ENRIQVE D. DVSSEL

SIGUEME

DESINTEGRACION DE LA CRISTIANDAD COLONIAL Y LIBERACION

Pocos campos se prestan tanto como el de la historia a una interpretación necesariamente parcial. Pero también es cierto que la historia, como búsqueda de las propias raíces, lleva en sí misma la posibilidad de poner de manifiesto toda una serie de factores actuales verdaderamente decisivos, que por lo general pasan desapercibidos en los análisis preocupados por el momento presente o por el futuro. En este sentido, *La desintegración de la cristiandad colonial,* donde se recogen artículos y conferencias que tienen como tema central la historia de Latinoamérica, constituye un significativo avance para la teología y la cultura genuinamente latinoamericanas: después de una primera etapa en la que la lógica preocupación por el momento actual actúa como eje de una reflexión teológica que quiere ser autónoma frente al colonialismo cultural europeo y servir a la liberación del hombre latinoamericano, el intento de Dussel se inscribe ahora en la ineludible tarea de recuperar el pasado para potenciar así la autonomía y hacer más eficaz el servicio.

ENRIQUE D. DUSSEL

DESINTEGRACION DE LA CRISTIANDAD COLONIAL Y LIBERACION

Perspectiva latinoamericana

Ediciones Sígueme - Salamanca 1978

Cubierta: Félix López

© Ediciones Sígueme, 1977
Apartado 332 - Salamanca (España)
ISBN 84-301-0720-7
Depósito legal: S. 102 - 1978
Printed in Spain
Imprime: Gráficas Ortega, S. A.
Polígono El Montalvo - Salamanca

Índice general

Nota preliminar 9

Prólogo 11

I. INTERPRETACIÓN HISTÓRICO-TEOLÓGICA DEL CONTINENTE LATINOAMERICANO 13

1. Teología e historia de la liberación 15
1. El lógos como revelación histórica 15
2. La fe como interpretación histórica cotidiana 17
3. Redefinición de la teología 17
4. El carisma ordinario profético de la fe 18
5. Historia de la iglesia e historia de la cultura 20
6. La comprensión existencial sobrenatural 22
7. La historicidad en la conciencia cristiana primitiva 24
8. La teología helenizante 25
9. Olvido de la historia 26
10. Profanización de la historia de la iglesia 28
11. Estamos como perdidos por falta de «origen», alienados 28
12. Hacia una teología latinoamericana 29

2. Grandes etapas de la historia de la iglesia 32
1. Comencemos por el origen 32
2. La prehistoria latinoamericana en la historia universal aztecas e incas 34
3. Los indoeuropeos 37
4. Los semitas 40
5. El fenómeno cristiano. Las tres etapas de la historia de la iglesia 43
6. El cristianismo perseguido bajo el imperio 45
7. El sistema de cristiandad 47
8. La cristiandad bizantina, latina e hispánica 48

3. La cristiandad colonial latinoamericana 52
1. La única cristiandad que fue colonial o dependiente 52
2. El primer profeta latinoamericano 55
3. Los primeros pasos (1492-1519) 56
4. La evangelización de México y el Perú (1519-1551) 57
5. La organización de la iglesia (1551-1620) 58
6. El siglo XVII hispanoamericano 60
7. La decadencia borbónica (1700-1808) 61
8. La lucha social y obispos mártires 62
9. La guerra de la «emancipación» nacional. La crisis de la cristiandad colonial 63
10. Continúa la decadencia con matices conservadores (1825-1850) 65
11. La ruptura se produce (1850-1929) 66
12. El proyecto de «nueva cristiandad» 67
13. La crisis universal de las cristiandades 68
14. La nueva situación 68

4. Acontecimientos marcantes en el decenio 1962-1972 70
1. El concilio Vaticano II (1962-1965) 70
2. Medellín (1968) 71
3. Los golpes de estado en Brasil, Argentina y Perú 73
4. La iglesia ante el socialismo 77
5. El hecho de la violencia 78

6. Actitud de obispos y sacerdotes 81
7. Actitud de los laicos 83
8. El cristiano, su compromiso político y social 84
9. Algo sobre la propiedad 86

II HISTORIA, COLONIALISMO, LIBERACIÓN 89

1. Reflexiones sobre la metodología para una historia de la iglesia en América Latina 91
1. Reflexiones antropológico-históricas acerca de la cultura latinoamericana 92
2. Reflexiones teológicas sobre la historia de la iglesia latinoamericana 96
3. Reflexiones sobre el estatuto epistemológico de la historia de la iglesia como ciencia histórica 99

2. Sobre la historia de la teología en América latina 105
1. Introducción 105
2. Ideología e historia de la teología 106
3. Periodificación de la historia de la teología en América latina 115
4. Conclusiones 135

3. Bartolomé de las Casas (1474-1566). En el quinto centenario de su nacimiento 139
1. Sentido de la vida 139
2. De conquistador a clérigo encomendero 140
3. De la conversión profética a la colonización de Cumaná 140
4. Pacificador de Tuzulutlán 142
5. Las «leyes nuevas» y obispo de Chiapas 142
6. Defensor jurídico y teólogo del indio oprimido 143
7. El consejero de Felipe II 144

4. Núcleo simbólico lascasiano como profética crítica al imperialismo europeo 146
1. Estructura de la denuncia lascasiana 146
2. La obra profético-apocalíptica de Las Casas 148
3. Las Casas y la «periferia» dependiente y oprimida 149

5. La designación de obispos en el primer siglo del «patronato» en América Latina (1504-1620) 151
1. Significación del episcopado latinoamericano en el siglo XVI 151
2. El «patronato» de España en América en el siglo XVI 152
3. Sociografía de la designación de obispos 155
4. El «patronato» de la cristiandad colonial y su crisis 156

