana. La teoría de la dependencia es un enfoque crítico que niega los beneficios del comercio internacional propuestos por la escuela clásica. En cuanto al subdesarrollo lo explica como un desarrollo dependiente, resultado de la subordinación que los países periféricos experimentan hacia las naciones desarrolladas. Aunque los teólogos se interesaron principalmente en la vertiente marxista, la Teoría de la Dependencia revelaba una visión más adecuada para entender la pobreza y la opresión en nuestros pueblos. Proponía, además, vías eficaces para superar estas problemáticas, ya que detectaba los mecanismos sociales que generan opresión y pobreza. Entre los exponentes de esta teoría se destacaron, por un lado, Gunder Frank, Fernando Enrique Cardoso y Enzo Faletto, y por otro lado, figuras más radicales como Marini, Theotonio dos Santos y Aníbal Quijano, entre muchos otros.

En Uruguay, se coincide en proponer al sacerdote jesuita Juan Luis Segundo como un estudioso destacado de la Teología de la Liberación. Posteriormente, Segundo (1975) propuso una “Liberación de la Teología”. Se postulaba la existencia de relaciones desiguales de poder, en las dimensiones políticas, económicas y culturales. A partir de este acercamiento, se fueron encontrando otras respuestas, desde los aportes teóricos de Karl Marx.

Franz Hinkelammert (1983) contribuyó al análisis crítico del desarrollo y el subdesarrollo en la región, a partir de su obra *Dialéctica del desarrollo desigual*. Plantea tesis que difieren de otros autores contemporáneos. Este autor no se adscribe directamente a la teoría de la dependencia, pero comparte preocupaciones sobre las desigualdades y la explotación en América Latina. En 1970, fundamentó la teoría del subdesarrollo capitalista en América Latina en una teoría de desequilibrios en el espacio económico. Criticó el neoliberalismo, el neocapitalismo y el modelo matemático de racionalidad económica, y presentó de manera concisa el pensamiento económico y social de Marx.

1.5. Tomar conciencia sobre la realidad

Esta afirmación nos invita a un diálogo con las obras de Paulo Freire *La educación como práctica de la libertad* (1965) y *Pedagogía del Oprimido* (1969). El pedagogo y filósofo brasileño era próximo al proceso desarrollado por las comunidades de base que

surgían en Brasil, desde el lugar de la reflexión, el diálogo, la concientización, y la formación en los grupos populares. Su pedagogía contiene una visión crítica y transformadora. La influencia de Freire, como cristiano militante, se encuentra en las conclusiones de la conferencia de Medellín, de forma específica en el capítulo dedicado a la educación, en el que plantea a la pedagogía como instrumento al servicio de la liberación de los oprimidos, opresión que encierra elementos de explotación económica y política. En ese marco reconoce no solo a los pobres sino a la clase media que también experimenta la dominación de tipo económico, cultural, política.

Segundo (1975, p. 235) retoma los aportes de Freire, quien, en un momento coyuntural en Brasil, asumía los programas de alfabetización para la concientización, lo que más adelante se verán como dos instancias con diferencias esenciales y señala:

A medida que se adquiere y acepta la condición de sujeto histórico aumenta la complejidad de la vida, se multiplica la resistencia de la sociedad y, con ella, los peligros y sanciones que provienen del sistema social y tienden a perpetuarse y cosificar a sus miembros. [...] Cuanto más “conciencia” se adquiere, más difícil se hace traducir sus exigencias crecientes en la compleja y objetivada realidad social. Es una carrera cuesta arriba.

Por lo tanto, ya separadas la alfabetización de la concientización, se plantea que la alfabetización puede ser puesta en práctica a nivel masivo, pero la concientización no. Para Freire, la concientización fue siempre inseparable de la liberación. Para comprender es fundamental un diálogo franco y exige un proceso de desmitificación total.

Segundo apud From (1975, p. 253) expresa: “La libertad exige un alto costo de energía y este costo nos hace ser solidarios con los mecanismos individuales y grupales”. La interacción entre reflexión y práctica en los sectores populares marcó el camino hacia el compromiso de liberación. Los movimientos de liberación se organizaron para enfrentar las dictaduras, luchar contra la dependencia y promover una transformación estructural en América Latina, puesto que la política desarrollista que consolidaba el capitalismo fracasó.

La concientización no puede existir fuera de la praxis, es decir, fuera de la acción y la reflexión que, de manera dialéctica, las comunidades constituidas utilizan para formar y transformar el mundo. La concepción dialógica es fundamental: toda comprensión implica una acción. Una vez identificado un desafío y comprendidas las respuestas hipotéticas, el ser humano actúa. Si la comprensión es crítica, la acción también lo será; si la comprensión es mágica, la acción será igualmente mágica.

En Uruguay, en el año 1968, Freire trabajó en un equipo interdisciplinario durante un año. Los evangélicos protestantes de ISAL encontraron en el método de Freire no solo una estrategia clásica de alfabetización en lectoescritura, sino también una herramienta de intervención para la formación política de los sectores populares y una apuesta por la producción de “literatura popular”. Desde entonces, se demostró la posibilidad de realizar adaptaciones para los grupos semi-alfabetizados. Sin embargo, este proceso de concienciación presenta mayores desafíos que los enfrentados que aparecen con grupos de analfabetos, debido a las deformaciones específicas en las estructuras de pensamiento que genera la semi alfabetización.

Más adelante, durante el período seleccionado para el estudio, llega a Uruguay el teólogo y educador José Marins, quien influyó notablemente en las CEBs objeto de análisis. Marins jugó un papel muy importante en la formación y desarrollo de las comunidades eclesiales de base, fuertemente influenciado por las ideas de Paulo Freire. Su trabajo se centró en fomentar la participación de los laicos en la vida de la iglesia y en la lucha por la justicia social.

1.6. Opción preferencial por los pobres

Los primeros documentos más reconocidos oficialmente y en los que se comienza a mencionar la opción preferencial por los pobres, son los de la constitución *Gadium et Spes*, del CV II, los documentos de Medellín y los de Puebla, en sus distintos momentos. Pero es en el año 1963 que algunos obispos, en las últimas sesiones del CV II, resaltaron la escasa mención y preocupación que se le estaba dando a los temas de la pobreza desde la iglesia. En este sentido y teniendo el contexto de América Latina, el documento de CELAM expresa (1968):

Recordemos, una vez más, las características del momento actual de nuestros pueblos en el orden social: desde el punto de vista objetivo, una situación de subdesarrollo, delatada por fenómenos masivos de marginalidad; alienación, pobreza, y condicionada en última instancia por estructuras de dependencia económica, política y cultural. [...] <1>.

Desde el punto de vista subjetivo, la toma de conciencia de esta misma situación, que provoca en amplios sectores de la población latinoamericana actitudes de protesta y aspiraciones de liberación, desarrollo y justicia social. Conferencia Episcopal

Latinoamericana (CELAM). (1968) *La Iglesia Visible y sus estructuras*. Movimiento de laicos 1.

En tanto se mencionan en el documento los aspectos objetivos, se refiere a las variables estructurales producto del sistema de dependencia de los países pobres a favor de los ricos. Por otra parte, el documento de Puebla (Consejo Episcopal Latinoamericano, 1979), sobre el apartado de la *opción preferencial por los pobres* afirma:

La apertura pastoral de las obras y la opción preferencial por los pobres es la tendencia más notable de la vida religiosa latinoamericana. De hecho, cada vez más, los religiosos se encuentran en zonas marginadas y difíciles, en misiones entre indígenas, en labor callada y humilde. Esta opción no supone exclusión de nadie, pero sí una preferencia y un acercamiento al pobre. (p. 733).

De tal manera se ha clarificado la relación con los pobres, que ya no se entiende como un “desprendimiento interior y la austeridad comunitaria”. Para cumplir con esta opción, lo que emerge es una actitud de solidaridad, respeto y compromiso, así como la aceptación y la convivencia con los pobres, y el apoyo de la comunidad que los acoge. Sin embargo, esta idea de la opción “preferencial”, ha sido objeto de debate, considerándose a veces una desviación de la opción original y más radical opción por los pobres, lo que ha dado lugar a diversas interpretaciones. Por ejemplo, Ellacuría (1990, pp. 133-134) considera que la teología de la liberación intenta “superar una visión reduccionista del pobre, de modo que no admite la identificación sin más del pobre bíblico con el proletariado”.

En este sentido, no pretende desvirtuar la dimensión económica del problema de la pobreza. Pero no admite que sólo el proletariado sea el sujeto principal de la liberación y, mucho menos, el destinatario principal de la misma. [...].

- a) Los pobres están en la escala económica por debajo de los proletarios o, al menos, algunos de ellos y en gran número, lo están;
- b) El proletariado de los países ricos adquiere respecto de los países pobres características de explotadores.

En cuanto a esta afirmación Ellacuría (1990) aborda una visión tradicional de ciertas perspectivas marxistas que colocan al proletariado como principal agente y beneficiario de la liberación. Se reconoce que dentro de la categoría de “pobres” hay una

diversidad económica, unos en una situación más precaria que los proletarios. En cuanto al proletariado de los países ricos, implica una crítica a la idea de que el proletariado global es homogéneo y sugiere que las dinámicas de explotación pueden variar según el contexto geográfico y económico.

La autora argentina Arias (2009, p. 152) hace referencia a la ruptura de la vieja concepción del pobre. En primer lugar, como un mero beneficiario pasivo, y en segundo lugar, como un sujeto protagonista capaz de transformar su propia realidad, asumiendo un rol político. De este modo existe la convicción de que los pobres no son y no pueden ser tratados como objetos de la evangelización o de la promoción económica y social. Con esa idea son los pobres quienes deben ser agentes de su propia transformación. Es así que se propone la perspectiva de una teología como reflexión crítica, lo que implica levantar su voz de protesta ante la dignidad humana pisoteada, para la construcción de una sociedad justa y fraternal.

Hinkelammert (2006, p. 496), acerca de esta categoría, manifiesta que:

Es opción de los seres humanos en cuanto se quieran liberar, por lo tanto, es liberación del pobre. Recuperación de este ser humano como sujeto con dignidad, [...], no como acto de otros que tengan el deber de liberar al pobre. Sin reconocimiento mutuo entre sujetos, en el cual la pobreza resulta ser la negación real de este reconocimiento, no hay opción por el pobre. Los sujetos humanos no pueden reconocerse mutuamente, sin que se reconozcan como seres corporales y naturales necesitados.

Por lo tanto, es importante subrayar este reconocimiento mutuo entre las personas, sujetos que tienen un lugar real, a saber, el respeto del conjunto es una condición de su propia vida. La intersubjetividad es una condición para que el ser humano llegue a ser sujeto, ya que implica un reconocimiento del otro. Esta oportunidad de liberación contiene en sí misma la posibilidad de una restitución de la idea de sujeto quien debe descubrir las situaciones de injusticia que son causa de su opresión. Uno de sus postulados define la existencia de relaciones desiguales, esta asimetría no se centra solamente en el aspecto económico, sino también en el plano político, social, étnico y cultural. Implica que las naciones pobres del sur proveen a las naciones ricas de sus recursos naturales, además de transferir valor creado por los trabajadores de nuestros países.

Assmann y Hinkelammert (1989, p. 11) aportan al respecto que: “en las teorías económicas y en los procesos económicos se verifica una extraña metamorfosis de dioses

y de una aguerriada lucha entre los dioses”. Para el análisis económico desde la iglesia de Uruguay, se ha ocupado el colectivo de sacerdotes progresistas, quienes publican un artículo de los cuadernos de *Marcha*.⁹ Incluye la siguiente cita de Carta pastoral de adviento:

2.1 El hecho más importante del cual debemos tener conciencia es el de que la cuestión social ha tomado una dimensión mundial (*Populorum Progressio No 3*) [...] Cuestión social que, a nivel de América Latina, se expresa en términos de desarrollo y subdesarrollo, y que, a nivel de los países desarrollados, se manifiesta como crisis permanente entre los grupos dirigentes y los marginados. [...]. El subdesarrollo es una realidad histórica evidenciada a partir de la revolución industrial. El capitalismo constituye “un sistema que considera el lucro como motor esencial del progreso económico, la concurrencia como ley suprema de la economía y la propiedad privada de los medios de producción como un derecho absoluto, sin límites ni obligaciones sociales correspondientes...”

Los conceptos de desarrollo y subdesarrollo pretenden ser concepciones meramente técnicas, sin embargo, esconden una ideología neocapitalista, que se presenta como un dilema en tanto que propone la existencia de pueblos desarrollados y otros pueblos subdesarrollados. Esta preocupación sobre los temas de dependencia y capitalismo, que se va generando en la década del sesenta, lleva a que muchos cristianos comiencen a preocuparse por reflexionar sobre la justicia social y a que también los trabajadores fueran descubriendo las variables que llevan a que sufran la explotación. Van, además de tomar conciencia y a iniciar una militancia política, a ingresar a militar en partidos políticos de izquierda, como por ejemplo en el Partido Demócrata Cristiano, fundado en Uruguay en 1962, (como separación de la Unión Cívica) y que luego pasa a formar parte del Frente Amplio en sus inicios. Uno de los principales actores fue el arquitecto Juan Pablo Terra.

1.7. Las comunidades eclesiales de base

Las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) surgieron en una sociedad contemporánea fragmentada causada por la globalización capitalista y urbanización. En este contexto, la vivencia comunitaria parecía no tener espacio, las CEBs buscan volver a las relaciones primarias entre las personas y fomentar la reciprocidad. Inicialmente

⁹ *Marcha* fue un semanario uruguayo fundado el 23 de junio de 1939 y se editó hasta 1974.

llamadas comunidades cristianas de base son el primer núcleo eclesial responsable de la promoción y desarrollo humano. Representan una reacción dentro de las iglesias, reafirmada en la Conferencia de Medellín, que propuso que no es la iglesia ni el mundo el "lugar de salvación", sino "los pobres".

Afirma Frei Betto (1983, p.494):

Las¹⁰ Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) nacieron a principios de los años 60 en las diócesis de Natal y Volta Redonda, como equipos laicos encargados de complementar la actividad parroquial de los pocos párrocos responsables del ministerio en numerosas capillas e iglesias. A las CEBs pioneras les correspondía ayudar en la preparación sacramental, en la distribución de ciertos sacramentos y en la catequesis. Este período inicial se caracteriza por factores subjetivos y objetivos. Entre los subjetivos, destaca la realización del Concilio Vaticano II lo que lleva a la Iglesia a replantearse en el mundo actual, cuestionando su actividad evangelizadora y redefiniendo su actividad evangelizadora. [...]

Están conformadas por personas con antecedentes en la participación popular, insertas en espacios geográficos en donde la población se encuentra desfavorecida en los aspectos de servicios en general, económicos, sociales, culturales. La integración a las CEBs es libre, abierta e igualitaria. Según Tamayo (1989, p. 38) las CEBs latinoamericanas, “juegan un importante papel crítico-profético y ejercen una funcionalidad sociopolítica de signo liberador en el continente”. A la vez intentan comprender y dar respuesta, tanto a nivel micro como a nivel macrosocial, a los acontecimientos geopolíticos que ligan con el surgimiento de la teología de la liberación, como expresión de un gran movimiento social comprometido con los pobres y la injusticia social. Tal es el caso de la instalación de gobiernos militares represivos. Por ejemplo, en el caso de Chile, “defendiendo los derechos humanos de un pueblo sometido bajo la dictadura militar. En otros como Brasil, denunciando las injusticias y abogando por una sociedad justa y solidaria” (Tamayo, 1989, p. 46).

Afirma Trigo (1999, p. 193):

El proceso de creación y consolidación de una comunidad eclesial de base es largo y

¹⁰ Traducido del portugués

laborioso, porque a la vez que se configura esa comunidad concreta tiene que crearse el horizonte de comunitariedad cristiana en el cual se inscribe y los sujetos que la componen. [...] Precisamente, el mayor aliciente de la comunidad eclesial es la novedad radical que entraña: esa necesidad de trascender, ese dolor de dar a luz una creación histórica [...] y de encontrarse con otros de una manera inédita y cada vez más profunda, con otros que no son de nuestra misma carne y sangre, pero a los que reconocemos en el mismo proceso y con los que nos encontramos en el camino.

Esta descripción que realiza Trigo (1999) acerca de la construcción de una CEB deja claro que se realiza a través de un camino complejo, pero a la vez motivador ya que se construye a partir de la vida cotidiana, a través del encuentro con otros en un mismo nivel de horizontalidad. Exige, a su vez, un marco adecuado para el cambio y el poder generar transformaciones que sean perdurables en el tiempo.

Las comunidades eclesiales de base en el Uruguay surgen en este contexto, en Salto, Cerro Largo, Montevideo, Canelones, Maldonado, Rocha, Tacuarembó y Rivera. Las CEBs objeto de este estudio han producido, en su recorrido, testimonios escritos como cartas, libros, y poesía a nivel de sus vivencias y sus reflexiones, así como entrevistas que han quedado plasmadas en semanarios nacionales y locales. Existe una publicación que es producto del Segundo encuentro nacional de comunidades eclesiales de base, “*Un surco vivo de esperanza*” (1991). El libro contiene datos tales como el número de CEB que ya existían en el país, de dónde provenían, cómo se formaron, las particularidades de su accionar desde 1971 hasta fines del siglo XX. Se trata de la crónica del encuentro que incluye también relatos de vivencias y aprendizajes en comunidad, artículos de teólogos afines con la teología de la liberación como los presbíteros y obispos: Spadaccino, autor de *Comunidades de base: Uruguay, (1982 - 1988)*, y el obispo Mendiharat, quien participó junto con Parteli como obispo conciliar y firmante del Pacto de las catacumbas¹¹. El análisis crítico permitirá conocer, desde las subjetividades y recuerdos narrados, lo vivido como comunidades durante el período de predictadura y dictadura. También se puede sumar que en el encuentro nacional anteriormente mencionado se hicieron presentes delegados invitados de las CEBs de Brasil, Argentina, Bolivia y Chile.

¹¹ Documento redactado y firmado el 16 de noviembre de 1965 por cuarenta obispos latinoamericanos.

1.8. La oposición desde el Vaticano y el gobierno de los EE. UU.

Dentro de la iglesia católica, desde el Vaticano, y desde muchas de las jerarquías eclesiásticas de todo el continente existían sectores conservadores. El entonces cardenal alemán, Joseph Ratzinger, Prefecto de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe y quien luego fue conocido como el Papa Benedicto XVI, envió la Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación (Ratzinger, 1984) con serias críticas a los postulados de este nuevo movimiento, las que fueron analizadas y respondidas por varios teólogos quienes señalaron su desacuerdo y las contradicciones del documento. En líneas generales, en estas instrucciones se propone como objeto “prevenir desviaciones contrarias al contenido de fe y a la aplicación práctica del Evangelio según Jesucristo” y señala que el enfoque marxista lleva a vaciar a la “teología de la liberación”, apuntando a contenidos divergentes y contradictorios.

Una de las intencionalidades del cardenal Ratzinger (1984, p. 138) era la de poner en cuestión a los teólogos que apelaron a las ciencias sociales y en especial a diversas corrientes del pensamiento marxista, proponiendo que implica una "sustitución de la fe y del Evangelio".

El Cardenal Ratzinger (1984) señala que:

La doctrina social de la Iglesia es rechazada con desdén. Se dice que procede de la ilusión de un posible compromiso, propio de las clases medias, que no tienen destino histórico. [...] La nueva hermenéutica inscrita [...] da mayor importancia al acontecimiento del *Éxodo* que es liberación de la esclavitud política [...] Igualmente se sitúa en la perspectiva de un mesianismo temporal, el cual es una de las expresiones más radicales de la secularización del Reino de Dios y de su absorción en la inmanencia humana.

Löwy (1999a, p. 48), por su parte, plantea que “El Vaticano y el cuerpo regidor de la jerarquía eclesiástica de América Latina [...] dirigido, desde principios de los años sesenta, por el ala conservadora de la iglesia, se oponen vigorosamente al cristianismo liberacionista”. En este marco, el gobierno de Estados Unidos desencadena una lucha contra la teología de la liberación, siendo Nixon, como presidente, y el secretario de Estado Rockefeller, (1969 - 1974), quienes critican enérgicamente a la teología de la liberación. Por otra parte, el documento de Santa Fé I (Bouchev et al., 1981, p. 4), creado por un grupo de estrategas estadounidenses, plantea en su propuesta 3:

La política exterior de Estados Unidos debe empezar a contrarrestar (no a reaccionar en

contra) la teología de la liberación, tal como es utilizada en América Latina por el clero a ella vinculado. El papel de la iglesia en América Latina es vital para el concepto de *libertad política*. Desafortunadamente, las fuerzas marxistas-leninistas han utilizado a la iglesia como un arma política en contra de la propiedad privada y del capitalismo productivo, infiltrando la comunidad religiosa con ideas que son menos cristianas que comunistas.

Consideraban que la iglesia católica ya no era un aliado confiable y sólido para los Estados Unidos en el continente y que representaba un posible peligro de revolución. Por lo tanto, aconsejaban neutralizar su influencia con la de otras iglesias o sectas protestantes más alineadas con los intereses estadounidenses.

De manera similar, siguiendo a estos autores, surgió un movimiento religioso fundamentalista protestante, alineado con los intereses de la derecha religiosa estadounidense, influenciada por la iglesia electrónica. Este fenómeno, característico de la realidad norteamericana, apoya posiciones neoliberales y neoconservadoras.

Barrales e Iglesias (2021, p. 54) señalan:

En este proceso, con la llegada de misioneros evangélicos más politizados que los conservadores previos [...] comienza a sentar sus bases la derecha evangélica latinoamericana [...]. En este contexto sus confrontaciones con la teología de la liberación produjeron una nueva especie de guerra santa dentro del cristianismo.

En Uruguay, los conflictos con Monseñor Corso, quien era el Obispo auxiliar de Montevideo desde 1966, quien iba en contra de la reforma conciliar como herejía, fueron frecuentes desde su nombramiento en 1964 como Administrador Apostólico Sede Plena de Montevideo. Con una postura anticomunista, se oponía a cambios drásticos en la iglesia. En 1966, fue trasladado a la diócesis de Maldonado y Monseñor Carlos Parteli, Obispo conciliar, arzobispo de Montevideo desde 1976 a 1985, año en que presentó su renuncia.

Expresa el sociólogo Da Costa:

"el obispo con mayor preocupación por la cuestión social" fue nombrado en su lugar (Da Costa, 2007, p. 137).

De esta manera se enfrenta un conflicto interno en la iglesia a partir de algunos obispos, sacerdotes y laicos. Por un lado, Monseñor Corso, ultraconservador y Parteli,

quien aprovecha la oportunidad que se abre para Montevideo de comenzar a vivenciar el CV II.

Al tomar Parteli la nueva responsabilidad, expresa Dabezies que (2009, p. 121) “podrá apoyarse en estos sacerdotes y laicos para retomar un camino, que, si bien estaba trabado en Montevideo, ya se estaba recorriendo en las otras diócesis”.

Capítulo 2. La historia reciente en Uruguay y las CEBs en formación

Para comenzar este capítulo, es necesario aclarar el concepto de “cívico-militar”. Esta denominación fue acuñada por los propios militares en el poder, quienes se referían al régimen dictatorial como “proceso cívico-militar”, queriendo destacar así características aparentemente positivas. Sin embargo, este término está actualmente en proceso de revisión. Historiadores uruguayos, como Broquetas y Duffau (2020) y Caetano (2023) están revisando el término y se refieren a la dictadura como “civil-militar”, ya que se destaca la alianza entre sectores civiles y militares, bajo un liderazgo militar. Estos civiles provienen del herrero-ruralismo, de una red de intelectuales ultraliberales, redes cristianas activadas luego del CV II y redes paramilitares¹² (Broquetas, 2013; Caetano, 2023). Aunque es necesario realizar esta clarificación, la cual se comparte, este documento utilizará la expresión “dictadura cívico-militar” ya que es como está mencionada en la mayoría de los textos consultados en la investigación.

2.1. Predictadura y dictadura cívico-militar

En las últimas tres décadas, se ha producido una abundante cantidad de obras bibliográficas e historiográficas sobre la historia reciente en Uruguay. Este documento da prioridad a los textos publicados desde la década de 1990 hasta el año 2011. Esta selección establece un marco para el trabajo de investigación, y se reconoce que muchos otros investigadores siguen profundizando en temas específicos del proceso predictatorial, dictatorial y del período democrático.

En cuanto a los historiadores uruguayos que investigaron y escribieron, se recuperan, entre otros, los aportes de Mariana Iglesias (2011), quien profundiza en la implementación de las medidas de excepción desde la época previa a la dictadura; de Vania Markarián (2010), que analiza la situación a nivel del contexto internacional a partir de estudios centrados en la coordinación represiva regional entre 1973 y 1984, conocida como Operación Cóndor. Este análisis indaga en el bloque regional. Este plan fue llevado adelante por las dictaduras sudamericanas en los años setenta y ochenta con el apoyo de Estados Unidos. Con respecto a Gerardo Caetano, es uno de los historiadores, junto con

¹² Expuesto en el marco del Coloquio por los 50 años de la dictadura civil-militar, en el año 2023.

José Rilla, quienes iniciaron un primer trabajo referido al proceso previo al golpe de estado y una primera versión de: *Breve historia de la dictadura*, (Caetano y Rilla, 1998). Como un documento central se toma al equipo que coordina el Prof. Álvaro Rico (2009) con su *Investigación histórica sobre la dictadura y el terrorismo de estado, y Cómo nos domina la clase gobernante*. Con respecto al trabajo de investigación mencionado en primer lugar se incorporan también algunos capítulos de historiadores como Carlos Demasi, Aldo Marchesi y Jaime Yaffé, quienes han investigado y focalizado en la cultura, en la política y en la economía, referida a la historia del siglo pasado en Uruguay en el contexto latinoamericano. Con la intención de desarrollar este capítulo de forma clara, se opta en el presente documento, por presentar en etapas los años de predictadura y dictadura en Uruguay. No se trata de las únicas etapas presentes en la historiografía, pero, tal como se mencionó anteriormente, se respeta el texto en el año en el que fue escrito. Historiadores, sociólogos y politólogos, en su mayoría, han estudiado y propuesto estas etapas en forma consistente.