6. Relaciones de iglesia y estado en las formaciones sociales periféricas latinoamericanas 157
1. Algunas definiciones previas 157
2. Iglesia y estado en los tiempos anteriores a la conquista de América 158
3. Iglesia y estado en la cristiandad colonial 159
4. La iglesia y el estado liberal nacional periférico 161
5. La iglesia y el estado populista 163
6. La iglesia y el estado socialista 163
7. La iglesia, el imperialismo norteamericano y el estado fascista dependiente 164
8. Relaciones de la iglesia y el estado. Conclusiones 166

7. Algunas reflexiones sobre las condiciones históricas del ejercicio concreto de los ministerios en la iglesia en América latina (1492-1974) 169
1. Los ministerios de la comunidad primitiva y en las cristiandades 172

2. Los ministerios en la cristiandad colonial 175
3. Los ministerios en el tiempo de la crisis de la cristiandad colonial 181
4. Los ministerios en la aurora de un tiempo nuevo 186
5. Algunas reflexiones para el encuentro 188

8. De la secularización al secularismo de la ciencia europea, desde el Renacimiento a la Ilustración 191
1. Secularismo o cristiandad, falsa alternativa 192
2. La alternativa correcta 194
3. De la secularización al secularismo 195
4. Panteísmo, deísmo, ateísmo 197
5. Actitud profética de Galileo 199
6. La filología hace su aparición 202
7. Conclusiones 205

NOTA PRELIMINAR

Esta obra está organizada con materiales que pueden dividirse en dos partes. En la primera hemos incluido una obra anterior, que ya ha tenido tres ediciones en Buenos Aires, y que, como se explica en el prólogo a la primera parte fueron conferencias que he dictado durante años, de manera más detallada, en diversos institutos y cursos en América latina. La exposición de esta primera parte termina en 1972, fecha en que el CELAM cambiaría de orientación por las decisiones que se tomaron en Sucre.

La segunda parte, en cambio, es un conjunto de artículos, conferencias o ponencias elaboradas durante los últimos años, sobre temas de historia de la iglesia. El primero de ellos se ocupa de metodología, pero en un sentido muy amplio del término. De hecho fue la exposición con la que se lanzó en 1973 el proyecto de escribir la *Historia general de la iglesia en América latina*, en diez volúmenes, y que la editorial Sígueme comenzará a editar en breve.

El segundo trabajo, sobre historia de la teología, fue presentado en 1975 en el Encuentro de teología latinoamericana en México. Es, por su parte, el fundamento de otro proyecto que se viene realizando en la Comisión de historia de la iglesia en Latinoamérica (CEHILA) sobre *la Historia de la filosofía y teología en América latina.*

Los restantes son una ponencia sobre Bartolomé de las Casas en ocasión del quinto centenario de su nacimiento; un articulo sobre la elección de obispos en la época colonial; una ponencia presentada en el Consejo Ecuménico de Iglesias sobre las relaciones de la iglesia y el estado en 1976 –el más reciente y donde se deja ver la dolorosa situación de nuestro continente bajo el neofascismo–, y otra, discutida en una reunión sobre ministerios.

El último trabajo, sobre la cuestión de la secularización y secularismo de la ciencia no trata ya un tema latinoamericano, pero lo he incluido porque manifiesta, pienso, el uso de ciertas categorías metódicas (como aquellas que diferencian la fe y las estructuras culturales que le sirven de mediación).

Volveré sistemáticamente sobre estos temas en el volumen I de Introducción a la *Historia general de la iglesia*. Por otra parte, remito a esa obra, que estamos escribiendo en equipo decenas de historiadores latinoamericanos, para el conocimiento de los hechos más concretos por periodos y países, en especial en las épocas más recientes.

En algunos trabajos se repiten tópicos de otros; esto es explicable ya que se trata de escritos elaborados en situaciones coyunturales.

México, octubre de 1977.

PROLOGO A LA PRIMERA EDICION

Los trabajos[1] que se recogen en esta primera parte fueron dictados de viva voz como curso en Quito (Instituto de Pastoral Latinoamericano) y en Medellín (Instituto de Liturgia), a partir de un esquema muy simple, que queda reflejado en los subtítulos que hemos intercalado al corregir la copia a máquina de la grabación magnetofónica. No puede entonces evitarse que el estilo sea hablado, porque de corregirse lo propio de dicho estilo se perdería igualmente el sentido de su publicación: se trata de documentar algo *dicho* a un grupo de personas y *no* escrito ante una máquina en el escritorio, donde uno se encierra cotidianamente para exponer su pensar. No es un *texto*, es un *discurso hablado*.

En las conferencias se exponen las siguientes tesis: desde el horizonte de las culturas neolíticas y semitas en particular, en primer lugar, la comunidad apostólica palestinense se transformó en una iglesia dispersa y perseguida en todo el Mediterráneo –con algunas prolongaciones marginales fuera del imperio romano. Desde el siglo IV se constituyó la cristiandad, sistema religioso-cultural de significación política, económica, etc., donde se aunaba la experiencia existencial cristiana con la conceptualización helenística del existir. La cristiandad latino-occidental de tipo hispano que es la que nos ocupa, vino a América teñida además con las notas propias de la naciente modernidad europea. La iglesia hispana o latinoamericana es el fruto de ese inmenso proceso que en sus sucesivas etapas fue repitiendo lo ya vivido en el viejo continente. La dominación colonial, la secularización de la vida, al mismo tiempo que la crisis de la modernidad europea, abren un estado imprevisible de cosas.