En esta tesis se intenta dar cuenta de la existencia de un período de catorce años, dos años previos de predictadura¹³ y doce años de dictadura. Para ello, y de acuerdo al objetivo de la investigación, se toman algunos ciclos establecidos en primer lugar, por el politólogo Luis E. González (1985), que luego fueron retomados por Caetano y Rilla (1998), en su obra, quienes acuerdan en las tres etapas diseñadas referidas a la predictadura y dictadura cívico-militar uruguaya. Se debe señalar que esta clasificación tiene sus matices y sus desacuerdos, sin embargo, tomando el período del régimen dictatorial existe un consenso en cuanto a las características anticonstitucionales, dictatoriales, de represión y supresión de las garantías individuales. Estos tramos son trabajados de forma más exhaustiva, en el desarrollo de los siguientes capítulos y con la finalidad de poner en contexto el recorrido de las cinco CEBs estudiadas en cuanto a sus orígenes y accionar en estos diferentes ciclos.

2.2. Medidas prontas de seguridad (MPS)

Durante el transcurso del siglo XX, tanto los gobiernos democráticos como los dictatoriales de América Latina implementaron medidas excepcionales, con las particularidades de cada contexto social, político e histórico. La dictadura fue precedida por un proceso complejo, caracterizado por una gran crisis económica y social y un

¹³ Si bien la predictadura para muchos historiadores comienza en 1968, este documento inicia a partir de 1970, para coincidir con la primera formación de las CEBs.

legalismo abusivo, concepto referido al exceso en el ejercicio de un derecho fundamental tendiente a la destrucción o limitación de otros derechos o libertades.

Según Iglesias (2011), el recurso de la excepcionalidad (MPS), previsto en la Constitución de la República, fue utilizado con asiduidad por el Poder Ejecutivo entre 1946 y 1963.

En el derecho uruguayo la figura de estado de excepción más utilizada históricamente ha sido la llamada medidas prontas de seguridad [...] son una prerrogativa constitucional que el PE tiene desde la entrada en vigencia de la primera constitución que el país tuvo (1830). (Iglesias, 2011, p. 147)

De igual modo la autora describe el contexto en el que se crearon:

Al respecto, es de resaltar que el abordaje de las coyunturas en que se sancionaron medidas prontas de seguridad (MPS) en la historiografía muestra un común denominador: su integración en relatos históricos se da principalmente a través de los tópicos vinculados con el mundo del trabajo. (Iglesias, 2011, p. 147)

El recurso a las MPS comenzó a ser analizado críticamente por la historia y ciencia política en el período posdictatorial. Su principal preocupación radicó en encontrar respuestas que permitieran explicar la experiencia autoritaria vivida por el país durante ese período. En general, se interpretó un período entre 1968 que interpretaron los años anteriores al quiebre institucional de 1973 como un componente del proceso que condujo al inicio del período dictatorial.

Esta afirmación pone de relieve que, durante el período predictatorial, las movilizaciones se centraban en una amplia gama de reivindicaciones, articuladas principalmente entre la clase obrera, los empresarios y el Estado. También participaron activamente estudiantes, sindicatos rurales, cooperativistas, sectores militares y grupos guerrilleros, entre otros actores sociales. De todas maneras, no se trataba de ejercer el autoritarismo solo en ocasiones del mundo laboral, sino que forma parte de un nivel mucho más amplio, entre ellos, aspectos referidos a la democracia uruguaya. Estas medidas de excepción funcionaron como manera de reafirmación de la autoridad por sobre cualquier colectivo social que manifestara alguna oposición a los gobiernos. La violencia aumentó progresivamente mientras las garantías individuales se desvanecían. Esto derivó en un autoritarismo cada vez mayor, utilizado para preservar o reprimir el orden público. Esta situación provocó una profunda inquietud entre los miembros de nuestra sociedad.

Rico (2005, p. 11) propone que esta etapa previa implica un “camino democrático a la dictadura”. Relaciona democracia-autoritarismo como un polo contradictorio, con sus complejidades y particularidades. En este proceso, que va desde 1968 a 1973, la democracia se va deteriorando y entrando en un proceso de degradación, en el que deja de verse a la democracia a través de una moralización, como lo bueno, y autoritarismo como lo malo, “se va instaurando en el marco de un proceso de degradación <interna> del propio sistema democrático, uno de los más estables de América Latina” (p. 186). Más adelante en su análisis, Rico (2009, p. 189) señala “...la finalidad del gobierno es superar rápidamente el caso que enfrenta (“combatir la subversión”, “asegurar el orden”, “expulsar al extranjero”) ...”

2.3. El golpe de estado y los períodos de la dictadura uruguaya

La etapa de la predictadura, según los historiadores, abarca de 1968 a 1973. Sin embargo, la investigación de esta etapa se centra en los años 1971 y 1973, ya que es el período en el que se da el surgimiento oficial de las CEB en Uruguay, especialmente las vinculadas a la parroquia Santa Gema. Como ya fue explicitado, se fueron suprimiendo las garantías individuales, con medidas amparadas en la noción de guerra interna. Por su lado, los movimientos populares fueron resistiendo, según Rico (2005) comienzan a verse como “el enemigo interno”, que en este caso se encarnaba en el Frente Amplio y en la posibilidad de llegar al gobierno, más allá de la existencia de otros movimientos sociales y sindicales. El procedimiento por lo tanto se convierte en un instrumento de carácter represivo hacia los obreros, desocupados, estudiantes, jóvenes, artistas, en el gobierno de Pacheco Areco y de Bordaberry.

Paulatinamente, el autoritarismo se va extendiendo a toda la sociedad, limitando cada vez más las libertades individuales. Para imponer su control, los gobiernos contaban con grupos paramilitares como los comandos caza tupamaros y caza comunistas, el escuadrón de la muerte, la Juventud Uruguaya de Pie (JUP). Estos grupos permitieron la coordinación represiva del Cono Sur, lo que llevó a la instalación de la dictadura tras el golpe de estado, con el dictador Bordaberry en el poder desde 1973 hasta 1976.

De acuerdo con Caetano y Rilla (1998), la dictadura comenzó de manera oficial el 27 de junio de 1973, se disolvieron las cámaras, y duró doce años hasta 1985, momento de la reapertura democrática, que marcó un antes y un después en la historia uruguaya. Al disolverse el Parlamento se creó el Consejo de Estado, pasando a desempeñar las funciones de la Asamblea General, controlando al Poder Ejecutivo, imponiéndose la

“Doctrina de la Seguridad Nacional” (p. 9).

El período entre 1973 a 1976 es conocido como “etapa comisarial”. En la medida en que, si bien no había ningún proyecto político claro, se impulsaba un modelo económico-político de derecha y liberal. Bordaberry, incluso, pretendía eliminar los partidos políticos uruguayos. Los gobernantes de facto querían mantener el orden público, más allá de la represión de los MLN-Tupamaros¹⁴, y otras organizaciones de izquierda, así como la libertad de prensa y la persecución de líderes políticos.

Aunque no existía un proyecto político, los gobernantes de facto buscaban mantener el orden público, al reprimir al MLN-Tupamaros y a otras organizaciones de izquierda, como el restringir la libertad de prensa y perseguir a líderes políticos.

En ese momento “miles de trabajadores se encontraban ocupando sus lugares de trabajo, en el inicio de la huelga general de 1973, de claro carácter antidictatorial, que constituyó el eje de la resistencia antigolpista” (Caetano y Rilla, 1998, p. 13).

Una etapa intermedia, entre 1976 y 1980, se la define como “ensayo fundacional” según las Fuerzas Armadas, comienza esta fase con la destitución del dictador Bordaberry, y se suspenden las elecciones previstas para noviembre de ese año. Señalan Caetano y Rilla (1998, p. 14) “se busca echar las bases de un nuevo orden político” y es en este período en donde se incrementó la función represivo-comisarial, y se concentraron los mayores crímenes de terrorismo de Estado.

Una tercera etapa es la que terminaría en la conocida “transición democrática”, concluyendo con las autoridades legítimas electas en 1985, aún con múltiples proscipciones.

En torno a cómo se dieron las limitaciones a la libertad de expresión, se puede fijar un lapso que va desde 1965 a 1984, en el cual muchos medios de comunicación, tales como la prensa escrita, emisoras de radio y de televisión fueron sancionadas con diferentes medidas de desaprobación, y luego directamente censurados.

Por otra parte, los uruguayos en general tenían prohibido por el régimen cívico-militar, pronunciar determinadas palabras, por ejemplo, el nombre de algunos políticos, sindicalistas, artistas; en sustitución de guerrillero o tupamaro debía ser suplantado por la palabra malviviente, reo, delincuente, subversivo, sedicioso. Las murgas¹⁵ en carnaval no podían cantar sobre reforma agraria, soberanía, hambre, clandestinidad, paloma, verde,

¹⁴ Movimiento de liberación nacional – Tupamaros surge en 1966.

¹⁵ Género musical teatral surgido en carnaval tiene sus raíces a fines del siglo XIX. De acuerdo con su reglamentación se dio en 1910.

pueblo. En este sentido, los presos crearon, con mucha inventiva, determinados códigos para comunicarse con sus compañeros, con sus familiares, así como también el resto de la ciudadanía como medio de expresarse en la vida cotidiana sin tener que ser censurado. Es particularmente ilustrativo de este período lo expresado por el escritor uruguayo Galeano (1990, p. 278) en su obra *Memorias del fuego (III)*: “Los presos políticos uruguayos no pueden hablar sin permiso, silbar, cantar, caminar rápido ni saludar a otro preso. Tampoco pueden recibir dibujos de mujeres embarazadas, parejas, mariposas, estrellas ni pájaros”. Es así como todas esas palabras que estaban prohibidas tomaban otra forma y se convertían en símbolos, como se mostrará más adelante, en el análisis de algunas entrevistas de las CEBs.

Dentro del marco histórico, es fundamental hablar del proceso de laicidad en Uruguay, que establece la separación entre la sociedad civil y la religión, basado en un respeto mutuo entre la Iglesia y el Estado. Se dice que el proceso de laicidad en Uruguay comenzó en 1859 con la llegada de monseñor Jacinto Vera¹⁶ y culminó con la entrada en vigencia de la segunda constitución de 1919, que formalizó la separación de la Iglesia y el Estado (Caetano y Geymonat, 1997). De esta manera, se implantó un laicismo incondicional y firme en Uruguay, influenciando la sociedad al restringir la religión al ámbito privado. Guigou (2009) plantea que la iglesia católica, religión del Estado desde la independencia (1830) hasta su separación en 1919, se manifiesta como un lugar de luchas entre diferentes corrientes católicas, especialmente con el Estado y otros agentes religiosos.

Desde la sociología, Da Costa (2007) afirma que fue un proceso de asunción de roles en el que el Estado se hizo cargo de funciones que previamente desempeñaba la iglesia católica, como el control de cementerios y hospitales. En este sentido el autor señala:

La década del 60 replantea el lugar social de la Iglesia Católica a partir de la conjugación de un conjunto de factores, por un lado, el agotamiento de un modelo de país con su crisis propia, por otro el Concilio Vaticano II con una clara reformulación del rol y la presencia de la Iglesia en lo social, así como la Conferencia de Medellín [...]; y como tercer factor

¹⁶ Considerado el padre de la iglesia católica en Uruguay, como primer obispo, fundador del clero, organizador del laicado.

debemos agregar los aires propios de esa década provenientes allende fronteras. (Da Costa, 2007, p. 136)

En el contexto de los períodos de predictadura y dictadura, numerosos laicos, sacerdotes y pastores uruguayos fueron objeto de persecución. Durante ciertas etapas históricas, especialmente en escenarios de dictaduras militares en América Latina, las iglesias jugaron un papel crucial. La violencia política que fracturaba a nuestra sociedad implicó un punto de inflexión en la historia de la iglesia uruguaya. Por primera vez, la iglesia rompió su silencio y denunció el deterioro de las condiciones de vida de la población. Monseñor Carlos Parteli asumió la responsabilidad de realizar este cambio radical durante su obispado. Transformó el discurso y la praxis pastoral, orientando hacia el servicio de la gente y de quienes más sufrían. La opción por los pobres, en consonancia con los documentos y conclusiones del CV II, expuso al obispo al rechazo de los sectores más reaccionarios de la sociedad uruguaya y al hostigamiento por parte de la dictadura.

Dentro del ámbito religioso uruguayo, varios sacerdotes, obispos y pastores, incluyendo al arzobispo Carlos Parteli, fueron perseguidos y presos por la dictadura. En el caso de pastores metodistas, se dieron casos como el del pastor Emilio Castro, Julio de Santa Ana, Heber Cardozo y Hiber Conteris. Señala Olivera Ribeiro (2024, p. 21) “Varias de estas personas, luego de ser liberadas, debieron salir del país en calidad de exiliados o refugiados.” Tal es el caso de Julio de Santa Ana, quien sufrió encarcelamiento, torturas, así como el pastor Emilio Castro, exiliado luego. Mientras la crisis en Uruguay se iba agudizando, en el año 1971 se produce el secuestro por parte de la policía de la dictadura paraguaya, del párroco uruguayo Uberfil Monzón, en Asunción, Paraguay. Esta grave situación fue enfrentada por el arzobispo Monseñor Carlos Parteli, exigiendo la inmediata liberación del presbítero. Ciento cincuenta integrantes de las CEBs lanzaron una proclama en la que expresaron la angustia que vivía el pueblo uruguayo. Desde las autoridades policiales y militares uruguayas se inculpó al sacerdote como integrante o cercano al MLN. Luego de la tortura que sufrió, tuvo que firmar una declaración en la que “se confesaba enviado por los tupamaros” obligado por las circunstancias. A su vez, una práctica usual fue la de enviar oficiales vestidos de particular a los que llamaban “funcionarios” a realizar una vigilancia y observación de las misas, para escuchar y registrar lo que se decía en las homilias, si era dedicada a alguien o a algún grupo en particular, como por ejemplo para los presos políticos.

Rico (2009), a través de su trabajo de investigación de la dictadura uruguaya, documenta anotaciones de lo que estos militares escriben acerca de lo que escuchan e interpretan de las homilias. Parroquias como las de Tierra Santa, San Juan Bautista, Los Vascos, Santa Gema, durante la fase fundacional, las indagaciones se enfocaron en documentar la presencia, las rutinas y los horarios de los participantes.

A partir de la investigación con las comunidades, los integrantes relatan acontecimientos vividos durante los dos últimos períodos de la dictadura (1976-1985). En el caso de la parroquia Santa Gema, se supo posteriormente que algunos vecinos eran en realidad militares encubiertos integrados al barrio y particularmente a la vida parroquial. Estos individuos solían realizar tareas que no requerían participación grupal, como cortar el césped, realizar trabajos de albañilería o ejercer funciones de portería. Para los miembros de la parroquia, eran personas dignas de cierta confianza, ya que habitualmente, vivían cerca de los domicilios de los integrantes de las CEBs. En ese entonces entonces, los fieles ignoraban su verdadera identidad, percibiéndolos como buenos vecinos que colaboraban desinteresadamente en el mantenimiento del local parroquial.

Otro caso fue el del sacerdote Luis Pérez Aguirre “Perico”, sacerdote jesuita uruguayo promotor y defensor de los derechos humanos. integrante de SERPAJ, fue uno de los sacerdotes más perseguidos por la dictadura. Perico asumió un compromiso a favor de los derechos humanos y la democracia, a través de las denuncias de violaciones, acompañando a familiares de personas detenidas o que estaban desaparecidas. Tuvo una participación en la gran movilización para volver a la democracia y enjuiciar a los culpables del terrorismo de Estado.

La represión militar y el disciplinamiento eclesiástico se reforzaron mutuamente y se acentuó la tendencia a vincular a católicos progresistas con el marxismo y con la “subversión”. Expresa Da Costa:

En cuanto a los obispos, algunos, desde una posición anticomunista, tuvieron diálogo y cercanía con autoridades de la dictadura, otros mantuvieron una actitud de distancia, alentando la defensa de los derechos humanos y abriendo las parroquias a la participación social [...]. (Da Costa, 2003, p. 8).

Da Costa (2003) también menciona la complejidad existente dentro del catolicismo, y señala que hay diversas características y formas de comprender la fe católica. Acerca de estos aspectos, el autor afirma:

Encontramos así énfasis tan diversos como las comunidades eclesiales de base, los

movimientos y experiencias vinculados a la teología de la liberación, los llamados movimientos eclesiales promovidos por la estructura romana o el Opus Dei, para referirnos sólo a algunas de las vastas expresiones que hacen necesario referirse al catolicismo en plural. (Da Costa, 2003, p. 3)

Además de estos movimientos se debe mencionar la existencia de Tradición, Familia y Propiedad (TFP), de pensamiento ultraconservador, quienes se oponían a cualquier forma de acercamiento de teólogos de la liberación uruguayos y sacerdotes que se fueron consustanciado con las causas populares. Por otra parte, la Conferencia Episcopal Uruguay (CEU) no se pronunció de inmediato con respecto al golpe de estado, lo que fue inmediatamente cuestionado por Segundo (1973, p. 9). En ese entonces, meses previos al golpe, se le pidió a monseñor Parteli que compartiera alguna reflexión al respecto, lo que se tradujo en un documento “Elementos para la reflexión de la comunidad cristiana”¹⁷

Sobre el obispo de Salto, señala Dabezies (2009):

Desde noviembre de 1972, Mendiáharat¹⁸ había comenzado a ser citado por la Justicia Militar, para interrogarlo sobre presuntas vinculaciones con la guerrilla tupamara, [...]. A fines del mismo mes [...] el abogado de confianza de la CEU, le comunica que se había iniciado un expediente contra él [...] y que por tanto era conveniente que saliera del país por un mes o dos. Luego de informar a la Nunciatura y a la presidencia de la CEU (Baccino y Parteli), Mendiáharat parte para Roma el 3 de enero de 1973. La medida precautoria, tomada en base a amenazas veladas y siempre comunicadas oralmente, se reveló en los hechos una trampa. (Dabezies, 2009, p. 293).

Durante su viaje de regreso en marzo, el obispo de Salto fue informado en Brasil que las acusaciones en su contra continuaban y que no era segura su entrada a Uruguay. Ante a esta situación, Mendiáharat decidió proseguir su viaje hacia Buenos Aires, Argentina, en donde estuvo exiliado durante doce años.

¹⁷ Es publicado por el semanario *Marcha* en la sección de carta a los lectores, en su edición N° 52 Agosto de 1971. Ver en Anexo.

¹⁸ Obispo católico en Uruguay, de origen francés, exiliado en 1973, retorna en 1984 a la diócesis de Salto, Uruguay.

2.4. El accionar de las CEBs en el proceso de resistencia a la dictadura

La denominada etapa de transición democrática, desde noviembre de 1980 a 1985, fue la última fase de la dictadura. Al inicio de este lapso se intentó desde el régimen dictatorial, el apoyo de la ciudadanía para legitimar el régimen y plebiscitar su constitución. Sin embargo, superó en votos la opción del “No”, lo que significó una derrota del régimen militar, quien aceptó los resultados. Esto abrió el proceso de transición a la democracia, entre noviembre de 1980 y 1985, lo que significó el renacimiento del diálogo y la cierta presencia de resistencias en la escena pública. En la historia reciente uruguaya, durante la etapa de transición a la democracia, se desarrollaron varios eventos destacables.

Entre estos eventos, destaca el acto del 27 de noviembre de 1983, organizado por los cuatro partidos políticos existentes, bajo la consigna: “Por un Uruguay democrático sin exclusiones”. Este acto es recordado por el pueblo uruguayo como un “Río de libertad”, gracias a una fotografía tomada por el fotógrafo Américo José Plá, desde lo alto de un edificio. En la imagen se puede ver a las personas presentes en el acto rodeadas de muchos árboles. Esta fotografía fue la contratapa de la edición del 28 de noviembre de 1983 del semanario *Aquí*. Luego de esa instancia se produjo la amnistía y la liberación de presos políticos y el regreso de exiliados, entre ellos, muchos artistas estaban proscritos en Uruguay. Este período finaliza formalmente con la asunción de autoridades legítimamente electas por el pueblo. En todas estas fases las CEBs fueron protagonistas activas, por lo que se relatan e interpretan los períodos atravesados por las comunidades, sobre su militancia y la solidaridad, el repliegue y el enfrentamiento a la jerarquía de la iglesia católica, la represión, la persecución, aspectos que se plasman en las entrevistas y los documentos elaborados por sus integrantes.

Hubo también importantes manifestaciones artísticas, como el fenómeno del canto popular y el carnaval. Los cantantes apelaban a acciones simbólicas como forma de transmitir lo que de otra manera no podían decir. Estos eran, en su mayoría, artistas nuevos que intentaban llenar el vacío dejado por el exilio de los grandes cantautores nacionales Los Olimareños, Alfredo Zitarrosa y José Carbajal, entre otros.

Capítulo 3. Las Comunidades Eclesiales de Base de Flor de Maroñas en el contexto barrial, social y político del período autoritario

En la época analizada gran parte de la población obtenía empleo dentro de su propio entorno barrial, especialmente en fábricas textiles y diversas empresas de la zona. Luego, y como ya fuera mencionado, en la etapa de la predictadura, se fueron cerrando las fábricas y la gente quedó sin trabajo después de muchos años de labores. Las personas desocupadas se vieron obligadas a buscar oportunidades lejos de su entorno habitual y de los oficios que habían aprendido y dominado. En su búsqueda, exploraron nuevas fuentes laborales tanto en el ámbito formal como en el informal. El barrio Flor de Maroñas, en su historia reciente, se analiza de forma diacrónica para comprender cómo ha enfrentado los múltiples desafíos a lo largo de sus setenta años desde su fundación. Este recorrido permite conocer a las personas que se asentaron allí las expectativas que tenían y las actividades de sus habitantes, sus necesidades, las obras que se lograron concretar y aquellas que quedaron pendientes. La pertenencia socio-territorial designa el estatus de pertenencia del barrio. En particular se habla de un barrio que frente a las necesidades y adversidades apeló a la solidaridad y al trabajo conjunto, movilizado por diversos temas de interés propios, entre ellos la fundación en la plaza central del teatro de verano en el año 1950, lugar en donde se festejaba el carnaval y durante el año era un espacio para otros festejos y recreación como, por ejemplo, de las escuelas cercanas.

Flor de Maroñas tiene entre sus orígenes la instalación de varias fábricas en la zona, en las décadas del cuarenta y cincuenta del siglo pasado. Muchas de ellas eran fábricas textiles, como la industria lanera del Uruguay (ILDU), Sociedad anónima de industrias laneras (SADIL), SUITEX (exportadora de lanas), Campomar (frazadas) y empresas metalúrgicas, se concentraban en Maroñas, así como Bella Italia y Punta de Rieles, barrios vecinos. En una época llegaron a concentrarse unas trece fábricas textiles. Para los habitantes del barrio era su medio de subsistencia, trabajaban ocho horas, en dos turnos y gozaban de cierto nivel de vida que cubría sus necesidades básicas. Durante las décadas de los setenta y ochenta, ante la crisis y el deterioro de la economía, numerosos edificios fueron abandonados, quedaron en ruinas y fueron utilizados como depósitos por grandes empresas. La plaza Ibirapitá, más conocida y denominada por los vecinos como Teatro y Plaza Flor de Maroñas fue y es un lugar central del barrio, que reúne a todos los vecinos. Las escuelas públicas N° 196 y N° 173 se encuentran frente a la plaza, así como supermercados y otros comercios. En el período señalado, es la sede de la Comisión

Vecinal, y en una parte del predio se encuentra la cancha de *baby* fútbol “Flor de Maroñas”.

3.1. Marco de la investigación

Es esencial examinar los eventos del pasado por medio de la historia y el testimonio de los protagonistas en ese contexto. Este estudio requiere de un diseño metodológico que incluya técnicas de entrevistas, análisis del relato y documental, así como una construcción socio-territorial.

Como se menciona en anteriores capítulos a Giménez (1999, p. 33) “En efecto, sabemos que ya no existen “territorios vírgenes” o plenamente “naturales”, sino sólo territorios literalmente “tatuados” por las huellas de la historia, de la cultura y del trabajo humano.” Estos espacios inscriptos a través de huellas sirven como marco de prácticas culturales como lo son los nacimientos, fiestas del ciclo anual, matrimonios, muerte. Y además se apropian como símbolo de pertenencia socio-territorial.

Se cuenta con la historia escrita por los integrantes de las comunidades eclesiales de base (CEBs) del barrio Flor de Maroñas, así como entrevistas y la reconstrucción oral. Durante la década de los setenta, el barrio enfrentaba situaciones de pobreza, que afectaba a todos, pero más aún a los que tenían las necesidades básicas insatisfechas.

Las CEBs estudiadas están conformadas, en primer lugar, por personas que comparten un territorio común, con un fuerte sentido de pertenencia al lugar. Lo demostraban a partir de la lectura de la realidad que hacían. Estas personas del barrio integradas a la parroquia Santa Gema, dejaron atrás otros proyectos y se agruparon para formar las comunidades eclesiales de base. Se suman a ellos, otras personas provenientes de diversas realidades económicas y sociales, con mayores recursos, como sacerdotes, religiosas y algunos otros participantes cofundadores de las CEBs. Algunos miembros fundadores de las CEBs, provenían de experiencias de participación en otras parroquias en otros barrios más céntricos, con formación y participación en la Acción Católica y con cierto conocimiento de CEBs. También provienen de experiencias en otros países, tales como provincias de la República Argentina, especialmente de la provincia de Buenos Aires. Este intercambio de saberes, experiencias y conocimientos enriqueció las prácticas y permitió nuevos enfoques en la lectura de la realidad de Flor de Maroñas.