En segundo lugar, el que piensa teológicamente en América latina debe primeramente saber cuáles son las condiciones de posibilidad del pensar mismo. Además dicho pensar, para ser cristiano, debe saber situarse ante el hecho de la dependencia cultural y de la desintegración de la cristiandad. La situación del teólogo, filósofo, historiador o pensador en América latina es justamente un saber dar cuenta y plantear las vías de solución que se abren ante la superación del sistema de cristiandad, del pensar moderno, y de la «voluntad de poder» imperial. Supone todo un nuevo horizonte de comprensión, toda una estructura hermenéutica a la que no tiene acceso el cristiano común y a veces ni siquiera el teólogo, es decir, una nueva actitud prác-

---

1. Para completar lo expuesto aquí, pueden consultarse las siguientes obras del autor: *América latina y conciencia cristiana* : Cuadernos IPLA 8 (1970); *Iberoamérica en la historia universal*: Revista de Occidente 25 (1965) 85-95; *Cultura, cultura latinoamericana y cultura nacional*: Cuyo (UNC Mendoza) IV (1968) 4-40; *Hipótesis para una historia de la iglesia en América latina*, Barcelona 1967, [3]1974; *El humanismo semita*, Buenos Aires 1969; *Para una historia del catolicismo popular en Argentina*, Buenos Aires 1970; *Les évéques latinoaméricains, défenseurs de l'indien (1504-1620*), Weisbaden 1970*; Para una de-strucción de la historia de la ética*, Paraná 1971; *Francisco Romero, un filósofo moderno en Argentina*: Cuyo VI (1970); *Hacia una historia de la iglesia latinoamericana*: Stromata 3-4 (1965) 483-505; *La dialéctica hegeliana,* Mendoza; *Para una ética de la liberación latinoamericana* (3 vols.), México [2]1977; *Filosofía de la liberación*, México 1977; *Religión como supra e infraestructura*, México 1977.

tica existencial que funda una tematización a la altura de las exigencias de la liberación latinoamericana contemporánea. Esa situación es sumamente incómoda y riesgosa, porque, al ser una posición profética, será desdeñada y criticada por el progresismo infundado o el tradicionalismo integrista. Pero la solución cristiana en nuestro tiempo de crisis en América latina es clara: «Seguidme –decía Jesús a los suyos–, dejad que los muertos entierren a los muertos» (Mt 8, 22).

Desde esta ciudad histórica donde la iglesia latinoamericana tuvo como un nuevo pentecostés.

Medellín, 25 de marzo de 1972.

A LA SEGUNDA EDICION

En pocos meses, esta pequeña obra sin pretensiones se ha agotado. Esto significa que hay en América latina un interés creciente por lo nuestro; «nuestro» no sólo por el tema tratado, sino igualmente por el *método* usado en el mismo tratamiento. Espero que en los años venideros pueda seguir dictando anualmente otras conferencias a fin de ir perfilando más nítidamente una reflexión acerca de las cuestiones más acuciantes que nos interpelan novedosamente a los cristianos latinoamericanos al desear comprometemos con los pobres en el proceso de la liberación.

Las críticas que se levantan contra nuestra teología latinoamericana, o como la llamó por primera vez mi amigo Gustavo Gutiérrez «teología de la liberación», muestran simplemente que el asunto tiene miga. Hace poco nos reunimos un grupo de pensadores cristianos latinoamericanos junto a la tumba de Felipe II en El Escorial[1], y los mismos que hace siglos «nos conquistaron» tuvieron ahora la positiva actitud de *escucharnos* casi admirativamente diría. Sí. Europa comienza a vislumbrar en nuestra reflexión cristiana, pobre por sus instrumentos pero inmensa por su realidad, una nueva etapa de la teología mundial.

Todo está por hacerse, no porque nada haya sido hecho sino más bien porque cada generación, mucho más cuando la situación es tan angustiante como la de América latina, debe recrearlo todo a partir de la novedad de su situación, de su libertad creada para cumplir un *nuevo momento* de la única historia de la liberación mesiánica, de la historia de la salvación. El tradicionalismo imita, astutamente concilia lo inconciliable; la tradición vive la *novedad* de la creación, infinita recreación del Liberador, Otro que toda totalización posible, momento discontinuo crítico que relanza a los hombres que se aquietan y regodean en sus logros de injusticia y opresión.

Junto a la tumba de Toribio de Mogrovejo, en la catedral limense, y no lejos de la del zambo Martín de Porres que nunca pudo entrar al coro de los dominicos por su humilde origen, creo en la liberación latinoamericana, y la espero, como signo de la liberación escatológica.

Lima, 1 de enero de 1973

A LA TERCERA EDICION

Esta nueva edición aparece casi como la segunda. Hemos agregado algunas líneas y unos esquemas para su mejor comprensión. A un año del atentado que destruyó mi casa.

Mendoza, 2 de octubre de 1974

---

1. Las ponencias y conclusiones se publicaron bajo el título *Fe cristiana y cambio social en América latina*, Salamanca 1973.

I
INTERPRETACION HISTORICO - TEOLOGICA DEL CONTINENTE LATINOAMERICANO

1
TEOLOGÍA E HISTORIA DE LA LIBERACIÓN

Lo que intentaremos interpretar en estas conferencias es la crisis en que nos encontramos como iglesia y como cultura mundial y latinoamericana. Es tan cabal esta crisis que solamente partiendo del origen, aún del hombre, podremos apreciar su profundidad y por qué nos inquieta tanto a todos los que nos ha tocado vivir en esta época, en especial a los cristianos latinoamericanos.