3.1.1 Análisis de las entrevistas y documentación

El cronograma de reuniones y entrevistas se dio de la siguiente manera:

1. 30/11/21. Primera entrevista con Carlos, el cura párroco, quien, siendo seminarista, llegó a Uruguay de Argentina, en 1971, y estuvo presente en la época de la fundación de la comunidad Juan XXIII. También se encontraba presente la trabajadora social Stella, integrante de la CEB Lucas.
2. 2/12/21. Entrevista con Myrian, coordinadora latinoamericana de las Cebes, integrante de la CEB Betania. Parroquia Santa Gema.
3. 7/12/21. Entrevista grupal con dos integrantes de la CEB Esperanza. Roque y Elvira, en el domicilio de la familia y sede de reunión de la CEB.
4. 14/12/21. Entrevista en dos etapas; una primera parte al cura párroco Federico, quien estuvo en la época que investigó el proyecto y que tuvo un rol fundamental en el nacimiento y conformación de las CEBs en Santa Gema. Con 87 años, vive en la parroquia, continúa en la CEB Juan XXIII y trabaja en equipo con el actual sacerdote. En la segunda parte se realizó una entrevista grupal con tres integrantes de la CEB Juan XXIII, Federico, Esther y Alba. Se desarrolló en el domicilio de Alba y sede de la CEB.
5. 9/3/22. Entrevista con Stella, referente de la CEB Lucas. Se esperaba a otra integrante, también trabajadora social, pero no llegó a tiempo por motivos laborales.
6. Entre 2022 y 2023 se llevaron adelante entrevistas telefónicas y encuentros presenciales con Ma. Josefina, integrante de la CEB Germán. Hace entrega de material sistematizado y algunos artículos de diarios semanarios con artículos sobre su participación en diferentes eventos.
7. 7/7/22. Entrevista con religiosa de la congregación Hermanas Azules, Hermana Julia, integrante de la CEB Betania, en Casa actual de las Hermanas Azules.
8. 15/7/22. Entrevista con dos integrantes fundadores de la CEB Betania. Alma y Tato, en el domicilio de la familia y sede de la CEB.
9. 6/12/22. Entrevista con Carlos y Federico.

3.1.2. Sobre el o los métodos de reflexión de las CEBs

Para esta investigación, resulta fundamental comprender los métodos que utilizaban para analizar la realidad. El modelo que utilizaban era de la JOC, creado por su

fundador, el sacerdote belga Joseph Cardijn (1882-1967), que además de dividir los grupos en función de la edad, el sexo y el estado civil, planteaba la necesidad de tener en cuenta el ambiente en el que se iba a realizar el apostolado.

Este modelo no solo agrupaba a las personas según su edad, sexo y estado civil, sino que también subrayaba la importancia de considerar el contexto en el que se desarrollaría el accionar de los jóvenes. A partir de esta visión, surgieron distintas organizaciones como la Juventud Agraria Católica (JAC), la Juventud Estudiantil Católica (JEC), la Juventud Católica de los Medios Independientes (JIC), la Juventud Obrera Católica (JOC) y la Juventud Universitaria Católica (JUC).

La JOC fue el primer movimiento especializado que se desarrolló en Uruguay, a partir de fines de la década del treinta, posiblemente en 1938. Según sus protagonistas, se trató de un movimiento de iglesia que, a diferencia de otras organizaciones católicas, partía de la permanente atención en las situaciones de la realidad en la que vivían los jóvenes en el medio obrero, para desde allí buscar soluciones a sus problemas concretos. (García Mourelle, 2011, p. 4)

Después de la Segunda Guerra Mundial este movimiento se extendió ampliamente entre los distintos movimientos de la Acción Católica. Se va a introducir una manera de reflexionar sobre la realidad, se trata de tres pasos: Ver – Juzgar – Actuar. Sobre este movimiento (García Mourelle, 2011, p. 4) describe:

Se propone, en los diferentes ámbitos de la iglesia seguir esta nueva metodología acerca de la “Revisión de vida” que fue adoptada en Medellín (1968) y se insistía en la importancia de analizar los acontecimientos de la sociedad en ese orden.

En los *Cuadernos de Marcha* Héctor Borrat (1969), periodista y abogado uruguayo fallecido en 2014 escribe un artículo sobre la *Crisis y Renovación: a siete meses de Medellín* y manifiesta:

Los grupos de vanguardia ya no pueden quedar menospreciados como “marginados”, “rebeldes”, “insignificantes”. Ya no es fácil clavar anatemas sobre ellos, cuando lo que dicen fue previamente confirmado y proclamado por el organismo más representativo del catolicismo continental. [...]. El contraataque de los conservadores choca pues, una y otra vez con fuertes obstáculos. [...]. Las tesis de Medellín pasan a ser impugnadas así sin

nombrar Medellín mismo. Se las ataca como tesis de laicos y curas “progresistas”, más o menos convertidos al marxismo. O, más sutilmente, como estridente inconsecuencia de una vanguardia que, tras celebrar jubilosamente el fin de la cristiandad, estaría incurriendo, ahora ella misma, sin darse cuenta, en una neocristiandad de izquierda, (ella y por extensión, la CELAM). (Borrat, 1969, p. 4)

Prosiguiendo con la metodología que adoptaran las CEBs, en cuanto a la JOC en Uruguay García Mourelle (2011), señala:

En los últimos años de la década de los cincuenta, las luchas sindicales y universitarias encontrarán a los militantes de los movimientos especializados como activos protagonistas. Ya en esa época comienza a darse el fenómeno novedoso -e impensable pocos años antes- de militantes cristianos que comparten la misma lucha con sus compañeros marxistas, anarquistas y de otras corrientes ideológicas de signo progresista.

La metodología de la JOC se organizaba de la siguiente manera:

Primero, cada integrante proponía un hecho que consideraba una injusticia vivida durante la semana. Luego se describe detalladamente y se proporciona toda la información disponible para dar lugar al "ver". Luego, se opina desde un "juzgar" basado en lo informado, analizando más que juzgando. Después, surgía el compromiso de "actuar" con actitudes solidarias hacia quienes han sufrido injusticias, concretando lo reflexionado. Los cristianos llamaron "iluminación" a la lectura de un texto bíblico que ofreciera más claridad. El método destaca la importancia de tomar distancia antes de juzgar, reunir todos los elementos para formar una opinión compartida y ajustar esta opinión según los argumentos confrontados. Surge como un compromiso social de la iglesia católica para enriquecer la doctrina conciliar frente a los desafíos planteados por la realidad de los pobres del continente. La entrevistadora indaga sobre si el método de revisión de vida fue usado para llevar adelante la reflexión en cada encuentro, Myrian¹⁹ manifestó:

El método para reflexionar los temas era el de revisión de vida: ver- juzgar-actuar²⁰. Era como el compartir la vida, iluminar con la palabra de Dios, luego dialogar sobre un compromiso concreto sobre cosas del barrio y del trabajo. Fundamentalmente era la comuni-

¹⁹ Responsable de las CEBs a nivel latinoamericano e integrante de la CEB Betania.

²⁰ Más adelante se presenta en forma detallada el método de revisión de vida.

dad, no mirándose el ombligo, pero sí como lugar de referencia. En esos momentos tan difíciles era tener un lugar de más libertad. (*Entrevista N.º 2*)

Los temas surgían según el período y las urgencias del momento, pero expresan que los compromisos muchas veces quedaban en el ámbito grupal de reflexión. Afirman que la continuidad del método no era muy efectiva en esa época. Ya se mencionó que se vivía un contexto de cambios profundos en América Latina de orden tanto religioso como político, ya que debían resolver y responder a múltiples problemas que eran prioritarios y urgentes. Sin embargo, esta base sirvió como herramienta para la acción reflexiva.

Stella²¹ expresa:

En los grupos de jóvenes no se utilizaba el método de revisión de vida, las reuniones eran muy concretas sobre temas que se planteaban allí mismo, la comunidad se mezclaba con una reunión social, traían textos de los ochenta y se discutían. Participaban de muchas actividades que apuntaban a generar conciencia crítica y solidaria. (*Entrevista N.º 7*)

El discurso revela un dilema histórico del método de reflexión, utilizado inicialmente por jóvenes obreros y estudiantes de la Juventud Universitaria Católica. (JUC). Por otra parte, y frente a la integración de los sacerdotes pasionistas, se le daba mayor importancia a la fraternidad como concepto central, tema que aportaba el sacerdote Federico. Por ejemplo, La Congregación de la Pasión de Jesucristo²², que enfatiza la vida comunitaria como testimonio de vida evangélica, valora el método de Revisión de vida, pero son conscientes de la necesidad de la formación integral de sus miembros, tanto espiritual como intelectual. Promueven el diálogo espontáneo y comparten sus vidas casi como una familia. Esto implica un compromiso mayor y significa el fortalecimiento del sentido de pertenencia, cooperación, solidaridad en los aspectos referidos a las mejoras de las condiciones de trabajo y calidad de vida. En cuanto a la iglesia Santa Gema, como muchas parroquias, fueron evolucionando a lo largo de los años y de los acontecimientos históricos de América Latina. Desarrollaron también el sentido de trabajar en redes.

²¹ Trabajadora social, integrante de CEB Lucas.

²² Congregación religiosa católica fundada por San Pablo de la Cruz en 1720 en Italia. Es una orden mundial de sacerdotes, hermanos, monjas, laicos católicos romanos que proclaman el amor de Dios por el mundo revelado a través de la Pasión de Cristo.

3.1.3. Antecedentes del barrio Flor de Maroñas

Las CEBs deben analizarse en función de su interacción con el entorno físico y social, así como la historia y el grado de pertenencia de sus miembros al barrio. Flor de Maroñas está ubicado en el nordeste de la ciudad de Montevideo, desde la denominación cotidiana, es un barrio de la periferia, situado a diez kilómetros del centro de la ciudad de Montevideo, en su mayoría en la zona conocida como Montevideo rural. Los integrantes de las CEBs definen de la siguiente manera la situación en la que se encontraba en barrio en el período señalado:

Venir a Flor de Maroñas fue una experiencia personal muy especial que todavía sigo viviendo en el proceso de conversión.

Cuando nos mudamos para acá en el 80, el barrio lo encontramos completamente distinto al de nosotros. Tenía fama el barrio en aquel momento, pero no tenía tanta mala fama como hoy, de zona roja.

Yo nací en esta misma casa. Durante la dictadura estuvo cerrado, no había espacios, salvo las comisiones de fomento de las escuelas. Yo creo que la apertura de los comités de base²³ hizo que la gente empezara a reencontrarse.

Desde la antropología urbana, Segura (2018) afirma:

La identificación de los «límites del barrio» –tanto en términos sociológicos y políticos como en términos geográficos y urbanos– supone reconocer que la comprensión del barrio (y de la ciudad) implica realizar el viaje entre el barrio y la ciudad, un viaje de ida y vuelta, en fin, un viaje en dos direcciones. (p. 28)

En los dos primeros párrafos del discurso de las CEBs, se destaca un viaje en un solo sentido, que se manifiesta en una movilidad social vertical y voluntaria hacia el barrio. Es de esta manera que, delimitar un espacio geográfico con calles o avenidas y darle un nombre determinado no transmite la experiencia comunitaria de sus habitantes. Segura (2018) relaciona aspectos de la geografía y del urbanismo e incluye a los habitantes, nacidos en el barrio o habitantes por opción, como protagonistas.

En Montevideo, los barrios céntricos tienen mejor acceso a servicios y una

²³ Comité de base del Frente Amplio.

infraestructura superior. Esto provoca desplazamientos significativos por motivos laborales, educativos, recreativos, de salud, de obtención de servicios o visitas a familiares. Durante la época estudiada, muchos habitantes trabajaban en su propio barrio. Sin embargo, durante la predictadura, muchas fábricas y empresas cerraron. El barrio ha experimentado diversas transformaciones desde su fundación hace setenta años. Este análisis diacrónico permite conocer quiénes se asentaron, sus expectativas y actividades, sus necesidades, y las obras realizadas o no. Al enfrentar necesidades y adversidades, el barrio apeló a la solidaridad y al trabajo conjunto. Es por lo tanto un sitio de difícil acceso²⁴ para muchos montevideanos que viven en zonas más céntricas, y que cuentan con un desconocimiento de situaciones de pobreza que se viven en esos barrios. Además, adquiere otro significado: el de aprender a salir al encuentro de quienes viven y trabajan en defensa de los derechos más fundamentales. También implica desarrollar la capacidad de organizarse en un ámbito más amplio y unir esfuerzos para construir una sociedad más justa.

La entrevistadora consulta a la religiosa sobre cómo fue su infancia. La Hna. Julia, integrante de la CEB Betania²⁵ relata:

En los años cincuenta yo vivía en el centro de Montevideo, en 18 y Ejido. Mi niñez y adolescencia fueron vivir con los ojos cerrados. La vida que yo hacía era una vida de espaldas a muchas cosas que ocurrían en Montevideo, a los 18 años yo todavía no había conocido la pobreza. También era otro Uruguay, era el Uruguay de la tacita de plata²⁶. [...] No había obras sociales en mi entorno que me dieran el entusiasmo de entrar. (Entrevista N.º 7)

Cuando Julia aún no pertenecía a la orden religiosa, comienza a desempeñarse como catequista de niños, algunos vivían en situación de calle en Ciudad Vieja, a partir de la parroquia Nuestra Señora del Carmen (Parroquia del Cordón). En cuanto a la expresión de un Uruguay distinto, ella se refiere a otros tiempos en Uruguay, en la década del cincuenta, época en la que también el Uruguay fue autodenominado como la “Suiza

²⁴ En lo referido a la locomoción, ya que es solo una línea de ómnibus que lo atraviesa, lo que hace que sea poco conocido a nivel departamental.

²⁵ Religiosa de la Orden de las Hermanas Azules, insertas en el barrio Flor de Maroñas en la década de 1980.

²⁶ Concepto que aludía, en 1950, a un país apacible, con cierto desarrollo de la clase media, Uruguay gana el campeonato mundial de fútbol, un país alfabetizado con respecto al resto de América Latina.

de América”. En ese período de mitad de siglo xx, se consideraba la pobreza absoluta como la falta de ingresos suficientes para cubrir las necesidades mínimas y asegurar la supervivencia física. Esta noción se relacionaba con los estudios de Lewis (1975) sobre la cultura de la pobreza, que describe como un estilo de vida específico, con sus propias estructuras y fundamentos, transmitido a través de generaciones mediante la socialización familiar. Con el agotamiento del modelo económico y político de crecimiento, la desigualdad social quedó expuesta, lo que llevó a cuestionar la concepción anterior de la pobreza.

La Hna. Julia relata su experiencia al llegar a vivir a Flor de Maroñas:

No había luz ni agua, había solamente un surtidor de bomberos que estaba permanentemente roto, manaba agua de un chorro grande, y ahí íbamos todos a buscar el agua para tomar, para hacer la comida, para lavar. Había quienes lavaban directamente ahí, entonces las señoras lavaban los pañales a un grupo. Las personas se enfermaban por el tema del agua. Ellos sabían que éramos hermanas y nosotras vivíamos como ellos. Nos encontrábamos en el almacén, en el chorro de agua, y empezaban a preguntarnos, ¿y hermana, que van a hacer? Y no, lo que hagan ustedes, nosotros estamos en el barrio, vamos a hacer lo que hagan ustedes.

Ellos responden “Ah, acá se necesita de todo, por empezar no tenemos luz, ve lo que es esto”. Entonces ahí en la cola del agua, dependiendo del horario que iban, armamos juntas con la otra hermana una reunión. En eso se daba el lugar de reunirse, y bueno ¿y dónde? En casa no porque mi marido [...] bueno, en casa, se dio una relación vincular linda, de tomar mate juntos, conversar, hacer chistes, de pasarla mejor que en la cola, mucho mejor. El tema era por donde empezamos, las necesidades, nosotras decíamos, ¿es espantoso lo del agua, ¿eh? Bueno, pero se decidió por deseo de ellos que quisieron empezar por la luz. En el fondo porque querían tener televisión, era lógico, y tener luz, entonces, bueno, esa fue una experiencia muy buena. (Entrevista N° 7)

Roque²⁷, de la CEB Esperanza, afirma:

Acá²⁸ la policía caminera quería hacer un campo de entrenamiento en el barrio, nosotros fuimos a la intendencia a patear para que no se los diera, no queríamos un campo cercado, con torretas, queríamos un espacio para el barrio. La intendencia contestó que sí, pero que nosotros nos hiciéramos cargo. Ahí se empezó a formar una subcomisión [...] empezamos a cercar, a limpiar y a armar una comisión vecinal. Hubo un desencuentro con el *baby* fútbol. Siempre hubo intereses de plata, y eso llevaba a problemas.

Lo que tuvo Flor de Maroñas es que siempre hubo gente movilizada, y por el teatro de verano desde el año 1950. Estuvo cerrado mucho tiempo; había gente ocupando el predio. Había una casita como de la policía caminera. Frente a la situación que la policía caminera quería hacer un campo de entrenamiento, se juntó el barrio. Fuimos a la Intendencia de Montevideo a pedir que no se los diera. ¿Para qué queríamos un campo cercado, con torretas? Queríamos un espacio para el barrio. La Intendencia de Montevideo dijo, 'Bueno, si ustedes se hacen cargo y hacen algo.'

Y, de hecho, se empezó a formar una comisión vecinal en la que estaba el panadero, entre otros, también yo, que fue por el año 1980. Empezamos a cercar, limpiar y armar una comisión. Yo estuve 33 años, y después me cansé y dejé el lugar para los más jóvenes.

(Entrevista No 3)

Se retoma el estudio de la historia reciente de Flor de Maroñas, en forma diacrónica, para poder conocer la evolución en el transcurso del tiempo. Comprender cómo se fue respondiendo a los múltiples desafíos del lapso de tiempo de una zona que cuenta con setenta años desde su fundación. Y en ese transcurso, conocer a quiénes se asentaron en él, cuáles eran sus expectativas y qué actividades desarrollaban los pobladores, cuáles eran sus necesidades, qué obras se realizaron y qué otras no se pudieron concretar.

²⁷ Roque y Elvira han trabajado más de 30 años en lo que es el centro del barrio y en donde convergen todas las acciones colectivas, escolares, recreacionales, carnaval, salud comunitaria. En ese lugar luego se construyó el Complejo CRECE, ya en otra época más cercana.

²⁸ Se refiere al espacio físico de la plaza Ibirapitá, situada en el centro del barrio.

3.1.4. El cierre de fuentes laborales

El período del modelo de ISI en Uruguay presenta características particulares. Surge a finales de la Segunda Guerra Mundial y principios de los años cincuenta, alcanzó su auge en la producción de telas de algodón y fibras sintéticas. Bertino, (2009, p. 31) afirma:

La industria textil algodonera, de desarrollo más tardío que la lanera, tuvo un importantísimo crecimiento entre 1936 y 1948. [...] Es este el periodo de gran sustitución de importaciones en la rama algodonera, especialmente en productos comunes, hilados y tejidos cardados. La fuerte inversión en maquinaria se explica por el establecimiento de nuevas tejedurías y de las primeras hilanderías. [...] En 1942 comienza a funcionar la Primera Hilandería Uruguaya de Algodón, S.A. (PHUASA)

Luego fueron surgiendo otras fábricas textiles, como la industria lanera del Uruguay (ILDU), Sociedad anónima de industrias laneras (SADIL), SUITEX (exportadora de lanas), Campomar (frazadas) y empresas metalúrgicas, se concentraban en Maroñas, así como en Bella Italia y Punta de Rieles. En una época llegaron a concentrarse unas trece fábricas textiles. Para los habitantes del barrio era su medio de subsistencia, trabajaban ocho horas, en dos turnos y gozaban de cierto esplendor. Sin embargo, hacia fines de la década de los cincuenta, el modelo ISI tuvo que hacer frente a obstáculos a las exportaciones que llevaron a una crisis, un agotamiento gradual de la sustitución de importaciones, estancamiento económico.

Al comienzo de casi todas las entrevistas surgen algunos sucesos de la vida personal de cada participante, a los que cada uno atribuye un significado especial. En este sentido se destacan los índices, que son reconocidos tanto por los autores de los relatos como por el investigador, se destacan como hechos significativos que han marcado las experiencias de vida. En torno a ellos, surgen interrogantes de relevancia sociológica que invitan a una reflexión más profunda. Los momentos de quiebre y las epifanías²⁹, identificadas con claridad por todos los entrevistados, se ubican en puntos específicos de

²⁹ Denzin se refiere a epifanías, aludiendo a experiencias que dejan marcas en la vida de las personas, cuyos significados están dados siempre retrospectivamente, en la medida en que son reexaminadas a posteriori. (Kornblit, 2004)

sus trayectorias. El trabajo de campo se llevó a cabo de forma sistemática, previa consulta de orientaciones sobre el procedimiento y de personas e instituciones clave para obtener la información necesaria.

3.2. Las comunidades de base y su “caminada”³⁰

La iniciativa de transformarse en comunidades eclesiales de base surgió en 1970, en un contexto de cambios en la parroquia de Santa Gema. Se trataba de tomar decisiones importantes, como resultado del camino que la iglesia católica latinoamericana venía recorriendo. Además, coincidió con el cambio de sacerdote, se retiraba Juan María Avendaño y llegaba un nuevo párroco a Santa Gema. Previamente, en los años sesenta, el párroco había trabajado con una forma organizativa basada en un programa de catequesis (educación en la doctrina cristiana), especialmente para la formación de niños para el bautismo o la primera comunión. Este modelo funcionaba en una iglesia preconiliar, en la década del sesenta, como un programa central, y se trabajaba en ese esquema, que describen como “muy bien organizado”. Los centros catequísticos se ubicaban en casas de familia, lo que significaba un primer nivel en que la iglesia salía de sus paredes internas para estar en los hogares de sus fieles, además de implicar una salida al barrio en general.

El 22 de marzo del año 1970, el nuevo sacerdote, Federico Soneira, asume con una impronta diferente al anterior. Perteneciente a la congregación pasionista, con una experiencia de misionero popular, y una fuerte conexión con la realidad del contexto sociohistórico, debe enfrentarse a la estructura anteriormente descrita y realizar una transformación. Federico debía dar una convergencia de cambios dentro y fuera de la iglesia. Si bien no se consideraba inadecuado el programa anterior, no cumplía en ese presente las expectativas del tiempo que vivía la iglesia y el continente en las décadas de los años sesenta y setenta del siglo pasado. Por otra parte, quienes ya integraban la dinámica parroquial eran laicos comprometidos con la tarea de catequesis. Además, eran miembros de una nueva forma estructural en la que surgían grupos temáticos con cierto nivel de sectorización, como los grupos de reflexión, de matrimonios, la pastoral juvenil y la acción católica. Por ello, era necesario realizar un proceso de transición y de adaptación activa a la nueva realidad; dejar ese modelo para salir al espacio barrial como iglesia con un compromiso aún mayor. Ya no se trataba únicamente de gestionar los procesos internos y atender las demandas de bautismo, matrimonio y comunión, sino que

³⁰ *Caminhada* como lo menciona Marins y *caminada* alude a la trayectoria de las comunidades de base.

era escuchar a la comunidad y responder a sus propias necesidades.

Tiene lugar un encuentro entre la comunidad parroquial y el nuevo sacerdote, que abre la posibilidad de emprender una forma de trabajo distinta a la previamente sostenida, más acorde con el momento histórico que atravesaban. Mientras algunos reafirmaban la continuidad con el esquema anterior, otros se mostraban interesados en abrirse hacia una labor social y política. Aunque ya lo hacían a título personal, mediante su militancia en partidos políticos y en comisiones u organizaciones sociales antes de la dictadura, también se observaba que algunas personas vinculadas a los grupos parroquiales comenzaban a distanciarse. En este proceso entraban en juego numerosos factores variables, como el cambio de cura párroco, junto a otros elementos constantes, como el trabajo y el compromiso con el barrio y sus necesidades.

Löwy (1999a, p. 55) propone cuatro tendencias dentro de las iglesias latinoamericanas:

- 1) Un grupo muy pequeño de fundamentalistas que defienden ideas ultra reaccionarias y en ocasiones semi fascistas: está por ejemplo el grupo “Tradición, Familia y Propiedad”.
- 2) Una corriente conservadora y tradicionalista poderosa, hostil a la teología de la liberación y orgánicamente vinculada a las clases dirigentes (así como la curia romana): está por ejemplo la dirigencia del CELAM.
- 3) Una corriente reformista y moderada (con una cierta autonomía intelectual respecto a las autoridades romanas) presta a defender los derechos humanos y a apoyar ciertas demandas sociales de los pobres [...]
- 4) Una reducida minoría, aunque influyente de radicales que simpatizan con la teología de la liberación y capaces de una activa solidaridad con los movimientos populares, de trabajadores y campesinos. [...]

Löwy (2015) abre un campo de reflexión sobre la participación de las tendencias anticapitalistas en Uruguay en los años sesenta y setenta del siglo xx, a partir del romanticismo-anticapitalista (siempre reaccionario) formulado por Lukács (1985), con antecedentes en escritos de Marx y Engels. Se trata de un movimiento romántico desarrollado por pensadores marxistas. Es una corriente estética y respuesta crítica a la modernidad capitalista. Este romanticismo no es necesariamente reaccionario: puede ser revolucionario, cuando proyecta su crítica hacia un futuro emancipador. Algunos tipos de Romanticismo anticapitalista: Restitutorio, Conservador, Fascista, Resignado, Liberal.

Revolucionario o utópico, entre ellos el romanticismo marxista. Siguiendo este análisis, las CEBs en Uruguay podrían ser analizadas como expresión concreta de tendencias anticapitalistas románticas.

Aquí se presentan en forma muy clara determinadas antinomias, la relación de opuestos entre lo nuevo y lo viejo, el mecanismo de defensa como lo es tener un proyecto y a la vez resistirse al cambio tratando de mantener un lugar seguro. Este dilema implica que lo nuevo genera incertidumbre porque se desconoce, y se visualiza también en la juventud del sacerdote, mientras que el anterior era una figura de estabilidad. El nuevo cura había egresado del seminario teológico recientemente, desde la iglesia católica de Argentina. Si bien él representaba el cambio, para él enfrentarse a la parroquia y al barrio era un mundo nuevo y desconocido.