1. EL *LOGOS* COMO REVELACIÓN HISTÓRICA

Se habla de «teo-logía», de «teó-logo», es decir, de un *lógos* acerca de Dios *(théos)*. Un *lógos* que seria «comprensión», pero comprensión en el sentido de abarcar, coleccionar o reunir. Comprendo lo que abarco. Pero comprender algo acerca de Dios parecería que es imposible. ¿Cómo el finito y el humano ha de comprender al infinito inabarcable? Debemos entonces indicar un primer problema: ¿es *posible* un *lógos* de Dios? Y, si es posible, ¿en qué condiciones es posible? Es posible sólo cuando se da la condición de que Dios se re-vele, se des-vele, saque el velo que lo oculta y se haga comprensible al que es finito. El, el Infinito, va a ser comprensible por su revelación, y tal como él haya querido otorgarla. Es bien sabido que esta revelación es histórica; es *sólo* histórica. El único lugar de la revelación es la historia. El único «lugar teológico» es la historia: la concreta historia que vivimos cada día. Si no descubrimos el *sentido* de la historia no podremos comprender tampoco lo que Dios nos revela. Dios, el Otro infinito se revela al hombre en la historia. Esto que se dice rápido es, sin embargo, la esencia de toda la teología, de todo un proceso histórico como historia de la salvación que es una «pascua» de justicia y liberación.

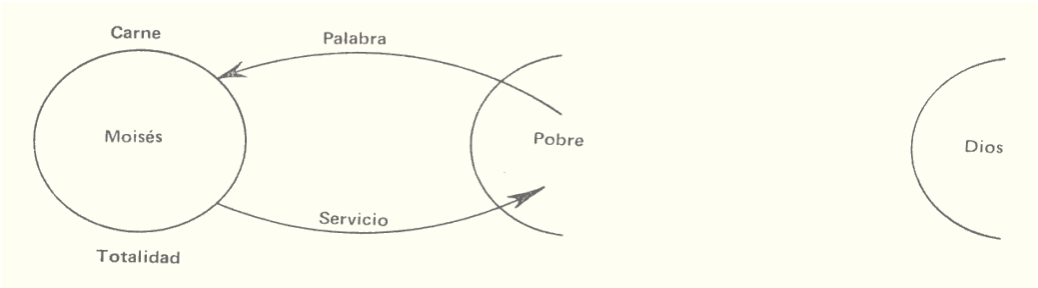
Tomemos como base de nuestra reflexión un texto bíblico, por ejemplo: *Exodo 3*. Moisés se encuentra en el desierto. Moisés no va al desierto para hacer penitencia; Moisés no va al desierto a hacerse perfecto. Moisés huye al desierto. ¿Se acuerdan por qué? Porque ha matado a un egipcio (Ex 2). Quiere decir que de alguna manera él ha descubierto al pobre hebreo y, jugándose por él, ha matado a alguien; y huyendo del que lo puede perseguir va al desierto. En el desierto más que todo hay «silencio» ; y como hay silencio, uno comienza a habituarse a saber «escuchar» al Otro. El desierto es el inmenso lugar donde se aquietan las palabras nuestras y donde nos hacemos todo «oído» para poder escuchar las palabras del Otro. De tal manera que el desierto no es «ascesis», como ascensión, sino que es apertura y espera; espera del misterio que puede revelarse; es oído; es saber oír. La dialéctica no se establece entre «imperfección-perfección», «impureza-pureza», sino entre «palabra-oído».

Moisés estaba en el desierto, estaba dentro de una totalidad de sentido, la totalidad del desierto. Estaba con su esposa, con su rebaño, con su suegro el sacerdote

Yetro. Vivía allí cómodamente como pastor. Claro que todavía no era el profeta que será después, sino un pastor instalado cotidiano, perfectamente adaptado a su mundo. Y, un día, se dice que en el desierto *vio* una llama que ardía en una zarza; la llama era el objeto de su *visión*; se dice que la vio. Vio la llama pero vio solamente la llama y no la palabra que le interpeló desde el arbusto. Oyó entonces una palabra que no vio. «Palabra» en hebreo se dice *dabar* se tradujo por *1ógos*, pero *1ógos* no comprensivo (como entre los griegos) sino revelador (como en Juan): es la palabra creadora, pro-creadora, innovadora. Oyó una palabra que decía: «Moisés, Moisés». Lo nombraba por su nombre. Moisés, que *vio* algo (la llama), oyó a alguien que lo pro-vocaba más allá de lo que él veía. Y a *quien* oyó y *lo que* él oyó es lo que nos va a interesar. ¿Qué dijo esa voz que *oyó* Moisés? Esto es esencial, porque nos acontece cotidianamente que, puestos e instalados en la totalidad, no en el desierto sino en el bullicio, no oímos nada; se nos está continuamente interpelando: «Moisés, Moisés», pero no oímos nada ni a nadie.

Hay una expresión hebrea que dice: «tenía endurecido el oído, cerrado el oído». Se comenta igualmente, que Salomón era sabio. ¡No! Salomón tenía «un oído abierto» y esta expresión se traduce por la noción griega de «sabiduría». En hebreo tener «un oído abierto» es saber escuchar. Moisés oyó unas palabras y esas palabras que oyó, ¿qué decían? Consideremos el movimiento dialogal. «Yo he oído» –dice Dios que también oyó como el Otro que siempre es Dios–. ¿Qué?: «El clamor».

«Clamor» es también «palabra», pero es palabra que sale como rugido, porque es el clamor de un pueblo que está esclavizado. Es palabra, pero casi un «lamento», porque es una palabra que revela el dolor. Pero de todas maneras, se dice: «Yo he escuchado el clamor de mi pueblo que está esclavizado en Egipto». Es porque Dios ha oído esa voz que se lo revela a Moisés. Y Moisés lo *oye.* Y, ¿qué le dice Dios a Moisés?: «Libéralos».



El plácido pastor del desierto, Moisés, se ve de pronto investido de algo que, como Jonás, le hubiera agradado en su egoísmo no haber escuchado. Cuando Jonás escuchó que tenía que ir a predicar a Nínive huyó y sin embargo, «se lo tragó la ballena». Jonás no es un personaje histórico, pero es un personaje que muestra cómo el llamado profético es tremendo, es una responsabilidad y no un lujo.

El plácido pastor se transforma en liberador de un pueblo esclavizado. Peor para él como egoísta totalizado, en el sentido de que va a sufrir la persecución del Todo egipcio, porque va a tener que llevar sobre sus hombros, de alguna manera, la injusticia y la esclavitud de su pueblo para que se libere.

La visión es muy limitada mientras que el Otro como Otro que se revela por su palabra, está siempre más allá de la visión. ¿Cómo nos situamos ante el Otro como Otro? Ante el Otro como Otro nos situamos por la fe.

2. LA FE COMO INTERPRETACIÓN HISTÓRICA COTIDIANA

La fe es un acto de la inteligencia, es un modo de ver; pero sabe que se queda en algo que no puede trascender y se queda allí advirtiendo que hay algo más. ¿Quién es o qué es lo que realmente traspasa lo que se ve, que va más allá de lo que ve? En primer lugar, la *esperanza* de que el Otro se revelará; en concreto, el *amor* del Otro como Otro. El amor es lo que va más allá de la visión del rostro, porque «la llama» del arbusto no es más que un signo de la presencia, como rostro del Otro. Todos los días, vemos a personas en su rostro, pero el rostro que vemos, sin embargo, no es abrirnos a él como un misterio incomprensible de libertad. Cada uno de los que nos rodean cotidianamente, y también los grupos sociales que están entre nosotros, los vemos, pero lo que vemos no es el Otro como libre y misterio.

Si admitimos que nuestra visión se queda en su rostro y esperamos su revelación como «el Otro» en el amor, sólo entonces el Otro puede revelarnos lo que oculta en el misterio novedoso de su libertad. La fe, esperanza y caridad son actitudes reales antropológicas muy cotidianas. Ese amor no es solamente un amor en general, sino que es un *amor de justicia*, porque es un amar al Otro como Otro; es decir, un amarlo a él por lo que él tiene de «otro», o sea, amarlo en cuanto no es yo mismo, en cuanto que tiene sus derechos, en cuanto me pro-voca (me llama desde adelante, pero me llama interpelándome y diciéndome: «yo tengo derechos que no son los tuyos; haz justicia conmigo»). Dios también se revela como el que provoca interpelando, diciéndole a Moisés: «Libéralos». Como si dijera: «yo también tengo derecho de exigirte a ti, pastor instalado y tranquilo (hoy diríamos: burgués) en el plácido desierto de Egipto, que cuides a mi pueblo».

Esta estructura diagonal nos va a permitir entender lo que es la teología. Debemos ahora preguntarnos, una vez que hemos planteado las condiciones de posibilidad de escuchar, el sentido de la palabra revelante. ¿Qué dice esa palabra? Lo que dice no es sólo lo que Dios es, como ajeno, sino lo que para Dios acontece concretamente. Lo que acontece nos lo descubre Dios: nos *revela* su «sentido». Es así como él se nos revela, revelándonos el «sentido» de la historia cotidiana.

Hay un pueblo esclavizado que el pastor Moisés en el desierto no había comprendido *como* esclavizado. El día que Dios le revela que está esclavizado, Moisés incluye el mundo de los esclavos en su mundo y descubre la relación o el sentido de esa esclavitud con su vida. Es decir, que Dios a quien no veo, por la fe me revela, sin embargo, el sentido de lo que veo; y lo que veo son acontecimientos históricos que antes estaban sin sentido y que, gracias a la revelación, entran en mi mundo con nuevo sentido. Y ahora, de pronto, el plácido pastor, Moisés, en el desierto, es atacado por la intranquilidad de su conciencia porque si no va a liberar a su pueblo, tiene «conciencia» de pecado. Si se queda en el desierto es un traidor a un llamado. Esa fe, que no me permite ver al que se me revela, me permite ver el sentido de los acontecimientos históricos en los que se va a juzgar la «palabra de Dios» y en los que me voy a jugar como cristiano.

3. REDEFINICIÓN DE LA TEOLOGÍA

¿Qué significa entonces *theo-lógos*, teología? Significa un pensar acerca de Dios, pero un Dios que se revela en la historia. Creer la revelación de Dios es comprender el sentido de lo que él nos revela, es decir, comprender la historia. «El que ve en este hermano a mí, me ve a mí». Esto no es una paradoja; es muy simple: el que ve en

el rostro del pobre al Otro libre, y libera al esclavo de Egipto es justamente el que ama a Dios, porque los esclavos de Egipto son la epifanía de Dios mismo. El que se abre al esclavo de Egipto se abre a Dios; y el que se cierra, se cierra a Dios. El que no se juega por la liberación de los esclavos de Egipto es ateo: es Caín que mata a Abel. Y como Abel ha muerto, Caín está solo. Y como solo se cree el Único, el Eterno: se afirma como un dios panteísta. Es lo que le propone la serpiente a Adán : «Seréis como dioses». Ser como Dios es pretender ser único y no abrirse a Otro, que se lo ha asesinado. Lo que hace siempre Dios es revelarse como el Otro que nos interpela; él es el primer Otro. De tal manera que si no escucho a mi hermano que está en la esclavitud, tampoco escucho a Dios; y el que no se juega por la liberación de su hermano es ya ateo, porque no sólo no ama a Dios, sino que lucha contra Dios porque se afirma ya como divino. Teología es el *lógos* que piensa a Dios revelándose en la historia.

¿Y la *teología pastoral*? Viene, como su nombre lo indica, de «pastor»; pero no el pastor instalado en el desierto con su mujer y su rebaño, tan feliz y tranquilo, sino otro tipo de pastor: el pobre pastor, que, sin saber ni siquiera cómo hablar, tiene que ir ahora a enfrentarse al faraón para liberar al pueblo. Y luego que lo logra, es el pastor en medio de la travesía (en hebreo se dice *pesaj*: «pascua») del desierto; pero el desierto segundo y no el primer desierto, el desierto del instalado. El primer desierto es el del que está a la espera de la llamada profética; pero ahora el desierto por el que camina Moisés con el pueblo liberándose, es el del pastor que guía. Pero ese guiar por el desierto, nuevamente, es un discernimiento histórico. ¿Por dónde hemos de caminar? ¿Cuál es sentido de este proceso? Solamente lo podrá descubrir aquel que tenga fe, en el sentido de saberse abrir a la palabra reveladora de Dios y descubrir su sentido concreto.