Desde las actas existentes de la parroquia, consta que el 15 de mayo de 1970 se renueva la estructura parroquial. Transformación que incluye: reducción del número de integrantes del consejo parroquial, que contaba con más de treinta personas, achicar ese número y que fuera representativo, con voz y voto y con el fin de dinamizar las reuniones. El sacerdote intentaba situarse en un lugar de simetría con el resto de los laicos, con la propuesta de compartir actividades, decisiones, proyecciones. Conformó un equipo con siete personas, y desde ahí se nombran comisiones asesoras, entre ellas, una comisión asesora para que realizara un “Estudio de comunidades de base” (Comunidades Eclesiales de Base, 1989, p. 30). En octubre de 1970 se celebra la primera asamblea parroquial de esta nueva etapa, en un espacio fuera de la parroquia y en el que se busca dar un nuevo paso. De esta manera es que se van perfilando las primeras CEB de Santa Gema, siendo la primera Comunidad Eclesial de Base la denominada Juan XXIII, en homenaje al Papa que citó al CV II. La comunidad se va iniciando y creciendo en 1971 y de manera oficial en enero de 1972, después empezaron a surgir otras, del área que se estudia y desde el apoyo prestado a otras parroquias cercanas, como por ejemplo la parroquia Santa Rita. De esta manera, da sus primeros pasos Juan XXIII, y una de las primeras medidas tomadas en cuanto al lugar de encuentro fue la de reunirse fuera de las paredes protectoras de la iglesia. En este sentido se opta, como lo venían haciendo otras CEBs del continente, por realizar los encuentros en casas de familia como lugar permanente, específicamente en la casa de Alba. Según un documento de la parroquia, elaborado en asamblea, del 14 de enero de 1973, en el inciso b) refiere a este aspecto “para su integración se dará preferencia territorial sin una total rigidez. Sería recomendable que los grupos buscaran y eligieran una casa fija para el lugar de las reuniones” (Comunidades Eclesiales de Base, 1989, p.

30).

Al tener en cuenta este cambio, la salida desde dentro de las paredes del espacio eclesial a una casa de familia del barrio señala el sentido de pertenencia que es el primer paso hacia el cambio colectivo. En lo que respecta al panorama previo de algunos integrantes nuevos, muchos venían con una cierta desilusión de la religión católica. Una integrante de la CEB Betania mencionó en la entrevista que su decepción se originó por haber asistido a un colegio de orientación católica, con una impronta muy rígida. Sin embargo, ella y su esposo, Pocho, también con formación cristiana, pensaron que las CEBs podían ser una alternativa posible para tener un espacio de participación. Se apeló al grupo heterogéneo, con miembros de distintas edades, compromisos y se caracterizó por su libre integración. Es de destacar un aspecto central de los integrantes, como para entender el largo caminar de las CEBs, y estaban conformadas en su mayoría por varias parejas jóvenes, con un promedio de 25 años, que luego se transformaron en matrimonios, que tuvieron hijos y que prosiguieron hasta la actualidad.

Al reflexionar acerca de la comunidad Juan XXIII aporta Federico:

La preocupación del padre Hortelano³¹ era la de intentar la formación de una iglesia nueva con una experiencia de comunidad y trabajo. Él daba un curso para misioneros populares y ahí nos anotamos con otro compañero. Escuchándolo a él, no sé porque dije: ¡aquí está el futuro de la iglesia! La iglesia no puede caminar por otro camino que no sea la experiencia de la comunidad. Las misiones populares era un fogonazo e irse y él decía; una misión popular en una ciudad, en un barrio, en un pueblo, tiene que dejar una comunidad viva. Y ahí empecé a entender qué era una comunidad viva, y que no tuviera que depender del cura, sino que tuviera vida propia. (Entrevista N° 4)

A nivel eclesial ya había acontecido el CV II y la Conferencia de Medellín. Se vivieron los dilemas de una estructura eclesial que no daba respuesta adecuada a la realidad, pero los acompañaba la certeza de estar juntos, la confianza y la fe, frente a lo que deparaba el futuro incierto. Llegaron a constituir las CEBs desde sus propias trayectorias biográficas. Esta opción no se dio de forma improvisada, sino que fue producto de los tiempos que se vivían y de las circunstancias locales, grupales y

³¹ El religioso redentorista Antonio Hortelano nació en Irún en 1921. Profesor de moral en la Academia Alfonsiana de Roma. Inspirado en las comunidades cristianas comprometidas y de los Kibbutz cristianos Equipos de Apostolado Social (EAS).

personales. Por un lado, se daba el caso de personas del barrio que integran actividades de la Iglesia, como los grupos de la pastoral juvenil, de la catequesis, del movimiento de acción católica (AC), quienes también estaban inspirados en la teología de la liberación. Además, algunas personas que se identificaban como ateas -y no participaban en las actividades religiosas- mostraban interés en integrarse a las CEBs. Buscaban contar con un espacio en el barrio donde pudieran compartir, analizar y reflexionar colectivamente sobre la realidad del país.

En el barrio se habían establecido dos congregaciones religiosas: una conocida como las Hermanas de la Inmaculada Concepción conocidas como monjas azules y otra como las monjas grises. Ambas órdenes optaron por vivir en zonas de extrema pobreza. Por lo tanto, vecinos movilizados, tanto cristianos como ateos, preocupados por los problemas de su tiempo y su comunidad, junto a sacerdotes y religiosas de visión y acción progresista, buscaron una formación en la estructura, funcionamiento, metodología de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs), surgidas en otros países de América Latina, como Brasil.

Otro cambio significativo se dio en las jerarquías eclesiásticas y ocurrirá con el nombramiento del Obispo Carlos Parteli³², como arzobispo de Montevideo (1976-1986)³³. Junto a otros, Parteli, quien participó en el CV II, abrió el camino para la época posconciliar. Manifiesta Dabezies, (2009, p. 121)

Cuando Monseñor Parteli se hace cargo de la arquidiócesis podrá apoyarse en sacerdotes y laicos para retomar un camino, que, si bien estaba trabado en Montevideo, ya se estaba recorriendo en las otras diócesis. En ellas, en efecto, los años 1964 y 1965 fueron decisivos en el lanzamiento de la Pastoral de Conjunto³⁴.

La dictadura exigió a Monseñor Parteli que entregara la lista de los miembros de los grupos de reflexión, pero, en una decisión histórica, el arzobispo se negó terminantemente a cumplir con esta demanda. Frente a esta nueva realidad, y con el apoyo de Parteli, los fundadores de la primera CEB en la parroquia Santa Gema se sintieron convocados por el contexto sociohistórico, al percibir el deterioro de la sociedad, la

³² Nacido en Rivera, se ordenó sacerdote en 1933, fue teniente cura en la catedral de Florida, y en Rivera fue párroco, luego obispo de Tacuarembó. En 1966 lo designó Pablo VI, arzobispo de Montevideo. En 1961 escribió la Carta Pastoral sobre los problemas del agro.

³³ Participó en el CV II y en la Conferencia episcopal de Medellín (Consejo Episcopal Latinoamericano, 1979).

³⁴ Es una pastoral articulada, corresponsable con el pueblo, integral y que llegue a todos los sectores y ambientes.

represión, la violencia, la incertidumbre del futuro, y el miedo contrarrestado por la esperanza. fe. Esto les brindó la posibilidad de promover nuevas iniciativas con una fuerte carga solidaria para trabajar juntos.

Expresa Alma, de Betania:

En predictadura, con Pacheco siendo presidente, ya se venía preparando algo, existía el miedo, no se podía hablar, pronunciar unas determinadas palabras, pero en los lugares estos, la CEB era un espacio refrescante, de encuentro, en donde se podía.

(Entrevista N.º 8).

Encontraban en la comunidad un horizonte en donde se podía confiar en los demás, convirtiéndose en un lugar de referencia, y en su primer nivel de expresión. A pesar de ser una época muy compleja, era crucial contar con un espacio para promover proyectos realistas y posibles de concretar, y para lograr algo de la libertad que habían perdido.

3.3. Las CEBs en predictadura y dictadura

Aunque la etapa de predictadura abarca el período de 1968 a 1973, se ha decidido agrupar el inicio de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) con los dos últimos años de esta etapa para establecer una relación entre ambos eventos. Este intervalo se distingue por la gestación de un régimen autoritario, fruto de una coyuntura marcada por graves desequilibrios. Dicho contexto estuvo definido por tres factores principales: una profunda crisis económica, tensiones sociales significativas y conflictos políticos. Estas condiciones contribuyeron al deterioro general del país y allanaron el camino para la instauración del régimen autoritario.

Rico (2005, p. 11) sugiere esta etapa como un camino democrático hacia la dictadura. En este período, que abarca desde 1968 hasta 1973, se produce un deterioro de la democracia, de las condiciones de vida de las clases populares y entra en un proceso de degradación.

A inicios de 1973 la CEB Juan XXIII ya estaba en marcha y los integrantes manifiestan que percibían una nueva forma de ser iglesia, en el contexto de dictadura. Se llamaba a las comunidades: grupos de vida.

Entre 1971 y 1973, Myrian expresa:

Acá fue la primera reunión del sindicato de maestros, era una iglesia abierta. La parroquia

vivía en un estado de asamblea permanente, con reuniones multitudinarias en donde se analizaba y profundizaba sobre la situación del país, y se compartía información, aunque siempre de manera fragmentada. Ya en dictadura se intensificaron las celebraciones: las misas se hicieron más largas, al igual que las asambleas, y las jornadas de oración y motivación. (Entrevista N° 2)

En el boletín parroquial realizado entre 1973 y 1988 (Comunidades Eclesiales de Base, 1989, p. 12) ellos describían su experiencia:

Nace así un caminar de fe. Se asume una opción y se echa a andar. No teníamos modelos teóricos ya elaborados ni muchas referencias prácticas [...] Casi sin darnos cuenta habíamos dado un paso muy importante [...] Habíamos iniciado algo distinto que queremos resaltar: la participación de los laicos en todo este proceso estaba dando origen a una auténtica corresponsabilidad. Esto suponía también una nueva imagen del Pastor dentro de la Comunidad, en una actitud constante de servicio, animación y promoción de la participación laical [...]

Es para destacar, entre otras cosas, la importancia de la participación de los laicos en este compartir responsabilidades y no centrarse en la figura del cura, quien a su vez se identifica con otra imagen, la de pastor. Por un lado, sentían la carencia en su forma de trabajar en una nueva realidad social y política, en la que el enemigo desde el régimen militar era el propio pueblo.

Para Milton Santos, (2002) el territorio utilizado se constituye en una categoría esencial para la elaboración de reflexiones sobre el futuro.

El uso del territorio se da a través de la dinámica de los lugares. El lugar es propuesto por él como el espacio donde ocurre la solidaridad. Estas solidaridades definen usos y generan valores de múltiples naturalezas: culturales, antropológicos, económicos, sociales, financieros, por mencionar algunos. Pero las solidaridades presuponen coexistencias y, por lo tanto, también suponen el espacio geográfico. [...] El lugar es controlado de manera remota por el mundo. En el lugar reside la única posibilidad de resistencia frente a los procesos perversos del mundo, dada la posibilidad real y efectiva de la comunicación, lo

que permite el intercambio de información y, por ende, la construcción política. [...]»³⁵

Milton Santos, en su obra de 2002, aborda el concepto del "grito del territorio", que surge desde una perspectiva de reflexión crítica y está profundamente marcado por el proceso de resistencia. Este grito representa una respuesta activa frente a las dinámicas de control y las imposiciones externas, reafirmando la importancia del territorio como un espacio de lucha y construcción colectiva. (pp. 253-254). También el autor subraya la idea que el territorio tiene un rol activo, al tomar esto en cuenta, lleva a imponerse y reclamar su lugar en la historia.

Trasladando al sentimiento que surge en las CEBs la necesidad de conocer a fondo el trabajo que se realizaba en otros países de América Latina, y formarse en la metodología y lineamientos de las comunidades eclesiales de base que experimentaban en su país situaciones similares a lo que ocurría en Uruguay. Por ejemplo, las dictaduras en Chile (1973-1990), en Argentina, (1976-1983), en Perú (1968-1980), en Brasil (1964-1985), Paraguay (1954-1989), Bolivia (1964-1982), etc.

Mientras tanto, la iglesia uruguaya vivía un clima de persecución. Trabajadores afiliados a sindicatos e integrantes de partidos políticos golpeaban sus puertas, lo que provocó un estado de confusión. Además, en el propio barrio vivían militares vinculados a la dictadura, aunque esto no se sabía en ese entonces de parte de los integrantes de las Cebes y se fue desvelando recién en la década de los ochenta.

Un integrante de la comunidad Juan XXIII manifiesta al respecto: “Estaban en una “caza de brujas”³⁶, cuando nos reuníamos, un vecino nos denunció y cayó la pesada”. Consultado en ese entonces al arzobispo Parteli, nos decía: “Ustedes sigan y yo me encargo”. El arzobispo asumió la responsabilidad, pero siempre trataba de brindar confianza y motivación para continuar adelante. Aquí se reafirma el liderazgo de un representante de la iglesia católica uruguaya, con un compromiso fundamental para que el accionar de las comunidades fuera posible. A nivel de la sociedad, se había producido una fragmentación social y un deterioro en las relaciones de la convivencia social y democrática, producto de la amplia represión. Predomina la desconfianza, afectando las formas de convivencia pacífica y generando un nuevo sentimiento basado en los castigos institucionales en los ámbitos, educativo, laboral, social y cultural. Además, los uruguayos atravesaron numerosos sufrimientos a nivel individual, familiar y grupal.

³⁵ Traducido del portugués.

³⁶ Metafóricamente la persecución de un enemigo es percibida de forma extremadamente sesgada e independiente de la inocencia o culpabilidad real.

Si bien la etapa que se reconoce como un camino de transición a la dictadura no se reduce a dos años, Rico (2005) la define desde 1968 a 1973, con base en determinados aspectos institucionales y legales, además de la aparición de movimientos guerrilleros. Por esta razón se trata de vincular este hecho a nivel nacional con la instalación de la parroquia en el barrio y del origen de las CEBs Juan XXIII. Por ser una etapa tan particular, se va a observar en todo el documento de la tesis un camino que refleja lo que estaba ocurriendo en nuestro país en distintos niveles. Las CEBs reflejan la realidad de la sociedad en ese momento. Además, el trabajo en redes tanto en Montevideo como en el interior, proporcionaba una visión más clara de los acontecimientos.

Se toma como referencia una reflexión teórica que realizaron los historiadores anteriormente mencionados a partir de la convergencia de temáticas en un abordaje conjunto. Las CEBs Germán y Juan XXIII, entre 1976-1980, atravesaron por el denominado ensayo fundacional de la dictadura. La represión militar y el disciplinamiento eclesiástico se fortalecieron mutuamente y se reforzó la tendencia a vincular a católicos progresistas con el “marxismo y la subversión”. La persecución hacia los integrantes de las comunidades Juan XXIII y Germán se dio en forma progresiva y atravesó todos los períodos, como se destaca en los relatos de los entrevistados. En 1977 nació la CEB Germán, que estuvo marcada por dos acontecimientos significativos. En este contexto, es importante destacar la llegada al barrio, por elección, de dos laicas³⁷ M^a. Josefina y Graciela. Según lo expresado por M^a. Josefina y desde el análisis comprensivo de Bertaux (1981) se identifica un punto de inflexión³⁸. Esta integrante señala este hecho como una “epifanía”³⁹ que cambió su vida: mudarse al barrio junto con otra laica. Una de ellas puso su profesión de abogada al servicio de los vecinos. Este acontecimiento se relaciona con la decisión de dejar a sus familias y hogares para compartir la vida cotidiana con los más humildes. Decidieron vivir en la zona más pobre del barrio y se mudaron a una casa muy humilde que les ofreció un matrimonio mayor, muy conocido y querido en el barrio. Estas cuatro personas motivaron la creación de la comunidad de base Germán. A esta comunidad se sumaron dieciséis miembros más con el objetivo de lograr un mayor conocimiento mutuo y compartir la vida cotidiana.

Uno de los ejes centrales para su fortalecimiento fue incentivar la fraternidad

³⁷ Cristianas que no siguen una vida consagrada, vinculadas a la parroquia Santa Gema.

³⁸ Momento vital a partir del cual cambia el itinerario biográfico.

³⁹ Denzin (1989) usa el término en el sentido de los cambios de la vida de un individuo a partir de una “revelación” acerca de un camino distinto del que seguía hasta ese momento.

interna y la participación en la vida del barrio. Buscaban tener una presencia fraterna y solidaria con sus vecinos, por lo que mantuvieron una actuación permanente en las comisiones escolares, en el club de *baby* fútbol, en la comisión vecinal, en los merenderos y las ollas populares.

El otro suceso que promovió y reforzó la consolidación de la CEB Germán fue el nacimiento de un niño del barrio el 28 de junio, fecha en que la CEB Germán eligió para su fundación y nombre del niño. Sus padres lo querían bautizar y, de la misma manera, formar parte de la CEB. A medida que Germán crecía, atravesó dificultades y experiencias dolorosas. Fue un signo de vida nueva en la familia y en el barrio, pero también un signo de dolor. “Una mañana en que los chicos estaban solos (sus hermanos), se volcó una caldera de agua caliente y se quemó toda la espalda. También sentimos muy fuerte al Señor que nos llamaba a la solidaridad.” (Comunidades Eclesiales de Base, 1990, p. 26). Más adelante el número de integrantes creció a cincuenta, lo que permitió la creación de una nueva CEB. Esto coincidió con el cambio de párroco, ya mencionado, quien estuvo desde 1970 a 1980. El sacerdote que ingresó en 1980 apoyó y acompañó este proceso de separación y crecimiento. Durante esta etapa, el número de CEBs vinculadas a Santa Gema y al barrio Flor de Maroñas siguió aumentando. Entre 1980 y 1985, las CEBs Juan XXIII, Germán, Betania, Lucas y Esperanza fueron protagonistas activos de la transición democrática.

La resistencia contra la dictadura en nuestro país atravesó distintos momentos, una forma de movilización clara fue la resistencia obrera desde sus inicios, el Plenario Intersindical de los Trabajadores (PIT), la Comisión Nacional de Derechos sindicales, la coordinación con la Organización Internacional del Trabajo (OIT), que recibía denuncias sobre violaciones a los derechos humanos. En todos estos años el pueblo uruguayo debió vivir en silencio, tratando de entender una situación sin tener la certeza de lo que pasaría después, en el caos del control, la prohibición y adaptación irremediable a la nueva realidad. Pero a su vez, tuvo que desarrollar y crear múltiples formas distintas a las habituales de comunicarse, en nuevos escenarios, para poder entrar en interacción con el otro. Entre las estrategias de supervivencia en un clima altamente conflictivo, hostil y de desinformación y/o mala información, las acciones desarrolladas fueron impulsadas por la sociedad organizada en movimientos sociales, tales como sindicatos, grupos sociales, organizaciones no gubernamentales, organizaciones culturales, cooperativismo de vivienda, de consumo y parroquias católicas e iglesias evangélicas, como la iglesia metodista, entre otras. Una de las formas en las que circulaba la escasa información era a

través del “boca a boca”. Surgieron acciones solidarias, también de manera silenciosa y lenta. En este nuevo contexto de comunicación, las cinco Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) encontraron una manera de expresarse y apoyar a quienes lo necesitaban. Una de las primeras formas, que ya era una costumbre, fue la reunión comunitaria, que inicialmente cada quince días y luego semanalmente.

En estas reuniones, la mayoría de las CEBs reflexionaban sobre la realidad utilizando el método de revisión de vida.

Boff (1986, p. 26) expresa al respecto:

La Teología de la Liberación arranca de esa praxis liberadora. Y en función de la eficacia liberadora se obliga a sí misma a analizar la conflictiva realidad social desde la perspectiva de los pobres. Pero el análisis no es un fin en sí mismo, sino que se ordena a la transformación de dicha realidad. No basta, por lo tanto, con interpretar más adecuadamente la realidad social y, desde dicha interpretación, hacer una lectura teológica. [...] El momento decisivo es la acción transformadora (praxis), el compromiso concreto con los grupos de reflexión-acción.

En esta etapa ya se encuentran funcionando las diez CEBs formadas en predictadura y dictadura, las que seguían activas en el área de Santa Gema, y también abarcaban diversas zonas territoriales. Las cinco comunidades que se estudiaron comprendieron que los nombres otorgados a sus CEBs representaban algo significativo en sus vidas en comunidad. La CEB Lucas comenzó a reunirse en 1979. Los participantes provenían principalmente de reuniones abiertas de la CEB Juan XXIII, de un grupo de reflexión del barrio y de grupos de jóvenes que acababan de hacer la confirmación⁴⁰. Las primeras reuniones se realizaron en 1979 y el 18 de mayo de 1980 se llevó a cabo la presentación formal de la comunidad Lucas en la parroquia. El nombre está referido al evangelio de Lucas, libro con el que se sentían identificados y que a menudo seleccionan para reflexionar en sus reuniones.

La investigadora pregunta: ¿Al inicio de la década de los ochenta, se veía en el barrio algún tipo de movilización?:

Stella responde:

“El ochenta fue difícil, si bien fue el año donde se empezó a mover todo, yo no conocía,

⁴⁰ Es uno de los tres sacramentos de iniciación cristiana.

no veía en el barrio una gran movilización, [...] recién por ese año uno empezó a hablar más, con más gente, con algunos vecinos, el cuidado con quien uno hablaba estaba muy presente. En esa época, gente del comité de base, por ejemplo, no tenía donde reunirse...y si, las reuniones se hacían acá, en la parroquia.

Acá mucha gente compartió con Angelelli, el obispo que mataron en Argentina. Las monjas azules tenían casa allá⁴¹. Federico también lo conocía, entonces Angelelli tenía mucha presencia. Él hablaba de la panza verde, el significado provenía de la práctica cotidiana de haber tenido que tomar mucho mate con la gente para poder entenderlo y la frase uno vive en el pueblo y el otro en el evangelio, entonces esas frases eran como constantemente repetidas para recordar. (Entrevista N.º 5)

Los representantes de la CEB Esperanza, participantes de la CEB Germán en un principio, se enfrentan al dilema de que eran muchos participantes y se hacía necesaria la creación de una nueva CEB. La característica de esta comunidad es la de provenir de la CEB Juan XXIII. En la medida en que ya estaba conformada por un grupo numeroso, fueron invitados a fundar con nuevas personas, una nueva comunidad de base. Los fundadores de la CEB Esperanza contaban con la experiencia de la Acción Católica y con una militancia cristiana y social en otra parroquia de otro barrio de Montevideo. En 1980, iniciaron una tarea social relacionada con la reapertura del teatro de verano para actividades de carnaval, aprovechando una infraestructura de teatro y plaza que ya había sido usada con ese fin.

La gente se interesaba, apoyaba, además de ir al carnaval, y aparecía más gente y les teníamos que decir: ¡no más! Somos más gente trabajando que viendo el espectáculo. La verdad es que en ese sentido la gente siempre apoyaba. (entrevista Nº 3)

La participación en actividades sociales que no implican riesgo de ser confundidas con acciones políticas incentivó a las personas del barrio a involucrarse en acciones comunitarias, como la creación de una comisión vecinal.

Pasada la etapa comisarial y fundacional, persisten las consecuencias de la gran represión vivida, y aún en la última etapa, se sigue manifestando ese clima. (entrevista N.º 3)

⁴¹ Diócesis de La Rioja, provincia argentina.

Los integrantes de la CEB Betania expresan:

Realizamos una tarea con jóvenes a quienes preparábamos para la acción social, y a partir de ese desafío se abrió un campo enorme de desafíos y de cuestionamientos. Eran los ochenta, ochenta y uno y nos pidieron desde la parroquia que no trabajáramos más en actividades en las que se podía complicar para nosotros en tanto régimen militar. Nos expresamos con dolor y bronca, más adelante, mirando para atrás nos dimos cuenta que nos estaban cuidando para que no termináramos presos. Una de las integrantes estuvo tres meses desaparecida y apareció en el Hospital Militar por la fuerte tortura recibida. (entrevista N.º 8)

La protesta colectiva en la transición hacia la democracia fue uno de los hechos más importantes para la salida democrática en Uruguay. Para describir esta parte de la historia de nuestros pueblos, es fundamental identificar diversas variables que no solo forman parte de la estructura global, como la delimitación de períodos y espacios, sino que también incluyen las relaciones intersubjetivas y las experiencias en tiempo y espacio de los propios actores y los grupos que conforman. En este sentido, se cuenta con las experiencias narradas por parte de los integrantes de las comunidades, sus familias, los vecinos, y la sociedad uruguaya en general. El nivel de cohesión que mantenían respondía a un ritmo determinado por sus acontecimientos personales, los problemas sociales, y las propias aspiraciones personales y grupales, así como también a las urgencias y a las demoras.

Los acontecimientos relatados y la manera en que cada integrante actualiza y revive el pasado en el presente le otorgan un significado autobiográfico a sus acciones y a lo que cada uno piensa y dice en el relato. A partir de esto, se convierten en claves para analizar y comprender el significado de algunas categorías que destacan sobre otras.

Desde la investigación se pregunta ¿Cuáles son las características que los describen y cuáles los diferencian?; afirma Federico:

Yo sentía que la iglesia no era un fin en sí misma, sino que la iglesia tenía que tener otra vertiente, entonces la gente del barrio, [...] la comunidad de Jesús tenía que ser metida en la casa de los vecinos, metida en la problemática de los vecinos y desde allí ser fermental, que era un poco la idea del CV II. (entrevista N.º 4)

Las CEBs comenzaron a influir en el barrio, abriendo las puertas de la parroquia y ofreciendo diversas oportunidades a las personas, oportunidades que no encontraban en otros lugares. En su mayoría, las CEB estaban conformadas por familias que mantenían una relación fluida entre sí. Algunos niños y adolescentes participaban activamente en la vida de la CEB, mientras otros lo hacían indirectamente, en actividades puntuales. No obstante, algunos se sentían motivados a participar en reivindicaciones tales como caceroleos y movilizaciones en los liceos, reflejando lo que veían y escuchaban en las CEBs.

A partir del año 1980 se inicia en nuestro país la etapa de la reapertura democrática. Una de las motivaciones centrales para el trabajo conjunto que tuvieron fue el plebiscito de 1980, tanto en su etapa previa y luego de los resultados favorables para el pueblo uruguayo.

Las CEBs inician su vínculo con SERPAJ en 1981. Fue la primera organización en defensa de los derechos humanos en Uruguay, luego llegaron otras, y se originó a partir de la coordinación con SERPAJ de Argentina. Contribuye, junto con otras organizaciones de defensa de los derechos humanos, al esclarecimiento de las violaciones de los derechos humanos durante el período de la dictadura cívico-militar en particular. El SERPAJ en Uruguay se conformó de manera ecuménica, surge a partir de la iniciativa del sacerdote jesuita Luis Pérez Aguirre “Perico”, que contó con el apoyo de Adolfo Pérez Esquivel⁴² además de otras personas, como los sacerdotes Jorge Osorio, Juan José Mosca, y otras personas sin afiliación religiosa. Aunque se transita la etapa que desemboca en la democracia, aún continúan las persecuciones, las detenciones y desapariciones de personas. Entre otros vínculos, M.^a Josefina, abogada integrante de la CEB Germán, participó en todo ese período activamente de manera profesional a nivel jurídico y en forma personal como ayunante. Las CEBs estuvieron apoyando las iniciativas de su compañera, quien además participó de la comisión de ciudadanos por el voto en blanco, época en la que es detenida. Las CEBs acompañaron los días que transcurrieron en el ayuno que realizó SERPAJ, en la vereda, orando y manteniendo su presencia.