Teología pastoral sería, entonces, un saber pensar el camino del pueblo liberándose en el desierto. Y ese camino del pueblo liberándose es un *pasaje*, pasaje de la esclavitud a la liberación total, pasaje que significa en hebreo la continuada resurrección pascual. La pastoral es pascual, el pasaje por el desierto liberador.

Hay una película sumamente extraña, *Teorema*, de Passolini, que usa una mediación inesperada: la sexualidad. En el fondo de esta película hay un hombre, al fin desnudo, que corre por el desierto hacia Dios. Y esa es, justamente, la tesis de Kierkegaard: desnudos que, en el desierto, corremos hacia Dios: es decir, pobres, miserables, sin nada, que nos abrimos a Dios. Es un poco el pasaje de la humanidad por el desierto de la historia de la liberación.

4. EL CARISMA ORDINARIO PROFÉTICO DE LA FE

Para que nosotros podamos ser pastores y que la teología nos ilumine, deberiamos poder descubrir el sentido del presente histórico. Y ese descubrir el sentido presente (presente digo y no futuro) se llama *profecía*. No hablo de la profecía como carisma extraordinario. Hablo de la profecía constitutiva, cotidiana, de la fe cristiana real. Profecía viene del griego *pro-femi*: hablar delante. Profeta es el que «habla delante». ¿Delante de quién? Es el que habla delante del pueblo acerca del «sentido» de los acontecimientos presentes. Es Moisés que se enfrenta al pueblo de esclavos y les dice: «Dios me ha enviado para liberarlos». Es ese que se enfrenta al faraón y le dice: «Deja que ese pueblo salga». Y la Biblia comenta: «Se endureció el corazón del faraón». El corazón, para los hebreos, es la sede de la libertad. Quiero decir que ese hombre perdió su libertad porque había pecado. Y su pecado era la dominación sobre el hombre.

¿Qué hizo Moisés? Pues pidió a Dios el don de la liberación y comenzaron las plagas. ¿Cómo llamaríamos hoy sociológicamente a una plaga? El Nilo se transformó en sangre. ¿Qué pasaría en Buenos Aires si hoy las aguas se transformaran en sangre? ¿No les parece que suena un poco a sabotaje? De pronto se llena de insectos todo el Egipto. Y termina Dios al último haciendo algo tremendo: mueren todos los primogénitos de Egipto, aún el hijo del faraón y de las bestias; una mortandad terrible; y solamente ante esa mortandad, «el endurecido corazón» del dominador injusto teme; no libera por justicia sino por temor. Y por eso, cuando los esclavos salen como el profeta lo ha anticipado, el faraón recobra fuerzas y les lanza detrás un ejército. Y el ejército sucumbe en el mar Rojo. ¡Cuánta violencia! Esa violencia hay que pensarla también. Tenemos que saber incluir todas estas cuestiones en una teología latinoamericana.

Moisés es el profeta en el sentido que «profetiza»: «dice delante» del pueblo un sentido; y el sentido profetizado delante del pueblo era que estaban esclavizados y que Dios quiere que se liberen. De tal manera que aquí la teología no seria sino un pensar una praxis liberadora. La praxis cristiana tiene que estar comprometida con la cotidianidad liberadora del pueblo, descubriendo el sentido escatológico final. Y descubrir el sentido es, por ejemplo: al abrir el diario por la mañana debo saber cómo la historia de la salvación se está cumpliendo a través de todos los acontecimientos. Y no decir en cambio: ¡No entiendo nada, no entiendo lo que pasa en el país, en América latina! Y no solamente desde el punto de vista político y económico sino también cultural, espiritual y religioso. El que se siente «perdido» ante eso, no tiene fe, o tiene muy poca y tiene que pedir que crezca, porque no discierne el sentido del presente. Entonces, de hecho, ¿qué pasa? Deja su casa y sale al trabajo, al servicio del prójimo; no sabe cómo lo va a servir, porque quizás todo lo que haga sea un antiservicio y en vez de evangelizar sea su obrar un antitestimonio; porque como no sabe dónde está el sentido de la cosa, dónde está su significado, quizás cometa muchos sin sentidos. Es esencial. No vaya a ser que estemos queriendo apuntalar un edificio poniéndole andamiajes, pero no nos hemos preguntado si el edificio vale algo en verdad. Mientras tanto, hay unos obreros que están trabajando en los cimientos de un edificio y no los hemos visto, cuando quizás era ahí donde debíamos trabajar. Es muy importante descubrir el sentido, porque de eso depende toda la acción. Podemos perder todo el tiempo de nuestra vida. Y no es suficiente la «buena intención» solamente; bien dice el dicho popular: «el infierno está lleno de buenas intenciones». No solamente la intención puede desviarse, sino sobre todo el trabajo real; hay que trabajar por algo que realmente Dios quiera. Tenemos que usar toda nuestra inteligencia y nuestra voluntad para acercarnos a aquello que Dios nos quiere revelar en los difíciles pero tan venturosos tiempos que nos tocan vivir. Porque es maravilloso lo que se está cumpliendo ante nuestros ojos y que a veces no lo vemos: pienso que estamos en la aurora de una gran etapa de la historia de la iglesia universal, particularmente de la iglesia latinoamericana. Y es lo que estos días voy a tratar de exponer ante ustedes.