Según el relato de Julia:

El último día nos atraparon en un operativo. Nunca había visto algo similar ni había estado

⁴²Activista, profesor, escultor y pintor. Recibió el premio Nobel de la Paz en 1980.

en una situación así. Nos taparon, vinieron con las “chanchitas”⁴³ incluso con ómnibus militares, y cerraron el lugar frente a la academia. De pronto unos diez soldados cubrían un área, nos empujaban contra la pared y vigilaban que mantuviéramos las manos arriba. Yo me moría de miedo pensando que podía tener en los bolsillos. Realmente creía que había llegado el momento que tantas personas habían vivido. Pero no fue así. Después nos soltaron, pero nos llevaron al edificio de bomberos, un lugar enorme. (entrevista N° 7)

En una carta de octubre de 1982, Josefina relata su experiencia de privación de libertad:

Hoy les escribo a todos a la vez porque quiero compartir la experiencia pascual vivida en estos días. No sé si todos sabrán que por integrar públicamente la Comisión Nacional de Ciudadanos por el Voto en Blanco⁴⁴ fui detenida junto con los demás miembros de esta. Permanecimos incomunicados, fuimos sometidos a diversos y largos interrogatorios conducidos por error a la Justicia Militar y luego puestos en libertad por la Justicia ordinaria. (carta de Josefina Plá).

El triunfo del “No” en 1980 obligó al régimen militar a llamar a elecciones y preparar la vuelta a la democracia. Había partidos que estaban habilitados y otros proscritos. Por ejemplo, el General Seregni estaba preso y apoyó la opción del voto en blanco.

El pueblo uruguayo empieza a manifestarse más y mediante expresiones contundentes. En el año 1980 se plebiscita el proyecto de reforma de la constitución, con dos papeletas, una de apoyo a la reforma y otra en contra de la reforma, triunfa el “No” por un 56%.

En el año 1982 se dan las elecciones internas, y se plantea que este proyecto no abre caminos a la democracia ni inicia un proceso de transición, tampoco consagra la separación de poderes y provoca la institucionalización de las Fuerzas Armadas. La opción de protesta era el voto. En julio de 1983 se dio, en una manifestación estudiantil, una fuerte represión por parte del gobierno dictatorial. Fue en esa instancia que el SERPAJ tomó la decisión de organizar una protesta a través de un ayuno, y estuvo encabezado por los

⁴³ Nombre que se les daba a camionetas usadas por los militares para detener personas que se encontraban en manifestaciones.

⁴⁴ Se conformó una comisión en la que participaron Ma. Josefina Plá, Oscar Bottinelli y Francisco Ottonelli y Carlos Sanmarco.

sacerdotes católicos Luis Pérez Aguirre y Jorge Osorio, y del pastor metodista Ademar Olivera, quien además estuvo preso y bajo régimen de libertad vigilada en Uruguay desde 1972 durante once años.

El 1º de mayo de 1983, Día Internacional de los Trabajadores, las autoridades prohibieron las manifestaciones callejeras. En respuesta, se llevaron a cabo liturgias religiosas abiertas, que reunieron a cristianos y no cristianos en un gesto de unidad y de resistencia simbólica. Si bien varias organizaciones se movilizaron, sin duda la más trascendente fue el ayuno de SERPAJ en 1983. El ayuno marcó para el país, para el colectivo de organizaciones en defensa de los derechos humanos y para las CEBs de Santa Gema en particular, un impulso decisivo para acompañar las formas de resistencia pacífica. Esta protesta que inició este movimiento tuvo como objetivo lograr amnistía general e irrestricta, en el campo político, libertad para los presos políticos, regreso de los exiliados, restitución del trabajo a los despedidos por su filiación política. Las jornadas de ayuno con SERPAJ se dieron desde el 11 de agosto hasta el 25 de agosto en la Academia Cristo Rey, local cedido por las Hermanas Misioneras Cruzadas en el barrio Pérez Castellanos. En relación con estos aspectos de la memoria etc., se encuentra lo planteado por Jelin (2020, p. 515):

Quando hoy hablamos de memoria, estamos hablando de memoria del sufrimiento, de la dictadura, de las violaciones a los derechos humanos, de la criminalidad del régimen, y las memorias que se rescatan y que los actores reivindicán son memorias de esas situaciones límite.

Stella narra que sus recuerdos se anclan en los momentos más intensos y significativos, como el acto del 1º de mayo de 1983. Aunque estaba prohibido y reinaba la incertidumbre sobre lo que podía ocurrir, se decidió participar igual. Desde las parroquias y comunidades, caminaron desde el barrio hasta el Palacio Legislativo, donde se encontraron con los jóvenes de la JOC. Todo el trayecto fue un gesto silencioso de compromiso y esperanza.

Según las entrevistas, la resistencia estaba estrechamente ligada a la confianza en sí mismos, en su grupo y en la comunidad, recursos con el que contaban las CEBs. Además, la certeza en que la situación no cambiaría a menos que ellos mismos se propusieran revertirla, aspecto que fue fundamental.

En esta etapa, se vislumbra la salida democrática, marcada por una nueva incertidumbre. Se acumulan experiencias de sufrimiento, pérdidas de familiares, vecinos

desaparecidos, y la desaparición de referencias cotidianas, equilibrio económico, político, social, cultural.

Los integrantes de la CEB Esperanza reflexionan:

Estábamos regalados, y la comunidad era como un sosiego digamos, esperábamos la reunión de comunidad porque no se podía ir a ningún lado, no podías salir. Entonces, ver a otra gente, conocida de tantos años, sirvió para encontrarse. Aunque teníamos miedo de que aparecieran los milicos, no éramos libres de hacer lo que quisiéramos, no, pero las CEBs sirvieron para pasar esa época brava. (Entrevista No 3)

La sensación de vulnerabilidad va adquiriendo diferentes formas en el correr de toda la etapa dictatorial, el miedo a hablar, a reunirse, a manifestarse en un lugar público, hay conciencia del peligro. El miedo era superado a través de múltiples formas de expresarse, sin embargo, también se podía suponer la presencia de gente que no era de la comunidad parroquial ni del barrio. Expresa Roque:

Nosotros teníamos un poco de miedo de las reuniones, nos estábamos exponiendo a bastantes cosas, y lo vemos después de tantos años. Yo tuve muchos amigos que desaparecieron y hasta yo tuve que desaparecer algunos días, porque era sindicalista. Íbamos a la huelga general todos los días, a la puerta del taller, pero no entrábamos, y un día me quedé en casa. Ese día se llevaron a todos los sindicalistas menos a mí. Cuando fui, iba llegando a dos cuadras del taller, me para un amigo y me dice: “no vayas para allá, se los llevaron a todos. Tratá de irte de tu casa porque en cualquier momento te vienen a buscar, porque el patrón les dio la dirección de todos”. Y yo era sindicalista delegado de toda la zona 10, tuve suerte. Pero no nos dimos cuenta del peligro que corríamos. (Entrevista N° 3)

En junio de 1984, el preso político Adolfo Wasem Alaniz inicia una huelga de hambre, pedía amnistía para todos los presos políticos y que les permitieran a los exiliados regresar al país. Como forma de apoyar la huelga de hambre se convocó a la realización de un ayuno solidario del que participaron 21 personas de diversas organizaciones sociales y partidos políticos. Instancia en la que ayunaron 6 mujeres, entre ellas Josefina, como representante del Frente Amplio, pero fundamentalmente, como integrante de la CEB

Germán. (La Diaria, 2023). Luego de la vuelta a la democracia (1985), se conoció que personal de inteligencia concurría a las misas y cultos haciéndose pasar por fieles. Los teléfonos de la parroquia y de otras personas estaban intervenidos. Las citaciones para interrogatorios hacen que en esta última etapa los uruguayos, y en este caso las iglesias, se atrevieran a dar pasos más grandes, más audaces. En torno a estos aspectos aún quedan muchas interrogantes que pueden desembocar en futuras investigaciones específicas sobre estos aspectos. Se debe hablar en esta etapa de la resistencia cultural, que tiene una carga simbólica fuerte ya que representaba la lucha por la dignidad y la justicia en un contexto de represión y miedo. Aunque es un tema que puede prestarse a la ambigüedad, los investigadores debaten sobre la agrupación de fenómenos de resistencia a nivel cultural, separándolos de otros colectivos. Marchesi (2009, p. 325) destaca esta perspectiva.

Indudablemente las dimensiones de la destrucción de variados proyectos culturales por parte de la dictadura habían sido dramáticas. Pero la denuncia de la destrucción parecía cancelar la pregunta: ¿qué puso la dictadura en su lugar?

Algunos historiadores e investigadores defienden la idea de no dividir la resistencia en general y los gestos de resistencia. En el caso de las CEBs la resistencia implicaba no sólo la oposición al régimen autoritario, sino también la construcción de una comunidad solidaria y la defensa de valores y derechos fundamentales. Teresa, de la CEB Betania, encuentra la manera, a través de la escritura de poesía, de transitar la espera, estos son algunos fragmentos de su libro de poemas:

Espero que más allá de la realidad opaca
allí en lo cotidiano la esperanza renazca,
cuando mis hermanos suelten las amarras que los atan
y dejando atrás dolores, luchen por sus esperanzas [...]

Desde lo implícito de este verso se manifiestan las relaciones de contradicción, cooperación y complementariedad. Frente a la realidad que describe como opaca, oscura emerge el dolor, la opresión y desde ahí se deja ver la esperanza en desanudar las ataduras. No lo puede hacer sola, sino con otros y solo de una manera, a través de hacer visible lo que no se ve, lo que permanece oculto. A través del arte y la cultura, en las prosas se pueden percibir determinados símbolos como forma de comunicar un mensaje hacia otros. Hay en este simbolismo una consecuencia del control y la censura que ejercía el Estado, que genera un rol ambivalente desde el lenguaje, entre lo que no se dice pero que

permanece subyacente, cuidándose de la censura. En este sentido escribe la autora:

Como la tierra recibe al sol y a la lluvia mansa
y transforma la semilla germinando la esperanza
porque solo así hermanos hemos de tener patria,
sí codo a codo hacemos que florezca la esperanza.

Esta prosa compara la tierra con la capacidad de recibir y transformar la esperanza, que se nombra en forma recurrente. La idea central es que solo a través de la colaboración y el esfuerzo conjunto se puede hacer florecer la esperanza. De esta manera se puede afirmar que existen estudios sobre la cultura y la dictadura, como lo hace en Uruguay el historiador Aldo Marchesi (2009), con sus trabajos sobre la política audiovisual de la dictadura. Afirma el historiador: “La oleada represiva del período 1973-1975 generó una suerte de vacío en la producción artística e intelectual que apagó la mayoría de las expresiones culturales hasta el año 1977”. Al respecto se puede decir que ese período se denominó con la metáfora del apagón cultural.

Con respecto al periodismo de izquierda y las CEBs, se destaca el comentario de Tato, integrante de la CEB Betania:

Estábamos en reunión con Germán Araujo⁴⁵ hablando del voto en blanco y nos cae la policía [...] habían rodeado la manzana, sabían todo lo que estábamos haciendo desde hacía tres horas atrás. Y bueno ¿no?, fue bastante duro, nos ficharon a todos y aquellos que no responden a ninguna iglesia, se “hicieron católicos.” Les preguntaban ¿de dónde sos? Y responden; de la parroquia Santa Gema. (entrevista N° 8)

Esta era una práctica común en aquellos tiempos, muchas personas no eran cristianos, y pertenecían a grupos o movimientos prohibidos por la dictadura, responden a las autoridades militares sobre su integración a la parroquia como un seguro que los ampara, aunque fuera circunstancial.

En cuanto a los sindicatos relata Myrian:

Acá hubo ollas populares que eran coordinadas por un funcionario de la Fábrica uruguaya de neumáticos sociedad anónima (FUNSA), que también era delegado sindical, era de la comunidad, fallecido hace mucho. Pocho Riera, realmente habría que nombrarlo porque

⁴⁵ Periodista y político uruguayo de izquierda. Director de CX 30 La Radio.

realmente es un testigo, él también por ejemplo en la comunidad representaba la parte sindical. En la enseñanza secundaria, en épocas de liceo los chiquilines no podían hablar, hacer un comentario a no ser dentro de la familia, te cuidabas con quien hablar. (entrevista N° 2)

Entre el 75 y el 80 fueron los momentos de mayor participación, por la fuerte represión que había. Después fue cuando vino la democracia que la gente tuvo otras posibilidades y otros ámbitos del Estado. Y nos encontramos con la sorpresa de un señor que vino y nos pintó la casa, nos cortaba el pasto, que es un milico que está preso hoy en día juzgado por Italia, vivía acá a la vuelta en Marcos Salcedo. Se levantó su casita, era milico torturador, pero se mostraba de lo más dulce, bonachón.

El pastor metodista, Ademar Olivera, uno de los tres ayunantes de SERPAJ, encuentra la manera de romper el silencio y destaca las diferentes experiencias, la existencia de otras historias, que contribuyan a la reconstrucción de lo esencial. Se enfatiza la importancia de entrelazar otras historias de vida, valiosas. Así es como se descubre la solidaridad y la vida en comunidad, y subraya que es la conexión y el apoyo mutuo donde reside la verdadera esencia de la humanidad.

Olivera (2009) aporta:

Ojalá que las palabras que escribimos tengan más valor que nuestro silencio, que más allá de lo anecdótico estén señalando cosas esenciales. Que estos retazos de vida compartidos se hilvanen con otras historias diversas, pero igualmente ricas en contenido, en entrega, en sacrificio. Porque es justamente ahí donde descubrimos el núcleo de lo humano: la vida compartida y solidaria (p. 126)

De igual forma, una integrante de la CEB Germán escribe la historia de esa comunidad y entre todos sus compañeros de la comunidad, logran realizar una encuadernación con escritos, dibujos de niños, fotos, audiovisuales y cartas, para compartir la experiencia de su detención.

Otras cartas escribieron quienes no se encuentran en el país y que formaron parte de los grupos, y contaron vivencias del ayuno con otras veinte personas en julio de 1984.

Cada sector ya había hecho pública su posición sobre el tema, pero se requería este acto de protesta que denunciara radicalmente la injusticia de presos, exiliados, desaparecidos

y se solidarizara con los que sufren.

Durante el transcurso de las entrevistas, se hace mención al homenaje que la Junta Departamental de Montevideo rindió a Federico. Se destacan algunos de los fragmentos más significativos del Acta en la que se declara ciudadano ilustre al sacerdote y toma la palabra un edil:

Hubo un momento en que el terror era tal que prácticamente no había amparo, particularmente para la gente que tenía responsabilidades sindicales, [...] de los comités de base. [...] Teníamos siete dirigentes curtidoras que necesitaban un amparo [...] cae la noche podíamos ir y estar en la iglesia bajo su protección, [...] rompiendo el cerco, saliendo del cerco, para seguir la resistencia con la huelga.

No era casualidad que Monseñor Parteli fuera el obispo de la ciudad de Montevideo, [...] tenía tradiciones democráticas, muy profundas.

Las iglesias madres que estaban en la zona de la huelga general de Maroñas, en las que nos tocó participar y vivir y a su vez, a la orientación progresista de una Iglesia que no ha renegado de la prédica de Cristo de unirse a los desamparados.

Posteriormente al anterior reconocimiento, también se le realiza un homenaje, desde la Federación de Viviendas por Ayuda Mutua (FUCVAM), pero se carece del registro.

3.4. La formación como medio para fortalecerse

El enfoque de educación popular desde las CEBs parte desde las personas, con el uso del diálogo y los procesos participativos. La influencia de Freire está presente, en cuanto a la formación e intercambios que se han dado con el sacerdote José Marins. En este contexto, Freire plantea que la pedagogía debe servir como herramienta para liberar a los oprimidos, al abordar la explotación económica y política. Además, reconoce que no solo los trabajadores, sino también la clase media, experimentan dominación económica, cultural y política. Desde la práctica de los propios participantes, se construye conciencia, protagonismo social y político, y se fomenta una ciudadanía crítica. Freire (1969, p. 26) destaca la importancia de la pedagogía y el rol fundamental de la concientización. ¿Quién mejor que los oprimidos se encontrará preparado para entender el significado terrible de una sociedad opresora? [...] ¿Quién más que ellos para ir comprendiendo la necesidad de

la liberación? A través de la formación y reflexión, se crean las condiciones para que las personas se reconozcan como sujetos de su propio destino histórico. Cruz señala:

La educación liberadora necesita buscar permanentemente la libertad y la responsabilidad, llevar a la praxis, es decir, la acción y la reflexión, ya que es la base fundamental de una práctica educativa problematizadora y liberadora, a partir de la lectura del mundo [...] reconocer que, como seres condicionados, somos seres en constante formación. (2020, p. 200)

La comunidad Juan XXIII, en su búsqueda liberadora, y en camino de desarrollo, entra en contacto con un equipo de misioneros brasileños compuesto por el sacerdote José Marins⁴⁶ y la religiosa y profesora Teolides Trevisan⁴⁷,

Marins realizó estudios en la Universidad Gregoriana de Roma lo que le permitió entender la forma de ser Iglesia nacida del Vaticano II. Inició su proceso en Brasil, con las primeras comunidades de base, en plena dictadura militar, y ya estaba trabajando con el obispo Helder Cámara. Trevisan era religiosa y profesora, ambos estaban comprometidos desde hacía varios años con el asesoramiento y la formación de las CEBs de América Latina. Tras algunas coordinaciones, comienzan a impartir cursos en 1973. El sacerdote José Marins extiende la formación con su equipo, en 1975 y 1976 a la vez que realizan visitas y brindan charlas informales. La CEB Betania resurge en 1980, Alma y Tato relatan aspectos de su formación:

Nosotros tuvimos seminarios con Marins, realmente fue una experiencia impresionante, como nos marcó. Como bajar todo lo que estaba viviendo en América Latina y lo que estás viviendo vos [...], cómo fue aterrizando al esquema de las CEB, inserta en el pueblo, con sus fortalezas en la gente, las características que tenían las CEB de otros países. La metodología era impecable, Marins todo te lo hacía y lo decía en base a cuentos y a juegos. [...] Se recorría toda América Latina.

En Marins y Trevisan (1975, p. 15-16), se detallan las temáticas que se abordaban, y tal como afirma Myrian, la metodología se basa en dinámicas de grupo. El procedimiento para el estudio y elaboración de temas consistía en:

⁴⁶ Teólogo brasileño, uno de los fundadores de las comunidades eclesiales de base y asesor continental desde hace 50 años.

⁴⁷ Religiosa miembro de la Hermanas del Inmaculado Corazón de María, brasileña.

Se comienza provocando una lluvia de ideas de los participantes del grupo de trabajo orientadas a lo operacional-pastoral, indicadora de rumbos más que de tareas inmediatas [...]. Dando fundamentación teológica, psicológica, etc. de lo que se dice. Síntesis jerarquizada de lo que se dijo, [...] y plenario con reglas de trabajo.

Afirma al respecto Myrian:

Este lugar siempre fue un espacio para encontrarse, acá se hizo la primera reunión del sindicato de maestros, era una iglesia abierta, en esos momentos tan difíciles. La gente se fue formando, pero también que este es un barrio muy sencillo, de gente trabajadora, no hay muchos intelectuales, pero siempre hubo la intención de formarnos. Vino Marins muchas veces, después teníamos retiros anuales, encuentros de formación siempre, éramos todos matrimonios de un promedio de 30 años. (Entrevista N° 2)

Las necesidades de cada uno se ponían en común. A veces coincidían y otras no, pero sentían que entre todos las podían cubrir mediante los espacios de reunión, el tratar temas de actualidad, capacitarse y compartir experiencias con otras CEBs de América Latina. La formación continua era una motivación para su desarrollo. Además, la presencia de la religiosa Teolide Trevisan⁴⁸, quien formaba equipo con José Marins, era admirada. Las mujeres de las comunidades la veían como una referencia fuerte del género femenino.

Afirma Alma:

A mí lo que más me marcó de Marins fue el entrar en contacto con miles de CEBs que él visitó a lo largo de toda su recorrida, de toda su caminata, para mí es un profeta de todas las CEBs. Creo que, en América Latina, de México a Argentina, no le quedó país al que Marins no haya estado en contacto, en relación íntima y después no haya transferido a las otras comunidades esas experiencias, más allá de lo teológico[...]. (Entrevista N° 8)

Este tipo de formación grupal y comunitaria, basada en dinámicas de grupo resultó, según todos los entrevistados, ser sumamente eficaz durante esta fase inicial del desarrollo

⁴⁸ Religiosa de las Hermanas del Inmaculado Corazón de María. Profesora, desde 1971 forma, asesora, y desarrolla a las comunidades eclesiales de base en América Latina, El Caribe y en Europa, Asia, África.

de las CEBs.

3.5. Los roles de los integrantes de las CEBs

Los integrantes de las CEB forman parte de grupos heterogéneos, con motivaciones claras y definidas, así como otras subyacentes en cada acción. En el estudio del lugar que ocupan los integrantes de las CEBs, es importante destacar dos estratos diferentes según las posiciones sociales que se ocupan en la estructura y las categorías de los agentes. También es relevante considerar las relaciones que mantienen con su función, su pertenencia, su origen social y las necesidades del barrio. En cuanto a su pertenencia, se puede decir que de los integrantes no conformaban una categoría homogénea, siendo algunos profesionales, como abogadas y trabajadoras sociales, docentes, empleados públicos, amas de casa, empleadas domésticas, bancarios y trabajadores independientes.

Un hito importante para la CEB Betania fue la vuelta de la hermana Julia a Montevideo en 1983, tras haberse desarrollado en su rol de monja en Argentina. Esto implicó contar con un estatus destacado y una forma verticalista de religiosas y sacerdotes para relacionarse con las personas del barrio. Sin embargo, ella misma relata que al ingresar a la CEB Betania, tuvo su primer contacto con una realidad diferente, lo que la llevó a un aprendizaje y un cambio de rumbo.

La primera reunión de la CEB a la que concurro, [...] el tema que habían elegido era sobre la religiosidad popular, entonces decían las barbaridades uruguayas, todas, y yo, que era nueva en el grupo, cuando hablaba uno, yo le contestaba. No, pero mirá, no te creas, si vos lo ves bien, por favor así “tac tac tac”. Hasta que uno de ellos, me dice “para, para, para un momento, petisa”.

¡Que a mí! la hermana azul, de alguna manera, de los 30 años de Argentina era otra cosa, vos sabes que me ubicó de un golpe en todo. Yo ahora soy monja realmente como debe ser, como yo siento que debo ser gracias a Montevideo, gracias a mi cultura que lentamente la empecé a adquirir, que acá te quieren por lo que sos vos como persona, no por el rol, para nada por el rol. Ahí empecé a aprender y bueno, se largó la cosa fuerte.

(Entrevista N° 7)

Desde ese momento, Julia afirma que dejó atrás la forma en que se relacionaba con su entorno, desde un lugar de poder, ya que así era el lugar que las personas también le

asignaban. Se convirtió en una integrante más de la comunidad, con sus características y su oficio, pero desde una relación de total horizontalidad.

El tema de las posiciones que se ocupan en la escala social se vio en las CEBs y en el barrio en general, ya que situaciones similares experimentaron otros integrantes, como por ejemplo el cura párroco que llegó a la parroquia desde una realidad opuesta. Con pleno conocimiento de esa nueva realidad, el sacerdote, proveniente de una clase alta, actuaba de una manera en la que reprimía sus propias posturas. Lo describe de la siguiente manera:

Llegué a Santa Gema en el año 1970 con un complejo muy grande, y lo vas a entender.

Yo venía de vivir en El Prado, de haber nacido en un castillo. Entonces, venir a la Curva de Maroñas fue una experiencia personal muy especial. Todavía sigo viviendo en el proceso de conversión [...] Yo les conté que tenía que aprender, que no me había formado para ser cura párroco así que tenía que aprender de ellos. Que era la comunidad viva, yo llegaba de afuera.

El marido de ella (participante de la CEB Juan XXIII), era un personaje muy especial, un día me dijo; ¿vos tenés complejo de qué? No tengas complejo porque vos te vas a establecer en Santa Gema y vas a hacerte querer de acuerdo como seas como cura, no por el apellido que tengas, porque yo tenía complejo de mi apellido. (entrevista N.º 4)

Tanto en la CEB Betania como en la CEB Juan XXIII se observan ejemplos de desigualdad de oportunidades y posiciones⁴⁹. Por un lado, está la figura del sacerdote, quien llegó en 1970 desde una realidad diferente. Es una figura prominente que, a partir de su historia de vida, reconoce las oportunidades y la posición que tiene en comparación con las personas de la comunidad parroquial y barrial. Sin embargo, su posición, el desconocimiento de la realidad del barrio y su juventud le genera inseguridad para ejercer su tarea como párroco. Ante esta situación, se ha promovido un diálogo en el que los integrantes buscan explicitar y redistribuir las relaciones de poder dentro de la comunidad. Por lo general, los laicos pertenecían a un sector popular que no se diferenciaba mucho de

⁴⁹ Dubet plantea la igualdad de posiciones como una alternativa a la igualdad de oportunidades. En lugar de enfocarse exclusivamente en garantizar que todos tengan las mismas oportunidades de ascender en la estructura social, la igualdad de posiciones se centra en disminuir las desigualdades estructurales en las condiciones de vida y trabajo entre las diversas posiciones sociales que ocupan los individuos. (2011, pp. 11-12)

las oportunidades y las posiciones, logrando un nivel de mayor homogeneidad.

Por otro lado, se da el caso de la religiosa, quien, desde una posición económica privilegiada en su infancia y juventud y con el poder que ejercía como monja en Argentina, experimenta un cambio significativo al integrarse a la CEB Betania. Esto la llevó a tomar conciencia de que los lugares de poder y saber eran instrumentales y estaban al servicio del colectivo.

Es fundamental resaltar el carácter democratizador de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) en este contexto. Los roles dentro de los colectivos y las propias CEBs, podría afirmarse que todas las personas compartían las mismas funciones y tareas y algunos integrantes ejercían el rol de animador de grupo que la propia CEB elegía. De esta manera se refleja un proceso de maduración grupal y colectiva

3.6. El rol de las mujeres

Hay que señalar un aspecto relevante en este período que es el rol de las mujeres de las CEBs en el proceso de resistencia. Gutiérrez (1975) inicia su obra afirmando: “Este trabajo intenta una reflexión, a partir del evangelio y de las experiencias de hombres y mujeres comprometidos con el proceso de liberación, en este subcontinente de opresión y despojo que es América Latina”. (p. 15)

A partir de una entrevista que le realiza Elsa Tamez en 1986 a diferentes teólogos de la liberación, entre ellos Gustavo Gutiérrez, retoma un debate referido a que la teología de la liberación no incorpora la problemática de la mujer. Más allá de que fue criticado por esa introducción, Gutiérrez (1975) comenta a la entrevistadora que se le cuestionaba por parte de algunos allegados el haber puesto “hombres y mujeres” y no haber sintetizado solo en hombres. Con esto quiere dar a entender la visión que tenía. Por su parte el sacerdote opina lo siguiente:

Cuando uno habla de opresión de la mujer yo creo que hay que hablar, sobre todo -no exclusivamente- pero sobre todo de la opresión de la mujer de los ambientes pobres y se refiere a una frase de su libro “la doblemente marginada y doblemente oprimida”. (Tamez, 1986, p. 52)

Aunque no se planteó específicamente en la tesis, se toma en cuenta ya que surgió en el trabajo de campo, en todas las entrevistas. Para profundizar un poco en el tema, se aborda la teología feminista como una forma de resaltar un tema recurrente que emerge en cada entrevista, tanto en los relatos como en la interacción entre hombres y mujeres de

cada comunidad. En particular, son las integrantes, en su mayoría, quienes reivindican el rol de las mujeres, ya sea en forma explícita o implícita. Durante los peores momentos de la dictadura, las mujeres transitaron por caminos alternativos pero fundamentales en la vida de la comunidad. Su trabajo de promoción social en los barrios, en las comisiones escolares, en la asociación de padres de alumnos de liceo, en las comisiones vecinales y en la búsqueda de soluciones para los problemas de sus familias, la comunidad y la sociedad, fue esencial. Myrian expresa:

No quiero olvidarme de Teolides, una monja, que formaba equipo con Marins, una mujer de una dulzura, experiencia de fe, relaciones humanas y en los vínculos para mí como mujer me marcó de muy joven de una forma impresionante. Digna representante de las mujeres latinoamericanas con todo lo que tiene del ser mujer, desde el género, de aquellos años. De una forma muy distinta a la que es ahora, a lo que se vive como género, como lucha, pero desde ese lugar de la mujer. Además, hay que decir que las ceb la gran mayoría siempre fueron mujeres

Existen estudios que se enfocan en las tareas de cuidado realizadas por las mujeres, así como el trabajo voluntario. Esto implica una movilización en temas de cuidado de sus hijos, de los ancianos y de los enfermos. En la época que estudiamos, la desigualdad estaba más acentuada en relación con los mandatos explícitos e implícitos hacia los hombres y se veía el aporte de las mujeres casi como un deber de género. Es importante destacar que estas tareas de cuidado y trabajo voluntario no solo eran esenciales para el bienestar de las familias y la comunidad, sino que también representaban una forma de resistencia y solidaridad en tiempos de represión. Las mujeres, a través de su trabajo, no sólo sostenían la vida cotidiana, sino que también creaban espacios de apoyo mutuo y fortalecían el tejido social. Este rol, aunque muchas veces invisibilizado, fue crucial para la cohesión y la resistencia de las comunidades durante los momentos más difíciles.

Tamayo (1989) retoma una definición construida por Catharina Halkes, teóloga y feminista holandesa:

La teología feminista es una teología crítica de la liberación que no se basa en la especificidad de la mujer en cuanto tal, sino en sus experiencias históricas de sufrimiento, de opresión psíquica y sexual, de infantilización e insignificancia estructural derivadas del sexismo imperante en las Iglesias y en la sociedad. Esta teología crítica estudia la crisis

de las mujeres también en lo que respecta a la Iglesia, y encuentra en ella una de las causas de la crisis de la propia Iglesia. Quiere contribuir a la salvación e integración de todos los oprimidos y a la transformación de las estructuras de la Iglesia y del dominio masculino mediante un cuidadoso análisis de la situación, mediante una praxis constructiva inspirada en la 'sororidad'(..) (p. 17)

Esta teología crítica examina la crisis de las mujeres dentro de la iglesia y considera que es una de las causas de la crisis general de la iglesia. Tiene por objetivo contribuir a la integración de todos los oprimidos y transformar las estructuras de la iglesia y el dominio masculino. Promueve a la vez una praxis constructiva basada en la “sororidad”, es decir, la solidaridad y apoyo mutuo entre mujeres.

Este tema es mencionado en forma recurrente en las entrevistas, y tiene vigencia en la época estudiada, muy vinculada con la temática de liberación. Stella, de la CEB Lucas, relata de qué forma, a partir de una situación trágica, se organiza una olla popular: Una de esas mujeres fue referente de la comunidad, con un vínculo con un asentamiento que tenía enfrente. Se involucró muchísimo en todo lo que se podía hacer en el barrio, en el callejón de Oyarbide y Veracierto⁵⁰. Ahí mataron a una mujer por violencia doméstica, su hermana se tuvo que hacer cargo de los chiquitos, se pensó en armar una olla popular, se dio apoyo escolar, viste cuando se empiezan a hacer actividades, pero te digo, esa era la presencia de Marilú como nexo entre el barrio y nosotros, la parroquia. La CEB Lucas estaba totalmente atenta a lo que estaba sucediendo.

Señalan los integrantes de la CEB Juan XXIII :

Parteli venía mucho a la parroquia y de ese grupo hicimos talleres con Spadaccino, no me acuerdo...hasta me traje un cura de Buenos Aires que estaba especializado en catequesis familiar; Jordi y Katerin, que vinieron a dar un taller de catequesis familiar. Bueno, varios curas vinieron, unos eran de moral, otros de sacramentos, también estuvo el que murió que era ...¿cómo se llamaba? Los nombres me empiezan a patinar. (entrevista N.º 4)

⁵⁰ Asentamiento precario conocido como El Callejón.

En este sentido las expresiones de los integrantes de las CEBs denuncian los pocos cambios que se han dado, luego de las experiencias de las comunidades, y que aún el poder está en manos del clero. Este recuerdo, con una distancia de cincuenta años, se interpreta que fue un índice. Bertaux (1981) señala:

Los índices son aspectos que son reconocidos por los autores de los relatos y el investigador como hechos que han marcado la experiencia de vida, con respecto a los cuales se plantean en los análisis interrogantes [...]. Prosigue el punto de inflexión en que el itinerario biográfico de la persona tomó un rumbo distinto o inició una nueva etapa.

Se toma un eje en el análisis de las entrevistas, con un tema común: el rol de la mujer en las CEBs. En torno a sus luchas por la liberación de determinadas opresiones, los integrantes de las 5 CEBs afirman lo siguiente:

Hay que decir que la gran mayoría de las CEBs siempre fueron mujeres, había varones pero muy sostenida por mujeres, bueno, como sigue siendo la iglesia hasta el día de hoy ¿no? y en el trabajo con los barrios, la mayoría son mujeres.

Fueron muy cuestionadas las CEBs, por parte de Juan Pablo II. Nosotros éramos el pueblo, nunca nos habían dado libertad, y de repente te planteas, ¿estará bien lo que hacemos? ¿no es pecado esto?

Hay una mentalidad muy especial que es muy difícil de dejar, porque quiera que no seguimos siendo muy clericalistas.

Y no todo el clero está de acuerdo con esto. Porque los curas tenemos el poder sacerdotal y no queremos delegar ese poder. ¡Es impresionante!

Stella relata:

Mi madre, siempre tuvo ese espacio de militancia en lo social, después ella asume la coordinación de la academia en la parroquia, con todo su espacio para la hora del té. Cortaban lo que estaban haciendo, se tomaban un té y conversaban, entonces ese espacio de tener las mujeres un lugar cortito para charlar (...), ella se trajo compañeras del barrio mujeres vecinas, para que vinieran a dar los cursos. (entrevista N.º 5)

Las Hermanas azules y la CEB Betania comentan.

Nos subieron en la “chanchita” y mi compañera de comunidad buscó su agenda, se comió

las hojitas que tenían números de teléfono peligrosos de mostrar, se los comió. Y en el trayecto fue como una comunión porque se compartió; todos empezaron a pedir hojas, dame a mí, dame y dame y se las tragarón. ¡Impresionante! (entrevista N° 4)-

Muchas fueron las instancias de lucha contra la opresión que se muestra en sus diferentes formas en la sociedad. Estos fragmentos de las entrevistas intentan mostrar las distintas maneras que tenían las CEBs de romper cadenas.

En cuanto al rol de las mujeres, su participación ha sido central, no solo como integrantes activas de las comunidades, sino también como agentes de cambio en sus entornos. Han luchado por el reconocimiento de sus derechos, impulsando proyectos que van más allá de la iglesia y que impactan en el barrio y la sociedad en su conjunto. Su liderazgo ha sido clave para cuestionar estructuras patriarcales y abrir caminos hacia una mayor equidad e inclusión. Profundizar en cómo las CEBs han transformado vidas y comunidades permitirá visibilizar su legado y reflexionar sobre su relevancia en los desafíos sociales actuales.

Capítulo 4. Hacia un balance de la experiencia y desafíos de las CEBs en el contexto estudiado

El estudio realizado en torno a las cinco comunidades eclesiales de base abarca un marco amplio y diverso, que requiere observar tanto los aspectos generales como los particulares. Este enfoque permite identificar características comunes y específicas, capturando fragmentos de la historia y la experiencia vivida por los integrantes de las CEBs. A partir de la investigación, se destacan características importantes como el compromiso personal y social hacia las personas en el contexto de los hechos ocurridos. Se distingue algo que no es muy común, que es el esfuerzo por sistematizar las experiencias más significativas de sus vidas en comunidad. Este proceso surge de la escucha, observación, lectura e interpretación de los datos producidos por las comunidades eclesiales de base. Estos temas fueron objeto de debate en la época delimitada, pero también emergen otras temáticas en el contexto, que fueron seleccionadas en el análisis ya que logran interpretarse como elementos implícitos.

4.1. Espacio de reconocimiento y crecimiento

Un primer tema trata sobre las condiciones de pobreza a nivel nacional y, específicamente, en el barrio popular, así como la acción comunitaria para mejorar las circunstancias de vida. Otra temática está relacionada con la perspectiva de la memoria, por lo que se incluyen los relatos del origen y desarrollo de las CEBs, y la reconstrucción parcial de la historia reciente del país y de la vida de las comunidades. Finalmente, se busca comprender el significado que las CEBs atribuyen a la incidencia de la teología de la liberación o cristianismo de liberación, en sus acciones y reflexiones con movimientos de defensa de los derechos humanos en este contexto histórico. Además, se analiza el papel que desempeñaron en las circunstancias que enfrentaron y los aspectos involucrados. A través de estas perspectivas, se busca articular los enfoques de los teólogos de la liberación, la visión desde la teoría social y la perspectiva de los propios integrantes de las CEBs.

Considerar el lugar, un barrio popular de Montevideo, ubicado en la periferia de la ciudad, donde viven los integrantes de las CEBs, o el barrio que algunos han elegido, es determinante para una comprensión profunda. Esto no solo implica entender qué es un barrio, sino también identificar sus características, sus necesidades y desafíos específicos

que pueden abordarse e interpretarse en este contexto.

El contexto de necesidad⁵¹ en el cual aparece el barrio como tema dentro del discurso científico e ideológico es el surgimiento del fenómeno urbano como problema matriz, en el seno de la Revolución Industrial dentro del sistema capitalista. Si bien lo urbano como realidad se constituye hace más de 5.000 años, como tema-problema se conforma al calor de las luchas de clases dentro de la ciudad industrial durante el siglo XIX. (Gravano, 2005, p. 11)

El barrio adquiere significados diversos y, al sumarle al término "periférico" en el contexto de la época estudiada, surge el tema de la desigualdad, concepto que ha tenido diversas interpretaciones a lo largo del tiempo, reflejando la complejidad de la "periferia dentro de la periferia". Astori y Castagnola (1984) señalan:

El problema no se termina con la existencia de centros y periferias a nivel internacional [...]. Por eso dentro de la propia periferia vamos a encontrar un desplazamiento de ese costo. Una descarga del mismo, algún ámbito o actividad específica va a ser el receptáculo final de ese desplazamiento [...]. De esta manera, si nuestros países son periféricos, vamos a encontrar ámbitos periféricos dentro de nuestras propias sociedades. Ámbitos que están soportando todo el peso de la dominación capitalista. (Astori y Castagnola, 1984, p. 15)

El análisis debe centrarse en interpretar las formas en que las personas construyen y entienden su realidad, lo que permite identificar los temas emergentes que surgen de la investigación y el análisis de la vida cotidiana de las personas en ese entramado. Se trata de conocer dónde y por qué se desarrolla la experiencia comunitaria a través de la interacción social. Segura (2018, p. 28) afirma:

La identificación de los «límites del barrio» –tanto en términos sociológicos y políticos como en términos geográficos y urbanos– supone reconocer que la comprensión del barrio (y de la ciudad) implica realizar el viaje entre el barrio y la ciudad, un viaje de ida y vuelta, en fin, un viaje en dos direcciones.

Se reconoce que no existen límites cerrados en un espacio geográfico, aunque sus fronteras tampoco son completamente difusas. Más bien, se trata de espacios construidos

⁵¹ Un contexto de necesidad es el conjunto de interrogantes que se plantean en una determinada época y configuran un área de temas a los cuales trata de abordar la ciencia y/o las ideologías [...] (Gravano, 2005, p. 11).

en el área barrial que guardan simbolismos y significados de una época determinada, los cuales unen todos estos elementos y producen un tipo específico de experiencia social⁵².

Para comprender un barrio, es fundamental conocer las características de sus habitantes, sus expectativas y las actividades que desarrollaban. También es importante identificar sus necesidades, las obras que se llevaron a cabo y aquellas que no se pudieron concretar. La plaza Ibirapitá, también conocida como el lugar en donde está el teatro de verano de Flor de Maroñas, es un lugar central de la zona, al frente están las escuelas públicas N° 196 y 173, así como supermercados y otros comercios. En el período señalado, es la sede de la Comisión Vecinal, de Teatro y Plaza Flor de Maroñas, y en una parte del predio se encuentra la cancha de *baby* fútbol “Flor de Maroñas”.

La pertenencia socio-territorial refleja la identidad y el sentido de comunidad que los residentes sienten hacia su barrio. En particular se habla de un barrio que frente a las necesidades y adversidades apeló a la solidaridad y al trabajo conjunto, movilizado por temas propios, entre ellos la fundación en la plaza central, del teatro de verano en el año 1950, lugar en donde se festejaba el carnaval y durante el año era un espacio para otros eventos; recreación y educación física, como por ejemplo para los escolares.

Entre 1971 a 1982, algunas CEBs ya estaban consolidadas en su tarea, mientras otras se encontraban en pleno desarrollo y formación. En uno de los boletines de las CEBs se sistematizó y definió la situación en la que vivían los pobladores:

El empobrecimiento es generalizado y va creciendo, se nota un deterioro en la calidad de vida de los vecinos en sus necesidades básicas, hay violencia, desesperanza, pérdida de valores, aparición de sectas que brindan una respuesta fácil. En el caso de los jóvenes como sector especialmente marginado, nos convoca a participar con ellos y por sus necesidades (Comunidades Eclesiales de Base, 1990, p. 10).

El caso de Flor de Maroñas ejemplifica estas experiencias y la vida de quienes vieron el deterioro y el aumento de la pobreza en sus diversas dimensiones. En las décadas de los cincuenta y sesenta, este barrio tenía una población con fuentes laborales estables, que podía construir o comprar viviendas, disponía de espacios verdes para el esparcimiento y contaba con servicios básicos para la vida cotidiana, pero esta realidad fue cambiando. Las familias comenzaron a experimentar un empobrecimiento constante

⁵² Véase mapa en Anexo I.

y un deterioro en su calidad de vida. Los espacios verdes se convirtieron en terrenos baldíos, que luego fueron ocupados por familias desempleadas, transformándose en asentamientos precarios o irregulares. Desde sus inicios, las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) han representado una opción por los pobres y una lucha constante contra las causas de los sufrimientos injustos.

La opción preferencial por los pobres surgió en América Latina y debe ser entendida desde su contexto global y va más allá de lo pastoral, se trata de trabajar por la justicia social y la equidad, buscando cambiar las estructuras que perpetúan la pobreza y la desigualdad:

El pobre, con sus carencias y sus riquezas, hizo irrupción en mi vida. Un pueblo que sufre una situación de injusticia y explotación y que es al mismo tiempo profundamente creyente. El trabajo con lo que podemos llamar comunidades eclesiales de base, expresión de la entrada del pueblo pobre en la Iglesia, me puso en relación con un mundo en el que, a pesar de que tenía mucho de reencuentro con mis propias raíces, siento que apenas empiezo a dar los primeros pasos. (Gutiérrez, 2003 como se citó en Pinzón y Acero 2016, p. 3)

La opción por los pobres implica una solidaridad profunda y un compromiso con la lucha por la justicia y los derechos humanos. Por su parte, Boff (1984, p. 53) considera que la palabra “pobre” contiene un sentido histórico y real. “Así pues, la opción de la Iglesia por los pobres significa una opción por los que han sido injustamente hecho pobres, es decir, empobrecidos”. En este sentido, a través de los regímenes que implementaron la Doctrina de la “Seguridad Nacional”, y se ha violado el derecho a la vida, la salud, el trabajo, la vivienda, la educación, por lo que la Iglesia, a través de esta opción debió dar prioridad a los derechos humanos. A lo largo de la historia, los pobres han demostrado ser sujetos capaces de levantarse, luchar, vivir y transformar sus realidades. Hinkelammert (2006) plantea que primero aparece la opción por el pobre, señalando que esto no implica de ningún modo reivindicar la pobreza como un estado de plenitud. La ciencia social de América Latina desarrolló conceptos teóricos para explicar la situación de exclusión social, masa marginal, informalidad, y segregación urbana. A partir de datos de las Naciones Unidas, es que se relaciona el desarrollo social con el desarrollo económico, ya que previo a la década de los sesenta no se tomaba en cuenta esta conexión. Es importante, como señala Stickel (2010, p. 126) en su reseña de “El sujeto y la Ley” de Hinkelammert

“Es tiempo ya de terminar con esquemas de enemigos y amigos, para enfatizar más en el mundo de acuerdo con el pensar como sujeto en el sentido de la intersubjetividad y reconocimiento mutuo.”

Según Zibeche (2003, pp. 185-186):

Hacia fines de los setenta fueron ganando fuerza otras líneas de acción que reflejaban los profundos cambios introducidos por el neoliberalismo en la vida cotidiana de los sectores populares. [...] buena parte de estas características comunes derivan de la territorialización de los movimientos, o sea de su arraigo en espacios físicos recuperados o conquistados a través de largas luchas, abiertas o subterráneas.

Las acciones colectivas y los procesos de ayuda mutua están impregnados de un sentido de identidad, pertenencia y la esperanza de mejorar las condiciones de vida. Estos movimientos se desarrollan en diversos lugares y regiones, y responden a las necesidades del colectivo popular. Las motivaciones para unirse a estos proyectos incluyen objetivos y necesidades comunes, como, por ejemplo, temas de prevención, asistencia primaria y salud comunitaria, vivienda digna mediante la autoconstrucción. La alimentación puede ser a través de cooperativas de consumo o de ollas populares. Se manifiestan, en el período estudiado, en épocas de incertidumbre y resistencia. Estas acciones pueden ser grupales a nivel local, regional o departamental, a través de grupos heterogéneos, como lo son las comunidades eclesiales de base estudiadas. Es importante aclarar que no es su objetivo transformarse en movimientos sociales más estructurados de alcance nacional.

Más adelante las CEBs de Flor de Maroñas realizan un plenario en el que esquematizan una descripción y análisis de las acciones y logros desde su inicio hasta el año 1990, plantean como elementos de evaluación:

Ruptura con un estilo de iglesia preconiliar, dignificación del pobre como protagonista. Inserción en la comunidad y promoción de la organización de la gente para que luche por sus derechos. Frente a la política liberal del gobierno, compromiso por y desde los pobres. Participación en organismos barriales, participación en comisiones barriales, apoyo social a nivel de la creación de guarderías, policlínicas, cooperativas, asistencia a los enfermos. Dignificación de la mujer, alfabetización, coordinación con otras comunidades. (Comunidades Eclesiales de Base, 1990, p. 35).

Se destaca la forma en la que las CEBs se relacionan con la comunidad, enfocados en la transición hacia una iglesia más abierta y comprometida con las realidades sociales y económicas de su entorno. La dignificación del pobre como protagonista, la inserción

en la comunidad para organizarse y luchar por sus derechos, y la dignificación de la mujer para promover la igualdad de género, son aspectos clave. Además, el fortalecimiento de redes de apoyo permite compartir recursos y estrategias, potenciando así el impacto positivo en la comunidad.

En el estudio de las CEBs surge la necesidad de establecer un corte histórico del recorrido. Por un lado, el período más represivo, en el cual la iglesia funcionó como un espacio de libertad para el movimiento popular y para segmentos progresistas de la sociedad civil que, cercenados en sus canales competentes, en ella se hicieron presentes y se pudieron manifestar. En este período se transformaron en las CEBs en núcleo polarizador y activo, posibilitando la convivencia de muchas concepciones e intereses de los sectores populares, sin mayores divisiones en función de objetivos y metas comunes. Wanderley (1981, p. 689) plantea que, en Brasil, las CEBs articularon su praxis con la educación popular. Por último, intentando una síntesis del contenido de esta educación popular, el autor señala los siguientes elementos⁵³:

Es histórica: depende del avance de las fuerzas productivas;

Es clasista: exige una conciencia progresiva de los intereses de las clases populares;

Es política: se conjuga con otras dimensiones de la lucha global de las clases populares (organiza);

Es transformadora y liberadora: conduce a cambios cualitativos y reformas estructurales (reformas no reformistas);

Es democrática: defiende la igualdad de derechos, de participación y se realiza bajo formas antiautoritarias, anti-elitistas, no masificadoras;

Relaciona la teoría con la práctica (concientiza);

Relaciona la educación con el trabajo;

Tiene como objetivo la realización de un poder popular (proyecto social alternativo).

En este sentido, la educación popular fue también asumida por las CEBs y otros movimientos, en Uruguay, con los elementos planteados. En Rebellato (2009, p. 43) se señala: “A diferencia de otros países de América Latina, la educación popular en el Uruguay nació tardíamente. Sus orígenes y primeros pasos se sitúan durante el proceso

⁵³ Traducido del portugués al español.

mismo de la dictadura, y sus orígenes la marcan necesariamente.”

Manifiesta Löwy (1999a, p. 98):

Los teólogos latinoamericanos se colocan en la continuidad de esta tradición, que les da tanto referencias como inspiración. [...] rompen abruptamente con el pasado en un punto clave: para ellos los pobres ya no son esencialmente el objeto de la caridad sino los agentes de su propia liberación. La ayuda paternalista o la asistencia se sustituyen por la solidaridad con la lucha de los pobres por su autoemancipación. Aquí es donde se establece el vínculo con el principio marxista político fundamental: la emancipación de los trabajadores será la obra de los trabajadores mismos.

Con base en la contradicción entre continuidad y ruptura los teólogos latinoamericanos reinterpretan el pasado en torno a la visión sobre los pobres como agentes de su propia transformación. Otro elemento clave es la caridad, que implica una visión paternalista y verticalista. El cambio se dirige hacia una visión horizontal, donde todos luchan juntos por la justicia.

Terra y García (1994) señalan:

Ese interés⁵⁴ se ve expresado en la constante atención a la realidad como punto de partida y espacio verificador para todo quehacer. Atención activa desde un análisis crítico y un compromiso y solidaridad con los sectores populares, particularmente con los más pobres. Atención que no es neutral, no es sólo la realidad de otros, así lo expresa un criterio⁵⁵ “una realidad en la que no somos sólo espectadores sino protagonistas y responsables”. (p. 51)

Satisfacer las necesidades humanas es un tema crucial para el desarrollo integral de las personas y las comunidades. Boff, al respecto, afirma:

La relación entre Evangelio y Vida se da en un proceso lento y difícil. Inicialmente, la Palabra los lleva a interesarse por los problemas del grupo reunido: una enfermedad, un despido, etc. Con el tiempo, el grupo se abre a la problemática social del medio ambiente, a la calle o al barrio. Son problemas de agua, de luz eléctrica, de saneamiento, de asfaltado,

⁵⁴ Se refiere a “el desafío de una realidad social de pobreza, exclusión, represión que afecta a pobladores de la zona 9 de Pastoral social”.

⁵⁵ Tomado por Terra y García de “criterios sistematizados temáticamente”, Ítem IV, Punto 1, Documento interno de la Pastoral social Zona 9.

de ambulatorio, de escuelas. Posteriormente, en una fase más evolucionada, el grupo se decanta políticamente frente al sistema social. Se cuestiona entonces acerca del modo vigente de organización social. Y la acción correspondiente a ese nivel de conciencia es la participación en los instrumentos de lucha del pueblo: sindicatos, movimientos populares, partidos, etc. (Boff, 1981, p. 200)

De esta manera se ilustra cómo la relación entre el Evangelio y la vida puede evolucionar desde un enfoque centrado en problemas inmediatos y personales hacia una conciencia social y política más amplia. En ese relato sociohistórico, los integrantes de las CEBs retoman su propia historia de encuentros y desencuentros en torno a la puesta en común de sus necesidades y los obstáculos para lograrlas. En aquellos tiempos, las mejoras provenían del esfuerzo de los propios integrantes de la CEB Esperanza y de los vecinos que trabajaban en forma voluntaria. Sin embargo, se destacan conflictos permanentes con los responsables del *baby* fútbol debido a intereses distintos y contrapuestos. Aunque en cuanto a políticas sociales puede haber diferencias importantes, es crucial considerar desde dónde se realiza la lectura de la realidad.