Antes, una pequeña aclaración para los que han hecho algo de teología. Quiero mostrar un poco cómo es que la «historia de la iglesia» no formó parte más de la teología dogmática, y apareció entonces una teología desenraizada, que es lo que nos impide comprender la cotidianidad que nos rodea. Hay que redescubrir una gran teología olvidada; y este proceso es el que querría, históricamente, demostrarles. Empecemos por lo nuestro.

5. HISTORIA DE LA IGLESIA E HISTORIA DE LA CULTURA

La dificultad de exponer una historia de la iglesia en América latina consiste en la inexistencia de una historia escrita de la cultura latinoamericana. Leopoldo Zea, en su libro *América en la historia*, nos dice que nos cuestionamos siempre sobre lo originario de América; cuando esto ocurre descubrimos que «América está fuera de la historia».

Si estudiamos las grandes visiones expuestas de la historia de la cultura universal, nos enfrentaremos al hecho de que no se ha dado un lugar adecuado a América latina. Tómese, por ejemplo, la *Historia de la cultura* de Alfred Weber, quien dedica a América latina unas pocas líneas. Comenta extrañado el hecho de que de Portugal y España surgiese nada menos que la expansión europea que significó la conquista de América. Con esto termina Weber toda la exposición del problema latinoamericano. ¿Por qué? Porque en general los grandes historiadores de la cultura son europeos o norteamericanos; no latinoamericanos. No tenemos ninguno realmente de importancia universal. Pero no es sólo esto; es que nosotros mismos nos ignoramos. Entonces, América latina, que es marginal, queda fuera de la historia. La historia de la iglesia, entonces, necesita una historia de la cultura, pero no la tiene. Para encontrar nuestro lugar como cristianos en América latina, debemos previamente encontrar nuestro lugar como latinoamericanos en la historia universal de las culturas. «Fuera de la historia» significa, entonces, que de una manera como necesaria e inevitable estamos caídos en la historicidad inauténtica. Esto exige una pequeña explicación.

Es sabido que en el pensamiento existenciario contemporáneo se habla de la temporalidad. El ser del hombre no es como el del ente-cósico: puro presente, sino que es un sido, que está siendo, desde su poder-ser. En la temporalidad, sólo en ella, el ser del hombre se comprende. El ser del hombre se comprende sólo en sus tres instancias: ser-sido, que está siendo, desde su poder ser. Ese «poder ser» es el futuro, en alemán es *Zu-kunft*, que podríamos traducir en castellano con el término: adviniente. Lo «ad-viniente» se encuentra en la paradójica situación de ser algo hacia lo que vamos, y que, sin embargo, viene hacia nosotros. Este momento, que es el futuro, no es «lo que yo haré» sino la presencia actual y vigente de lo que yo me comprendo poder-ser y constituye la instancia fundamental de lo que se llama hoy la temporalidad. La temporalidad, por su parte, no es sino el fundamento de uno de sus modos, que se denomina la historicidad. La historicidad no es la mera temporalidad; la historicidad es el modo como el hombre vive de hecho y siempre su temporalidad. El hombre no está *en* la historia sino porque el mundo del hombre, él mismo es ya histórico; es él quien historifica lo que se vive «dentro» del mundo. Un documento histórico no es un documento que en sí sea histórico, sino que se llama documento «histórico» un documento que estuvo «a mano», en la mano, de un hombre: es histórico porque fue-en-su-mundo; no es-ahora-en-el-mundo. El hecho de que ese documento *fuera* en un mundo es lo que lo caracteriza como histórico.

La historicidad puede ser vivida de diversas maneras. El hecho de que estemos como latinoamericanos «fuera de la historia» nos arrastra inevitablemente hacia una historicidad inauténtica. ¿Qué significa una historicidad inauténtica? Significa historificar las cosas, los entes «a la mano» y, por lo tanto, también interpretarlos de una manera obvia, vulgar, en-cubridora. La palabra en-cubrir significa que uno cubre algo; es decir, algo que ha quedado ocultado, oscurecido. Lo que queda oculto es la tradición auténtica. Tradicionalista no es lo mismo que

tradicional. El tradicionalismo es una mera comprensión óntica. ¿Qué significa lo obvio, vulgar, óntico? Significa que la tradición nos transmite algo, pero más que transmitir nos oculta lo que nos transmite. ¿Por qué? Porque nos lo transmite a la manera de lo *obvio*. Es obvio, por ejemplo, que somos latinoamericanos. La cuestión seria saber qué significa en verdad esto. Y, cuanto más obvio sea lo que somos, más en-cubierto está nuestro propio ser. La tradición me transmite todo, por ejemplo: la lengua. Pareciera que la lengua es algo indiferente. ¿Qué problema encierra? Al fin, decimos, es sólo una lengua más, la castellana. No tenemos conciencia que la lengua, al mismo tiempo que es un instrumento de comunicación, es como una trampa. Una trampa porque no vemos quizás que las propias palabras en-cubren la experiencia de un pueblo. No vemos que cuando un pueblo no tiene una cierta experiencia, no tiene para ello ninguna palabra. Y si se quiere transmitir la experiencia de uno a otro pueblo, que tiene o no para ella palabras, es bien posible que toda traducción sea imposible y por ello dicha experiencia puede ser olvidada.

La historicidad auténtica es crÍtica, dialéctica. *Criticar* significa que se pueda des-presentizar lo presente; que se pueda des-habituar lo que es habitual. Significa que lo que la tradición transmite pueda realmente probarse. Una de las maneras privilegiadas de probar lo que nos entrega la tradición es la historia. Si estamos «fuera de la historia», esa manera o ese modo de poder probarnos, de poder criticarnos o calibrarnos para des-cubrir lo en-cubierto en lo obvio, no nos es posible ejercerla.