En términos de promoción social, se debe analizar desde una perspectiva crítica y con un compromiso con los sectores populares, quienes asumen un rol protagónico en los procesos de transformación. Es fundamental acompañar y apoyar las iniciativas que surgen del propio barrio. Un ejemplo claro de cómo se vivían las necesidades en ese entonces es el relato de la hermana Julia, quien en 1984 se fue a vivir al barrio. Ella claramente disponía de un lugar cercano para vivir, un colegio católico donde desempeñaba sus tareas pastorales y docentes. Sin embargo, eligió vivir en la zona más pobre del barrio. Julia describe la situación de máxima precariedad en el barrio. Este contexto de carencias materiales se convierte en un punto de encuentro y solidaridad entre los vecinos y las religiosas que habían llegado al barrio. La interacción que se muestra en el relato refleja una relación de igualdad y respeto mutuo, y muestra cómo las necesidades inmediatas, como el acceso a la luz se priorizan, motivados por una necesidad material como el deseo de tener televisión. De esta manera se ilustra la forma en que las necesidades materiales y culturales están entrelazadas.

Finalmente, la experiencia compartida de organizarse y trabajar juntos para mejorar las condiciones del barrio fortalece los lazos comunitarios y crea un sentido de pertenencia y solidaridad. Señala Zibechi (2003, p. 185):

A la vez, comienzan a construir un mundo nuevo en las brechas que han abierto en el

modelo de dominación. Son las respuestas al terremoto social que provocó la oleada neoliberal de los ochenta, que trastocó las formas de vida de los sectores populares al disolver y descomponer las formas de producción y reproducción, territoriales y simbólicas, que configuraban su entorno y su vida cotidiana. Tres grandes corrientes político-sociales nacidas en esta región conforman el armazón ético y cultural de los grandes movimientos: las comunidades eclesiales de base vinculadas a la teología de la liberación, la insurgencia indígena portadora de una cosmovisión distinta de la occidental y el guevarismo inspirador de la militancia revolucionaria.

Estos movimientos populares surgieron en la década de 1960 hasta 1980, en donde se consolidaron como nuevas formas de organización y acción colectiva. De esta manera dejan atrás la soledad de la vida individual y familiar para compartir ideas y acciones junto a otros. Dialogan, debaten, reflexionan y toman juntos las decisiones. Participan en espacios que les permiten ser parte de un colectivo, expresarse y participar de las decisiones en forma conjunta, a través de un ejercicio democrático en su vida cotidiana. Pinedo (2018, p. 40) subraya la importancia de articular diversos elementos en un tiempo y espacio definidos, estableciendo una relación recíproca. Esto incluye las estrategias de redes que sostienen los acuerdos durante la experiencia y la interrelación del grupo y los actores involucrados. En este proceso, se revelan relatos, representaciones y recuerdos. Por lo tanto, es esencial analizar la acción de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) en el barrio y con otros vecinos, dimensionar esa coordinación y observar la red que las sostiene. Para generar mecanismos que transformen las condiciones de vida de todos los habitantes, es fundamental contar con los esfuerzos individuales, poner en común sus necesidades y debatirlas a nivel grupal para llegar a conclusiones en un tiempo y espacio concretos.

Asimismo, la CEB Esperanza ha tenido un papel destacado en llevar adelante iniciativas vecinales. Conformaron una comisión vecinal y, a partir de allí, se involucraron en actividades de recreación, cultura, trabajo y salud integral. En esta dinámica, diversos actores ponen en común sus reivindicaciones y necesidades, definiendo así cómo articular sus esfuerzos. Es destacable la permanencia en el tiempo de estos vecinos organizados en beneficio del barrio. Junto al trabajo de la comisión vecinal, se destacan acciones que, aunque parecen individuales, son lideradas por vecinas que abordan necesidades específicas, como la atención de los problemas relacionados a la alimentación y la

infancia. El caso de María, integrante de la CEB Lucas, se convirtió en una referente clave, al iniciar esta actividad educativo-social, como lo es la “academia” y tuvo la capacidad de involucrarse en múltiples iniciativas del barrio. Lo hizo junto a otras vecinas y con el apoyo de la CEB Lucas. Se dio una toma de conciencia a través de una acción colectiva concreta. Se destaca también el caso de un delegado sindical, solidario y también muy comprometido con la zona y sus necesidades.

Las CEBs, desde su origen, trabajaron ininterrumpidamente, pero intensificaron su militancia cristiana y social, entre 1980 a 1985. Uno de los principales cometidos fue la promoción humana, que actúa como motor de la liberación y el desarrollo. Las CEBs uruguayas lograron plasmar su intervención solidaria y cooperativa en situaciones complejas, a menudo a costa de la vida y libertad de sus miembros. Estos espacios se convirtieron en foros de diálogo, discusión, confrontación de ideas, así como gestaron movimientos de promoción y participación popular.

Otro eje, estrechamente relacionado, pero con diferentes manifestaciones, es el compromiso con los sectores populares. Este compromiso se manifestó en las llamadas comunidades insertas y en la creación de espacios de educación popular. Estos espacios, conocidos como de promoción social para evadir la represión de la dictadura, buscaron defender derechos básicos vulnerados, incluidas las necesidades más elementales. También intentaron generar una articulación solidaria entre sectores medios, bajos y marginados en torno a lo que se llamó dignidad humana. Hoy, tal vez lo llamaríamos ciudadanía y reivindicación de la condición de sujetos de sectores dominados política, social e institucionalmente.

La participación de las mujeres se ha convertido en un elemento esencial, a la vez que asumen roles de mayor responsabilidad, también aumentan en número. Al mismo tiempo, se promueve la creación de relaciones igualitarias y horizontales.

Las CEBs, como movimientos sociales territoriales, tienen una base territorial. Sin embargo, al contar con las instalaciones de la parroquia, buscan su autonomía y descentralización. Por ello, eligen como lugares de encuentro las áreas comunes, como la plaza central del barrio, sus domicilios y sus calles. De esta manera, lograron que la parroquia ya no operara como local central, quedando en un segundo nivel, siendo estos espacios un primer nivel.

La importancia de promover el protagonismo y la educación popular, así como la organización comunitaria y la satisfacción de las necesidades colectivas, se destaca como un eje fundamental en el enfoque de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs).

4.2. La/s memoria/s

Bajo el título “Haciendo memoria. Retazos de una vida larga y abundante” se presenta el libro que sistematiza el contenido del Segundo Encuentro de las CEBs realizado en la ciudad de Las Piedras, departamento de Canelones, Uruguay (Comunidad “Germán”, 2007), en el año 1991. Inicia el relato de estas memorias, la Comunidad Juan XXIII, tal vez por ser una de las primeras en formarse. “En 1971, a mediados de año, nos reunimos unos pocos, apenas unos ocho o nueve, en la casa de uno de nosotros, alrededor de una mesa.” (p. 15). Las memorias constituyen un nuevo campo de estudio. Jelin afirma: “Abordar la memoria involucra referirse a recuerdos y olvidos, narrativas y actos, silencios y gestos. Hay un juego de saberes, pero también hay emociones. y hay también huecos y fracturas.” (Jelin, 2020, p. 419)

La conexión entre historia y memoria es profunda y multifacética. No se limita únicamente a la reconstrucción de eventos pasados, sino que también abarca las percepciones e implica considerar desde las experiencias personales las dimensiones subjetivas de los integrantes de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs). Este proceso incluye la interpretación, construcción y selección de datos, así como la elección de estrategias narrativas por parte de los investigadores. La memoria ofrece una perspectiva personal que enriquece la comprensión histórica, mientras que la historia proporciona un marco estructurado y analítico para contextualizar esos recuerdos. El trabajo sobre las memorias requiere hacer explícito lo implícito, es considerar también lo que no se recuerda, lo que no se dice, pero que está.

Aunque se trabajó, en parte, con base en los recuerdos de los integrantes de las CEBs, tanto a nivel discursivo como documentado en sistematizaciones propias, se tomó como aspecto central el conjunto de fuentes. Sobre la base del reconocimiento en que se desarrollaron los relatos, se observó una superposición entre tiempo histórico y espacios transitados. Se atravesaron períodos de gran movilización y resistencia, así como otros de latencia junto con los propios tiempos biográficos de los participantes. En conjunto, se realizó una reconstrucción de las memorias, entrecruzadas por eventos de la vida, como el nacimiento de Germán, el niño que inspiró el nombre de la comunidad, y la muerte de familiares e integrantes de la CEB, que aparece recurrentemente en el relato. Se utiliza la palabra tanto en singular como en plural, ya que es importante entender a fondo los mecanismos de la memoria individual, que rememora eventos de hace más de cincuenta años, y comprender los procesos que surgen al entrevistar a un grupo con identidad y

sentido de pertenencia. Esto incluye las correcciones y la articulación de la memoria verbalizada conjuntamente con otros. Como ya se mencionó, a menudo se confunden y entrelazan los acontecimientos históricos que se recuerdan los que a su vez van cambiando.

Las entrevistas se desarrollaron con un encuadre establecido permitieron la manifestación de afectos, emociones, angustias y también de la racionalidad. A través del diálogo surgido de las preguntas de la investigadora, las palabras fluyeron con gran naturalidad, ya que no era la primera vez que estaban en contacto con esta historia.

La vivencia de ser tan jóvenes al enfrentarse a una realidad desconocida llevó a compartir la necesidad de aprender a través de la comunidad. La capacitación que inició junto a las CEBs en 1973 y que prosiguió durante todo el período delimitado por la investigación permitió enfrentar el miedo a lo nuevo, recuperar la confianza y comenzar a transitar su camino. Los acontecimientos rememorados, como es el caso de las CEBs, traen al presente su trayectoria pasada y se manifiestan de una forma narrativa particular, articulada con la percepción que los entrevistados tienen de su propia historia de vida. Se reconoce que son relatos fragmentados, producto del tiempo y de las ausencias de muchos de sus compañeros. En particular estas CEBs se ocuparon de escribir su “caminada” en cada ocasión que se presentaba y que les era posible.

Esta es una de las formas en que las personas dan sentido a los acontecimientos pasados y destacan cómo ciertos sucesos del período de la dictadura están interconectados. Existen etapas de incertidumbre y otras de creciente confianza y gran movilización; se forman alianzas coyunturales y otras que perduran en el tiempo. En las entrevistas con cada CEB, se observa cómo la memoria se reconstruye colectivamente, a partir de la observación y escucha mientras conversan. En ciertos momentos, se miran entre ellos, buscando confirmación o desacuerdo de lo que se dice. Se percibe el esfuerzo por transmitir su historia de la manera más precisa posible, al detallar cada acontecimiento. Cada entrevista con las comunidades permitió que surgieran varios temas en debate y controversias dentro de la iglesia católica uruguaya, especialmente en el período anterior y posterior a monseñor Parteli en la arquidiócesis de Montevideo. Las Instrucciones del Vaticano elaboradas por el cardenal Ratzinger, fueron confrontadas y resignificadas por los teólogos de la liberación, lo que obligó a realizar un análisis profundo de las críticas del Vaticano.

Desde las memorias acerca de la cultura uruguaya, existen escritores que han hablado sobre la represión y el exilio en diferentes contextos históricos, especialmente de

América Latina y en especial de Uruguay, tales como Galeano y Benedetti. entre otros.

M^a Josefina integró en 1982 la Comisión Nacional de Ciudadanos por el voto en blanco y fue detenida junto con los demás miembros de la comisión, quienes permanecieron incomunicados, y fueron sometidos a diversos y largos interrogatorios, conducidos por error a la Justicia Militar y luego puestos en libertad por la Justicia Ordinaria. Pese a la incomunicación oral entre ellos, se vivía la fuerza que da la comunión de ideales, el compromiso de la historia compartida, y la experiencia de poner todo en común. Los operativos de represión no solo buscaron controlar física y psicológicamente a las personas, sino también infundir miedo y desmoralizar a los movimientos sociales. La solidaridad y el apoyo mutuo dentro de la comunidad son cruciales para resistir y superar estos momentos de represión.

4.3. ¿Qué liberación buscan las CEBs?

La noción de liberación se destacó con gran intensidad en los discursos, canciones, oraciones. Esta liberación trasciende el sistema eclesial y estatal, lo que representa una libertad inherente al ser humano. Sin embargo, emerge la pregunta: Según Leonardo Boff (1984, p. 23),

La libertad que se busca en las comunidades de base presupone una ruptura en la forma de ver y actuar en el mundo y en la Iglesia, proviene de los oprimidos contra su opresión, siempre se posiciona a favor de los pobres y en contra de sus opresores.

Gutiérrez (1975, p. 40) al desarrollar el concepto de liberación, lo sitúa en el contexto de América Latina, a partir de la situación de la subordinación y dependencia de los países de nuestro continente frente a los países centrales. Manifiesta que la perspectiva de liberación se articula en tres niveles: el primero es la liberación social y política; el segundo es la transformación personal ante cualquier tipo de esclavitud; y el tercero es la liberación del pecado, la cual está vinculada a la injusticia social”. A su vez, se expresa el inevitable momento de ruptura de esa dominación. Señala la correlación de los términos dependencia y liberación que lleva a que se establezca la temática centro - periferia “genera simultáneamente, progreso y riqueza creciente para los menos y desequilibrios sociales, tensiones políticas y pobreza para los más” (Gutiérrez, 1975, p. 118). A partir de la toma de conciencia de la realidad estructural, se supera la reflexión a través de la

revisión de vida. Se incorporan otras referencias, como la lingüística, lo que permite un análisis detallado de la praxis desde una perspectiva hermenéutica.

Ceceña, en cuanto a los procesos emancipatorios aporta:

De entrada, es indispensable señalar que el debate en torno a los procesos de emancipación tiene como punto de partida el reconocimiento, aunque fuera sólo implícito, de una situación de opresión que debe ser desentrañada para hacer comprensible el carácter y la pertinencia de los movimientos y estrategias libertarias con respecto a su horizonte y a su realidad. (Ceceña, 2006, p. 14)

Propone ver una perspectiva de espectroscopio⁵⁶ que revela no sólo la relación dominante, sino también la red de relaciones que dieron lugar a la situación de opresión. Cualquier interpretación de los procesos de emancipación debe considerar su historicidad y complejidad. Dominar todo el espectro geográfico, social, espacial, esto es, arrojar luz para comprender los procesos de liberación y de emancipación, en la medida en que la vida cotidiana no deja ver la realidad tal cual es, o está naturalizada.

Dominar todo el espectro geográfico, social, espacial, esto es, arrojar luz para comprender los procesos de liberación y de emancipación, en la medida en que la vida cotidiana no deja ver la realidad tal cual es, o está naturalizada. Esta cuestión implica poder desentrañar la red de relaciones en la que unos son los oprimidos y otros, los opresores. El objetivo de quienes estaban en el poder fue perseguir y eliminar al disidente o al insurrecto para que a nadie más se le ocurra desafiar al poder. Este concepto contiene muchos elementos para su análisis, por lo que se ha debatido desde diferentes marcos teóricos y concepciones sobre un lugar en el contexto histórico y religioso planteado. Así como la acción conjunta de los vecinos gestiona la solución a sus problemas, también se trata de la realización de cambios que trasciendan lo coyuntural desde una perspectiva más estratégica de transformación social. Cuando se habla de liberación se está relacionado con el hecho histórico de la lucha de clases. En este contexto también es importante lo planteado por Boff (1981, p. 23).

El sujeto histórico de esta liberación sería el pueblo oprimido, que debe adquirir y elaborar una conciencia de situación de oprimido, organizarse y articular una serie de prácticas que tengan como objeto el logro de una sociedad alternativa menos dependiente e injusta.

⁵⁶ Espectroscopia es el estudio de la interacción entre la radiación electromagnética y la materia con absorción de emisión de energía radiante.

Los autores coinciden en la situación de opresión colectiva, y fundamentan un polo dilemático entre opresores y oprimidos. El caso de Marx incluye matices de una emancipación que abarca al ser humano en su totalidad. Marx (2004) distingue entre la emancipación política y la emancipación humana, siendo esta última la forma suprema. Es el proceso mediante el cual los individuos se reconocen y se organizan como seres sociales en su vida cotidiana y buscan superar el sistema de opresión capitalista.

En el caso de las CEBs estudiadas y relacionándolas con la perspectiva de liberación, de la búsqueda de la justicia social, ellas orientaban su praxis a través de su vocación por lo social. Por un lado, de manera individual los integrantes participaban a partir de los requerimientos de las instituciones educativas en las que participaban sus hijos; desde comisiones de fomento escolar y liceal, o en la comisión vecinal, gestión de teatro de verano, proyectos de cooperativa de viviendas, cooperativas agrarias, sindicatos y gremios. Además, ejercían actividades más asistenciales como; reparto de leche, reparto de juguetes, merendero, academia de manualidades. Por otra parte, muchos integrantes se definen como militantes de comités de base del Frente Amplio. En cuanto a los procesos de emancipación, trabajaron incansablemente en el período seleccionado.

Para la reflexión, no se identifican diferencias significativas, aunque sí ciertos matices en las concepciones de la teología de la liberación desarrolladas anteriormente. Esto ocurre en un contexto actual marcado por la pérdida de referentes emancipatorios, tanto teóricos como históricos. El avance del capitalismo, la globalización neoliberal y financierizada, junto con los límites de ciertas perspectivas progresistas, han moldeado este panorama. Además, las teologías progresistas o de la liberación han sufrido transformaciones. Paralelamente, han surgido nuevas corrientes religiosas conservadoras que han ganado influencia en diversos sectores.

Consideraciones finales

Esta investigación se centró en el estudio exploratorio de cinco comunidades eclesiales de base. Se enfocó en conocer, estudiar e interpretar el recorrido y acciones sociopolíticas de las comunidades eclesiales de base: Juan XXIII (1971), Germán (1977), Betania (1973), Lucas (1980), Esperanza (1982); vinculadas a la iglesia Santa Gema, identificadas e inspiradas en la teología de la liberación, desde 1971 a 1985, en predictadura y dictadura uruguaya.

Dentro de un conjunto de otras CEBs de la capital, se seleccionaron las comunidades vinculadas a la parroquia Santa Gema y al barrio Flor de Maroñas como representativas de las comunidades locales en contextos urbanos. En términos generales, se logró establecer una conexión significativa con estas comunidades, lo que permitió trabajar en acuerdos referidos a la investigación y analizar su historia, memorias y acciones colectivas. El relato de sus historias de vida individuales fue imprescindible. Hubo una gran disposición para colaborar en la investigación, lo cual también enriqueció su propia experiencia.

El análisis del discurso se llevó a cabo mediante entrevistas con los integrantes de las CEBs, complementado por el estudio documental del material que ellos mismos habían producido, considerado como fuente de análisis secundario.

En este caso, el aporte de datos de información, de recuperación de hechos y de memorias históricas, ayudó a completar algunas lagunas de información. Estas brechas surgían, ya sea por la falta de claridad en lo expresado, la ausencia del protagonista del relato, o interpretaciones que, en ocasiones, resultaban ambiguas.

Los entrevistados reconocieron, en ciertos casos, sus dificultades para recordar eventos específicos, así como nombres de personas y grupos. Para abordar esta situación, se recurrió a conectar los relatos con acontecimientos biográficos, como nacimientos, casamientos o exilios, además de vincularlos con momentos históricos más amplios del país.

A comienzos de la década de 1960, la Iglesia Católica, tanto a nivel global como en Uruguay, ejercía en parte una autoridad de carácter verticalista, donde unos pocos tomaban decisiones en nombre de los demás. Este autoritarismo reflejaba, en gran medida, el miedo y la inseguridad provocados por los cambios introducidos tanto por el Concilio Vaticano II como por la Conferencia de Medellín, así como por el compromiso asumido

por los obispos de América Latina.

A causa de la existencia de una iglesia preconiliar, las personas que luego formarían las comunidades eclesiales de base (CEBs) experimentan un descontento en ese período, que se manifiesta en las entrevistas. Lo que los motivaba era encontrarse, lograr un reconocimiento mutuo, compartir reflexiones y comenzar a trabajar a partir de una acción colectiva. En esa motivación, fueron muy importantes las influencias primarias de los resultados del Concilio Vaticano II y la Conferencia de Medellín. Contaban con la práctica y también con un núcleo teórico elaborado con un gran compromiso por parte de los teólogos y filósofos liberacionistas.

Estas comunidades, junto a otros grupos, promueven un cambio radical en la iglesia católica. Según la Constitución pastoral *Gaudium et spes* (2015, p. 226) se afirmaba: “Por primera vez, un documento no solo para los hijos de la iglesia y a cuantos invocan el nombre de Cristo, sino a todos los hombres”.

Se logró reconocer el trabajo en red de Uruguay con las CEBs de Latinoamérica, lo que brinda una visión amplia y diversa de situaciones en los distintos países. Una de las primeras convergencias entre los países latinoamericanos fue la dialéctica que se desarrollaba en tiempo y espacio. La teología de la liberación, aunque no se concebía inicialmente como un movimiento sociopolítico, estableció en algunos países, durante los años setenta, una conexión más estrecha con iniciativas de carácter sociopolítico,

Quizás esto no sucedió de esta manera en el Uruguay, aunque sí existió un acercamiento entre el cristianismo y las izquierdas, como se fue relatando en las entrevistas con cada CEBs. Surgió un proceso de cambio que acompañó las demandas de liberación de los pueblos latinoamericanos, en un contexto de lucha contra la opresión de los gobiernos militares y cívico-militares.

En esta medida se han establecido redes de intercambio y colaboración a nivel local, nacional e internacional, donde se comparte información, conocimiento, experiencia, estrategias y recursos, lo que fortalece al colectivo en su conjunto.

El período comprendido entre 1971 y 1985 permitió conocer el crecimiento y desarrollo de los grupos, al mismo tiempo que se evidencia el deterioro y empobrecimiento de los sectores populares mientras el control represor se intensificaba. Una de las primeras consultas que se realizaron desde las entrevistas, como base para el conocimiento, fue la de indagar sobre sus inicios: ¿Cómo comenzaron con la CEB y por qué? ¿Cómo llevaron a la práctica su accionar colectivo? Estas preguntas se abordaron a partir de entrevistas grupales. Se consideró el rol de lo personal, lo familiar, lo social y lo

político en sus vidas, ya fueran no creyentes, laicos, religiosas o sacerdotes, integrados a la parroquia Santa Gema. Además, se buscó conocer cuáles fueron los acuerdos y desacuerdos, los liderazgos, las relaciones de verticalidad y horizontalidad y los apoyos que recibieron en medio de una época tan compleja.

Las CEBs iniciaron la creación de un espacio de participación para todos aquellos que necesitaran encontrarse para analizar la situación del país. Se abrieron las puertas de la parroquia Santa Gema, y los domicilios sede de las CEBs, no solo como lugares de acogida, sino también como punto de partida hacia el exterior.

La interacción entre reflexión y práctica en los sectores populares marcó el camino hacia el compromiso de liberación. Los movimientos de liberación se organizaron para enfrentar las dictaduras, luchar contra la dependencia y promover una transformación estructural en América Latina, puesto que la política desarrollista que consolidaba el capitalismo había fracasado.

Las CEBs estudiadas contribuyeron con su accionar colectivo con otros grupos y movimientos de la sociedad, a lograr una salida a la democracia en el Uruguay. Su acción colectiva no se detuvo y lograron mantener una continuidad inédita hasta el día de hoy. El aporte al cambio social fue posible a partir del trabajo conjunto con numerosos colectivos, grupos e individuos de la sociedad, en la búsqueda de una transformación que motivó la movilización de estas comunidades. En este sentido, se entiende que el cambio se fue procesando desde la creación de la primera CEB Juan XXIII, en un contexto nuevo, de incertidumbre, dolor y fe. Si bien uno de los objetivos de formar las CEB obedecía a razones relacionadas con la realidad de la iglesia (ausencia de vocaciones sacerdotales) y a la necesidad de llevar a la práctica los postulados de la teología de la liberación o cristianismo de liberación.

Ese trabajo conjunto fue logrado por las personas al ofrecer un espacio a la intersubjetividad y el diálogo, para reflexionar y debatir, lo que en primer lugar propició la participación de otras personas, brindándoles un ámbito para el encuentro, para debatir y reflexionar juntos. Fue también un refugio que sirvió para la contención de sus problemas, en su mayoría relacionados con las medidas implementadas por el régimen militar. A su vez, estas comunidades se retroalimentaron a partir de una conformación heterogénea y diversa. Esta diversidad no solo fortaleció a las comunidades, sino que también les permitió responder de manera efectiva a las necesidades cambiantes de la sociedad.

El espacio geográfico-territorial actuó como escenario en el que se manifestaron

los significados y sus características simbólicas. Representa una oportunidad para resistir los procesos negativos y ofrece posibilidades reales para la comunicación y el intercambio, y funciona como un espacio de construcción política. A nivel barrial, se lograron construir nuevos espacios y reconstruir los antiguos lugares a los que los habitantes podían acudir y apoyarse mutuamente, sin desconfianza hacia el otro. Es relevante el lugar elegido, el barrio Flor de Maroñas, con su historia, que vivió épocas en las que sus habitantes disfrutaban de una mejor calidad de vida. Sin embargo, al igual que muchos otros barrios periféricos de Montevideo, atravesó un período de pauperización y deterioro creciente. Las carencias compartidas y el impulso por ayudar y solidarizarse con otros los llevó a reforzar el sentido de pertenencia e identidad en el lugar. Esto permitió a las CEBs afianzar proyectos que respondieron a las necesidades de los vecinos, de los niños en educación y recreación, en salud y tantos otros emprendimientos que llegaron hacia fines de los años ochenta y en la década de los años noventa. A nivel nacional, acompañaron y participaron en la formación de movimientos orientados a la promoción y la participación popular, con la intención de perdurar a lo largo del tiempo, desde el período de la posdictadura hasta el siglo XXI.

Fue posible mantener la objetividad en la escucha de los relatos con una distancia adecuada que permitiera una postura imparcial, para poder comprender, en un contexto en el que se podía percibir lazos de mucha confianza entre los entrevistados. El compromiso de las CEBs con la justicia social y la promoción e integración a nuevos grupos en la lucha y defensa de los derechos humanos ha sido una constante en su historia y ha sido clave para su relevancia y sostenibilidad a lo largo del tiempo. Cuando se habla de su historia se hace referencia al lapso comprendido entre el origen de las cinco CEBs hasta la actualidad. Los procesos de resistencia desde la iglesia católica tienen algunas interpretaciones sobre su origen y descripción. Historiadores e investigadores identifican gestos de resistencia y un arco de actitudes frente al golpe de estado y la dictadura en sí misma. Se ve en particular entre estudiantes, trabajadores, organizaciones sociales, políticas y religiosas.

Los participantes de las CEBs enfrentaron situaciones de riesgo continuas, siendo detenidos, fichados, interrogados, encapuchados y liberados en varias ocasiones. Las movilizaciones, a nivel departamental más multitudinarias, se concentraron en torno al ayuno de SERPAJ, por la amnistía de los presos políticos. Aunque eran conscientes del peligro al que estaban expuestos, nunca se dejaron paralizar por el temor a la represión del régimen militar. Sin duda, la acción colectiva mitigaba ese miedo y les daba fuerzas para

seguir adelante. El mantenerse unidos les empodera para continuar con el trabajo emprendido y asumir sus distintas responsabilidades. Contaban con el amparo de monseñor Parteli, quien siempre estaba presente y respondía en las peores situaciones de las CEBs y de los grupos que apoyaban. En 1980, cristianos y ateos se reunían en parroquias para discutir el contenido del plebiscito constitucional propuesto por los militares. Josefina, abogada e integrante de la CEB Germán, también participó desde su rol de abogada principalmente, de SERPAJ.

Otros temas que surgieron en las CEBs fue el rol tradicional del sacerdote como figura de autoridad, así como también el tema del celibato⁵⁷. Algunos integrantes narran sus experiencias con diferentes sacerdotes de su familia o con quienes trabajaron y han destacado las relaciones de horizontalidad. La llegada del cura párroco en 1970 fue muy importante para la formación y el apoyo constante, debiendo tomar decisiones personales radicales, por lo que se le consideró uno más, como ellos, y para ellos, uno más. Este elemento colaboró en la construcción de la confianza como grupo y red.

Al dedicar un capítulo a la historia reciente, sirvió de punto de partida y encuadre para el relato de las experiencias.

La iglesia liderada por Parteli participó activamente en la resistencia y movilización para volver a la democracia y enjuiciar a los culpables del terrorismo de Estado, lo que le valió una nueva percepción y una mayor respetabilidad social. En 1985, los integrantes de las CEBs percibieron un retroceso de la iglesia católica debido al retiro de monseñor Carlos Parteli, y frente al nombramiento como arzobispo de José Gottardi, con características diferentes a las de su predecesor. A partir de ese momento las CEBs comenzaron a detectar una involución en todo el trabajo realizado, además de experimentar un sentimiento de soledad y desprotección.

Todas las acciones que iniciaron y en las que participaron en la primera parte de la década de los ochenta, se deben en parte, al proceso de formación continua que tuvieron en los años setenta, ya sea a través de la reflexión en conjunto, o mediante los cursos y talleres de formación con los misioneros brasileños, quienes compartían lo que se estaba haciendo en diferentes países de América Latina.

También los fortaleció la propia experiencia que iban adquiriendo en torno a su

⁵⁷ Experimentamos que, en varios continentes, principalmente en América Latina, no hay suficiente vocación por el celibato. ¿No ha llegado la hora de encontrar la solución: ordenar casados? Hay padres que dejaron el ministerio [...] ¿No ha llegado la hora de pensar en una amnistía general? Cuadernos de Marcha (1968, p.28).

accionar cotidiano en los centros de salud, educativos, sociales y culturales de la zona, así como con los sindicatos y con las redes de CEBs del país y de América Latina. Esta experiencia les permitió a los miembros aplicar los principios de la teología de la liberación en su vida diaria, fortaleciendo su compromiso con la justicia social. El esfuerzo en sistematizar algunas experiencias grupales y biográficas le dio un sustento a esa formación y fortaleza que demostraban. Este proceso de documentación y reflexión ayudó a consolidar el conocimiento y a compartirlo con nuevas generaciones de miembros.

En el último tramo del estudio, se puede afirmar que las cinco CEBs actuaron en esta etapa lo que se define como cristianismo de liberación. Las razones tienen que ver con su forma de accionar y compromiso sociohistórico y sobre todo porque trabajaron de una manera abierta y heterogénea, con todos los que quisieran participar.

Se considera que fueron influidos por el pensamiento y el accionar de los teólogos brasileños como Leonardo Boff, Frei Betto, José Marins y Teolides Trevisán, así como por pedagogos como Paulo Freire, a través de Boff y Marins y Trevisán quienes influyeron de forma directa, y el resto a través de sus enseñanzas. Cabe destacar además a nuestros propios teólogos uruguayos, quienes tuvieron un rol destacado en acompañar a las CEBs, como lo son el Padre Pablo Bonavía, el Padre Arnaldo Spadaccino y el Obispo Marcelo Mendiharat. Estos dos sacerdotes eran responsables de otros proyectos en otras zonas pastorales, pero apoyaban fundamentalmente en la formación y acompañamiento de las CEBs.

Las CEBs visualizaron en mayor medida las convergencias y unas pocas divergencias que podrían estar implícitas. Entre las coincidencias destacables en la conformación de los grupos, se observa que, como se mencionó previamente, en muchos casos estaban compuestos por matrimonios que se conocían del barrio y de la iglesia. Además, también existía la participación de individuos de forma independiente. Más adelante, los hijos de estos matrimonios comenzaron a integrarse, asumiendo diferentes grados de protagonismo en las actividades. En algunos casos, también participaron los hijos de estos matrimonios, quienes asumieron diferentes grados de protagonismo. Es posible afirmar que su participación influyó significativamente en los jóvenes, fomentando en ellos un espíritu solidario y una reflexión crítica sobre la realidad.

La historia de muchas de estas familias tuvo su inicio en los grupos de pastoral juvenil⁵⁸. Esta conformación permitía mantener un nivel profundo de coordinación y de

⁵⁸ “Es la acción organizada de la Iglesia para acompañar a los jóvenes a descubrir, seguir y

apoyo mutuo en forma constante. Todas tenían un lugar de reunión en un domicilio fijo, menos la CEB Lucas, que se reunían en un lugar distinto cada vez, pero siempre en el barrio. Esto generó que el sentimiento de pertenencia socio-territorial de las CEBs se fue intensificando en cuanto a su nivel de compromiso social en forma permanente, desde la asistencia a la promoción y al accionar colectivo a nivel de la sociedad en general. Cabe resaltar que católicos y metodistas emprendieron acciones de resistencia

Como divergencias, se podrían considerar características y especificidades de cada una de las cinco CEBs. Cada CEB tenía su propia identidad y enfoque, lo que enriquecía al movimiento en su conjunto. Se tienen en cuenta varios factores, uno de ellos es su origen diverso, su composición, el tiempo en el que se crearon, de dónde provenían y los distintos énfasis en su práctica. Algunas se centran más en la acción social directa, trabajando en proyectos comunitarios y de desarrollo local. Otras se enfocan en la educación y la formación, promoviendo la creación de nuevas CEBs y capacitando a sus miembros en temas de liderazgo y organización comunitaria. También había CEBs que ponían especial énfasis en el trabajo con los sectores más vulnerables, buscando aliviar la pobreza y la exclusión social. Finalmente, algunas CEBs tenían una fuerte presencia en el ámbito sindical, apoyando a los trabajadores y luchando por sus derechos laborales. En el Acta de 2013 de la Junta Departamental de Montevideo ya fue destacada, en palabras del edil Mendiondo⁵⁹ afirmaba “A nosotros nos tocó vivir con los trabajadores metalúrgicos, textiles y de las curtiembres épocas de organización, de movilización y de lucha por reivindicaciones obreras. [...] Por eso señor presidente, nosotros homenajeamos hoy al padre Federico Soneira”. Manifiesta que tiene constancia que los lugares más importantes de la resistencia organizada fueron los sindicatos [...] y las iglesias. (2013, p.2-5. Véase Anexo 2). Lo homenajeamos como la expresión de una iglesia que ha tenido una actitud digna en la lucha contra la dictadura.

A través del lenguaje, la palabra y sus metodologías de reflexión, se fomenta el desarrollo del pensamiento crítico. Aunque la metodología de revisión de vida no resultó suficiente, encontraron en el relacionamiento fraternal una nueva forma de avanzar.

Federico, al detectar rápidamente esta situación, tomó la iniciativa de promover

comprometerse con Jesucristo y su mensaje, para que, transformados en hombres y mujeres nuevos, e integrando su fe y su vida, se conviertan en protagonistas (agente activos) de la construcción de la Civilización del Amor”. (SEJ-CELAM, Pastoral Juvenil. Sí a la civilización del Amor).

<https://evangelizando.co/pastoral/que-es-la-pastoral-juvenil/>

⁵⁹ Estuvo preso 10 años en el Penal de Libertad

una metodología pastoral. Su intención era demostrar que una Comunidad Eclesial de Base (CEB) iba más allá de ser un simple grupo de reflexión. Así, brindó la oportunidad para que otras comunidades tomaran conciencia de esta realidad, enfatizando una praxis transformadora basada en la fraternidad y la solidaridad.

La palabra se cargaba de muchos significados, actuando como un vehículo para la transformación social y la construcción de una conciencia crítica. En las CEBs, la palabra no solo era un medio de comunicación, sino también una herramienta de empoderamiento y resistencia. La reflexión conjunta y el diálogo permitían a los miembros cuestionar las estructuras de poder y desigualdad. La palabra, en este contexto, se convierte en un acto de liberación, un medio para desafiar las injusticias y construir una sociedad más inclusiva. A través de la palabra, se fomenta la memoria histórica y se mantiene viva la lucha por los derechos humanos y la dignidad de todas las personas. El análisis dialéctico permite que emerjan las contradicciones dentro del marco sociohistórico.

La memoria histórica puede vincularse con los desafíos políticos del presente al ofrecer un marco para reflexionar sobre las luchas pasadas y sus aprendizajes. Por ejemplo, puede inspirar preguntas como: ¿qué elementos de las experiencias históricas de resistencia siguen siendo relevantes hoy? ¿Cómo se pueden adaptar las estrategias del pasado a los contextos actuales marcados por el avance del neoliberalismo y las nuevas dinámicas globales?

También invita a pensar en cómo las narrativas de memoria pueden fortalecer movimientos sociales contemporáneos, o cómo las transformaciones en las teologías progresistas y el surgimiento de fuerzas conservadoras influyen en las luchas actuales por la justicia social. Estas reflexiones pueden abrir caminos para conectar el pasado con las necesidades y desafíos del presente.

Para concluir, en la continuidad de su “caminada” es importante recordar que las CEBs siguen desempeñando, junto a otras comunidades que han ido surgiendo a su lado. Asimismo, se destacan algunas de las actividades y compromisos sociales asumidos desde el período en que iniciaron esta experiencia conjunta (1971), hasta la actualidad. (2025)

La CEB Esperanza posee una extensa trayectoria, tanto antes como después del periodo seleccionado (1971-1985), en diversas iniciativas relacionadas con la consolidación de la comisión vecinal, el mantenimiento y la gestión del teatro de verano, y la creación de la policlínica Solidaridad, enfocada en atención primaria en salud y odontología. Asimismo, ha sido partícipe en todas aquellas tareas sociales vinculadas al desarrollo del barrio. El estudio también rescató temas relevantes como el rol de las

mujeres y el apoyo a las víctimas de violencia doméstica. En este marco, Elvira, junto con otras mujeres de la policlínica, estableció un espacio denominado "Luneras", dedicado a brindar apoyo a mujeres afectadas por la violencia doméstica, en coordinación con la Comuna Mujer.

Desde la CEB Germán se enfocaron en las situaciones jurídicas y en los años ochenta se abocaron a trabajar en la documentación de la población cercana, con el apoyo jurídico de la Dra. Ma Josefina Plá en todas sus representaciones públicas.

La CEB Betania, además de la participación de Alma con las CEBs a nivel continental, participan desde la sociedad civil o en la cogestión del Complejo Cultural Crece Flor de Maroñas con la Intendencia de Montevideo y el Municipio F.

La CEB Lucas, al inicio, lleva adelante la Academia de Manualidades, Servicio Jurídico gratuito para el barrio, y desde los años noventa lleva adelante una Casa Joven en convenio con INAU.

De este modo, la labor de las Comunidades Eclesiales se mantiene vigente, desde hace más de cincuenta años, comprometidas con la justicia social, la equidad y la transformación de la realidad. Su participación en las luchas comunitarias evidencia un profundo propósito de dejar un legado significativo. Este camino se caracteriza por la acción colectiva, y el convencimiento de unir esfuerzos en torno a objetivos y valores compartidos.

Referencias bibliográficas

- Arias, A. (2009). La idea de promoción social a partir de la relación desarrollo pobreza en los años 60. *Revista Cátedra Paralela*, (6), 146-152.
- Assmann, H. y Hinkelammert, F. J. (1989). *A idolatria do mercado*. Vozes.
- Astori, D. y Castagnola, J. L. (1984). *Los marginados uruguayos: Teoría y realidad*. Ediciones de la Banda Oriental.
- Barrales, D. y Iglesias, N. (2021). ¿De qué lado está Cristo? Religión y política en El Uruguay de la Guerra Fría. Fin de siglo.
- Bertaux, D. (Ed.). (1981). *Bibliography and society: the life history approach in the social sciences*. Sage.
- Bertino, M. (2009). La industria textil uruguaya (1900-1960). *América Latina en la historia económica*, (31), 99-126.
- Boff, L. (1980). *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la iglesia*. Sal Terrae.
- Boff, L. (1981). *Iglesia: Carisma y Poder. Ensayos de eclesiología militante*. Sal Terrae.
- Boff, L. (1986). *Teología desde el lugar del pobre*. Sal Terrae.
- Borrat, H. (1969). Crisis y Renovación: A siete meses de Medellín. *Cuadernos de Marcha* (24), p. 3-10.
- Broquetas, M. (2013). *Demócratas y nacionalistas: La reacción de las derechas en el Uruguay (1959-1966)* [Tesis doctoral, Universidad Nacional de La Plata]. Memoria Académica. <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.879/te/879/pdf>
- Broquetas, M. y Duffau, N. (2020). Una mirada crítica sobre el “Uruguay excepcional”. Reflexiones para una historia de larga duración sobre la violencia estatal en el siglo XX. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, (53), 152-180.
- Busquets, J. M. y Delbono, A. (2016). La dictadura cívico-militar en Uruguay (1973-1985): aproximación a su periodización y caracterización a la luz de algunas teorizaciones sobre el autoritarismo. *Revista de la Facultad de Derecho*, (41), 61-102.
- Caetano, G. (Coord). (2006). *El proceso previo al golpe de estado. Colección Liber Seregni. Tomo II (1972–1973)*. Santillana.
- Caetano, G. y Geymonat, R. (1997). *La secularización uruguaya*. Santillana.
- Caetano, G. y Rilla, J. (1998). *Breve historia de la dictadura*. Ediciones de la Banda

Oriental.

- Caetano, G. (2023). Novedades y radicalidad de las “derechas alternativas” en el Uruguay reciente: El caso de Cabildo Abierto. *Estudios-Revista del Centro de Estudios Avanzados. Universidad Nacional de Córdoba*, (49), 29-54.
- Ceceña, A. (2006). Subjetivando el objeto de estudio, o de la subversión epistemológica como emancipación. En A. E. Ceceña (Coord.), *Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado* (pp. 13-43). CLACSO.
- Cruz, E. (2020). La educación transformadora en el pensamiento de Paulo Freire. *Educere*, 24(78), 197-206.
- Dabezies, P. (2009). *No se amolden al tiempo presente. Las relaciones Iglesia – sociedad en los documentos de la Conferencia Episcopal del Uruguay (1965 – 1985)*. OBSUR. Facultad de Teología del Uruguay Mons. Mariano Soler.
- Da Costa, N. (2003). *Religión y sociedad en el Uruguay del siglo xxi*. Montevideo: CLAEH. Centro UNESCO de Montevideo.
- Da Costa, N. (2007). El catolicismo en una sociedad secularizada: el caso uruguayo. *Ciencias Sociales y Religión*, 1(1), 1-20.
- Denzin, N. (1989). *Interpretive biography*. SAGE.
- De Oliveira, C. (2024) *Teología protestante de la liberación. Actualidad del pensamiento de Julio de Santa Ana*. Mínima.
- Dubet, F. (2011). *Repensar la justicia social. Contra el mito de la igualdad de oportunidades*. Siglo XXI Editores.
- Dussel, E. (1980). *Filosofía de la liberación* (Vol. 6): Bogotá: Universidad Santo Tomás, Centro de Enseñanza Desescolarizada.
- Ellacuría, I. (1984). *Conversión de la Iglesia al reino de Dios. Para anunciarlo y realizarlo en la historia*. Sal Terrae.
- Ellacuría, I. (1990). Teología de la liberación y marxismo. *Revista latinoamericana de teología*. 7(20), 109-135
- Estudio de Comunidades de Base. (1970). [Manuscrito inédito].
- Betto, F. (1983). As CEBs como potencial de transformação da sociedade brasileira. *Revista Eclesiástica Brasileira*, 43(171), 494-503.
- Freire, P. (1965). *La educación como práctica de la libertad*. Siglo XXI Editores.
- Freire, P. (1969). *Pedagogía del oprimido*. Siglo XXI Editores.
- Galeano, E. (1990). *Memorias del fuego (III). El siglo del viento*. Ediciones del Chanchito.
- García Mourelle, L. (2011). *La Juventud Obrera Católica en el Uruguay (1938-1951)*

[Trabajo de grado inédito, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación,
Universidad de la República]

- Giménez, G. (1999). Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas de la Época II*, 5(9), 25–57.
- González, L. (1982). *Uruguay: una apertura inesperada*. CIESU.
- González, L. (1985). *Transición y restauración democrática*. CIESU.
- Guigou, N. (2009). Laicidad en el Uruguay: mitos y transformaciones de la religión civil uruguaya. *Libertades Laicas*, 1-12.
https://data.miraquetemiro.org/sites/default/files/documentos/Laicidad_en_el_Uruguaymitos_y_transform.pdf
- Gravano, A. (2005). *El barrio en la teoría social* (1.a ed.). Espacio Editorial.
- Gramsci, A. (1986). *Cuadernos de la cárcel*. (Tomo 4). Edición crítica del Institut Gramsci. Ediciones Era.
- Gramsci, A. (2006). Apuntes para una introducción y una iniciación en el estudio de la filosofía y de la historia de la cultura. *Cuaderno 11*, pp. 245-246.
- Gutiérrez, G. (1975). *Teología de la liberación. Perspectivas*. Ediciones Sígueme.
- Hinkelammert, F. (2006). *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. Fundación editorial el perro y la rana.
- Hinkelammert, F. (1983). *Dialéctica del desarrollo desigual*. Edición Educa.
- Iglesias, M. (2011). La excepción como práctica de gobierno en Uruguay, 1946-1963. *Contemporánea: historia y problemas del siglo XX*, 2(2), 137-155.
- Jelin, E. (2020). *Las tramas del tiempo: Familia, género, memorias, derechos y movimientos sociales* (L. Da Silva Catela, M. Cerrutti y S. Pereyra, Comps.). CLACSO.
- Kornblit, A. (2004). Historia y relatos de vida: una herramienta clave en metodologías cualitativas. En A. Kornblit (Coord.), *Metodologías cualitativas en ciencias sociales y procedimientos de análisis* (pp. 15-33). Editorial Biblos.
- Lewis, O. (1975). *Antropología de la pobreza*. Fondo de Cultura Económica.
- Löwy, M. (1999a). *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina*. Siglo XXI Editores.
- Löwy, M. (1999b). La idolatría del mercado. La crítica del fetichismo capitalista. De Marx a la teología de la liberación. *Revista Pasos, DEI*, (86).
- Löwy, M. (2011). Marxismo y religión: ¿opio del pueblo? CLACSO.
- Löwy, M. (2015). El romanticismo revolucionario de Bloch y Lukács. *Exlibris*, (4), 3-17.

- Lukács, G. (1985). *El alma y las formas. Teoría de la novela* (Trad. M. Sacristán). Barcelona y México: Grijalbo.
- Marchesi, A. (2009). Cultura y/o Dictadura. En C. Demasi, A. Marchesi, V. Markarian, A. Rico y J. Yaffé (Eds.). *La Dictadura Cívico-Militar. Uruguay, 1985*, pp. 325-394. Ediciones Banda Oriental.
- Marins, J. y Trevisan, T. (1975) *Comunidades Eclesiales de Base*. Ediciones Paulinas.
- Markarián, V. (2010). Una mirada desde Uruguay a la coordinación represiva regional. 1973-1984. En *Problemas de la Historia reciente del Cono Sur* (pp. 1-20). Prometeo.
- Marx, K. (1990). *El capital: crítica de la economía política*. Siglo XXI Editores.
- Marx, K. (2004). *Sobre la cuestión judía*. Prometeo Libros.
- Mora, A. (2008). El aporte de Hugo Assmann a la teología de la liberación. *Revista Pasos*, (136), 15-20.
- Olivera, A. (2009). *Forjando caminos de liberación. La iglesia metodista en tiempo de dictadura*. Trilce.
- Olivera, A. (2024). *El largo camino en defensa de la vida. Testimonios desde el espíritu*. Mastergraf.
- Pinedo, J. (2018). *Urdimbres y tramas. Transformaciones de la acción colectiva popular en el sur del Gran Buenos Aires (1974-1989)* [Tesis de doctorado, Universidad Nacional de General Sarmiento]. Repositorio Institucional de la Universidad Nacional de General Sarmiento.
<http://repositorio.ungs.edu.ar:8080/xmlui/handle/UNGS/721>
- Ratzinger, J. (1984). Instrucción sobre algunos aspectos de la "teología de la liberación". *Revista de Ciencia Política*, 6 (2), 138-162.
- Rebellato, J. L. (2009). Intelectual radical. En A. Brenes, M. Burgueño, A. Casas y E. Pérez (Comps.), *Edición de Extensión*. Universidad de la República, Eppal, Nordan Comunidad.
- Rico, A. (2005). *Cómo nos domina la clase gobernante. Orden político y obediencia social en la democracia posdictadura Uruguay (1985–2005)*. Ediciones Trilce.
- Rico, A. (Coord.). (2009). *Investigación histórica sobre la dictadura y el terrorismo de estado* (Tomo II). Universidad de la República.
- Rico, A. (2009). Sobre el autoritarismo y el golpe de Estado. En C. Demasi, A. Marchesi, V. Markarian, A. Rico y J. Yaffé (Eds.). *La Dictadura Cívico-Militar. Uruguay, 1985*. Ediciones Banda Oriental.

- Santos, M. (2002). O retorno do território. En M. Santos, M. Souza y M. L. Silveira (Eds.), *Território: globalização e fragmentação* (pp. 13-21). HUCITEC/Annablume
- Sautu, R., Boniolo, P., Dalle, P. y Elbert, R. (2005). *Manual de metodología*. Lumiere.
- Segundo, J. L. (1970). Teología abierta para el laico adulto: 3. Nuestra idea de Dios. dn720403.ca.archive.org/0/items/teologiaabierta0001segu/teologiaabierta0001segu.pdf
- Segundo, J. L. (1973). ¿Qué piensa la Iglesia?, *Marcha*. N°1655, 11/10/1973.
- Segundo, J. L. (1975). *Liberación de la teología*. Cuadernos Latinoamericanos.
- Segundo, J. L. (1984). Dos teologías de la liberación. En *Teología abierta* (Vol. 3, pp. 129-159). Cristiandad.
- Segundo, J. L. (1985). *Teología de la liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger*. Ed. Cristiandad.
- Segura, R. (2018). Territorialidades barriales en la ciudad contemporánea. En *Espacio Interdisciplinario Universidad de la República (Ed.) Barrio y ciudad. Un viaje en dos direcciones* (pp. 21-28).
- Solano Pinzón, O. y Acero, R. (2016). Inculturación y teología espiritual en Gustavo Gutiérrez. *Franciscanum*, 58(166), 295-315.
- Stickel, A. (2010). Reseña "El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido" de Franz-J. Hinkelammert. *Utopía y praxis latinoamericana*, 15(48), 125-128.
- Sung, J. M. (1994). *Teología de la liberación, economía, capitalismo*. Departamento Ecueménico de Investigaciones (DEI).
- Tamayo, J. (1989). *Para comprender la teología de la liberación*. Verbo Divino.
- Tamez, E. (1986). *Teólogos de la liberación hablan sobre la mujer. Entrevistas*. Departamento Ecueménico de Investigaciones (DEI).
- Terra, C. y García, R. (1994). ¿Podemos transformar la realidad? Reflexiones desde una experiencia de pastoral social. *OBSUR*.
- Trigo, P. (1999). Comunidades eclesiales de base. *Revista latinoamericana de Teología*, 16(47), 189-205.
- Wanderley, L. (1981). Comunidades eclesiais de base (CEBS) e educação popular. *Revista eclesiástica brasileira*, 41(164), 686-707.
- Zibechi, R. (2003). Los movimientos sociales latinoamericanos: tendencias y desafíos. *OSAL: Observatorio Social de América Latina*, 3(9). CLACSO. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal9/zibechi.pdf>

Documentos y artículos de prensa

Bouchev, L. F., Fontainte, R. W., Jordan, D. C., Summer, G. L. y Tambs, L. (1980).

Documento Santa Fe I. Lewis Tambs.

Comunidad “Germán”. (2007). *Haciendo memoria. 1978 - 2008* [Manuscrito inédito]

Comunidades Eclesiales de Base. (1990). *Aportes y reflexiones del Encuentro Celebrativo 21.10.90* [Manuscrito inédito].

Comunidades Eclesiales de Base. (1989). *Camino de una nueva Evangelización* [Manuscrito inédito].

Concilio Ecuménico Vaticano II. (2015). *Constituciones, Decretos y Declaraciones*. Biblioteca de Autores Cristianos.

Consejo Episcopal Latinoamericano. (1968). La iglesia visible y sus estructuras. Movimiento de laicos 1. En *Documentos finales de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. CELAM.

<https://www.cepal.org/documentos/Documento%20Conclusivo%20Medellin.pdf>

Consejo Episcopal Latinoamericano. (1979). Documento conclusivo de Puebla: III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. CELAM.

[Documento de Puebla. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano](#)

Segundo encuentro nacional de las comunidades eclesiales de base. (1991). *Un surco vivo de esperanzas*. TRAMA.