Un muchacho, una chica, que en el bachillerato alemán quiere saber qué significa ser alemán, puede tomar la *Historia de la cultura* de Weber, y si es inglés el *Study of history* de Toynbee y, cada uno en su país, puede referirse a un relato de su pueblo, escrito por un gran historiador que le muestra lo que es. Si leemos nosotros, latinoamericanos, esa historia, supongamos la de Weber, que comienza con el origen del hombre y asciende por la prehistoria, el neolítico, y avanza después hasta las grandes culturas, llegaríamos poco a poco a centrarnos sobre Alemania. De tal manera que si la lee un alemán, al fin, queda bien situado; sabe cuál es la función de su patria en el mundo. En cambio, nosotros, latinoamericanos, al leer la traducción de ese libro en el Fondo de Cultura Económica, a medida que nos vamos aproximando a nuestra época nos vamos alejando de nosotros mismos. En vez de considerar, en el siglo XVI, la conquista de América se me habla de Lutero, por ejemplo. No es que no deba hablarse del gran reformador, pero no es nuestro problema fundamental en el siglo XVI. Y así, poco a poco, se va conduciendo a la historia por otros cauces que los nuestros. Cuando terminamos de leerla, y más si la estudiamos, quedamos alienados, como europeizados, extraños. Y eso es lo que cotidianamente pasa entre nosotros. El estudio de una historia que no es la nuestra hace que al fin todos seamos otros que nosotros mismos. Aquí nos debemos preguntar: ¿qué es ser latinoamericano? No lo sabemos; nadie nos lo ha enseñado. Esto que decimos de la historia de la cultura se puede igualmente formular de la historia de la iglesia. Mi profesor en Maguncia, el profesor Lortz, que ha escrito una gran historia de la iglesia, es en esto un ejemplo paradigmático; también es alemán como Weber. Si se lee esa importante *Historia de la iglesia*, se puede creer que es la historia de la iglesia «universal», pero, sin embargo, es sólo una historia de la iglesia europea, alemana o centroeuropea. y pasa lo mismo cuando se llega a la época de la Reforma. Lortz, que es un gran conocedor de Lutero, habla de él y sigue después todo el movimiento de la *Aufklärung*, el galicanismo y el movimiento ultramontano, etc.; sobre América latina no escribe nada. Lo obvio que vivimos, entonces, no puede ser puesto en crisis, porque lo único que estudiamos es lo europeo y lo nuestro queda en el en-cubrimiento, por ignorancia, por olvido, por desinterés.

La manera, quizás la única, de entrar por la vía crítica de una historicidad auténtica, de historificar aquello que tenemos a la mano, debe ser el emprender nuevamente una tarea de autoconciencia histórica que nos redefina genéticamente. Y esta tarea seria una verdadera tarea destructiva. De-structiva en el sentido latino de esa palabra: de-strucción viene de *struo*. *Struo* significa: reunir, ensamblar. Lo que tenemos que hacer es eso: des-reunir, separar, desmontar. Todo lo que se nos da «junto» y ya «coordinado» tenemos que enfrentarlo críticamente, como para despedazarlo, para que detrás de ello aparezca lo oculto. De esta manera la historia no es destructiva en el sentido cotidiano, es en cambio *prueba*; es como catarsis; es casi como un psicoanálisis colectivo, cultural. Cuando se quieren conocer los traumas que llevamos en nosotros nos volvemos a la biografía, a la historia de nosotros mismos. Igualmente la historia es como un psicoanálisis colectivo. Los traumas, las inadaptaciones que tenemos actualmente, la crisis del catolicismo latinoamericano quizás debamos ir a buscarlos al siglo XVI, o quizás sean mucho más antiguos, procedentes del siglo IV, y, ni lo sabíamos, o mejor: lo habíamos olvidado. Es como el niño que no sabe que cuando tenia un año le dio una paliza su padre y le quedó de tal manera ese golpe en su inconsciente que sigue presente en su ausencia negativa. Quizás, cuando teníamos cuatro años, en el cuarto siglo, tuvimos el gran trauma del que sólo hoy nos estamos liberando y de ahí la crisis espantosa que estamos viviendo. La historia misma –como el psicoanálisis en ese caso (no es que yo justifique la doctrina psicoanalítica, aunque nos puede servir al menos como ejemplo)– nos permite «ver» el proceso, y el sólo ver el proceso significa ya la parte principal de la terapéutica, de la cura. Es decir: vemos en qué situación nos encontramos y por qué.

6. LA COMPRENSIÓN EXISTENCIAL SOBRENATURAL

Ser cristiano en América latina. ¿Qué significa esto en verdad? Primero, tendríamos que definir realmente qué es ser cristiano, hoy, en el siglo XX. Pero en América latina la cuestión se complicaría mucho más. De todas maneras se indica que a la luz de la fe vivimos la existencia latinoamericana. Es necesario por otra parte, redefinir, reconceptualizar, y ésa será una de las tareas del pensamiento católico hoy, la significación de la interpretación histórica de la fe.

Reconceptualizar decimos. La conceptualización es el pasaje de una *experiencia fáctica* a una abstracta expresión analítica, y este pasaje no deja de ser a veces ambiguo. Hay que tener mucho cuidado en el *cómo* se conceptualiza algo. La teología cristiana tradicional, y, por supuesto, la filosofía occidental, se inspiró en el pensamiento helénico. Pero tras un pensar que parecía meramente metodológico, hermenéutico, había también una experiencia de vida y una comprensión determinada del ser. De tal manera que la conceptualización puede esclarecer algunos aspectos cotidianos, pero, por falta de experiencia fáctica, dejar ocultos otros. La conceptualización comienza así a privilegiar ciertas experiencias cristianas, y, al no poder expresar otras, que no tienen expresión conceptual en el pensar filosófico griego, no se alcanza en ellas una adecuada conceptualización. La fe es entonces parcialmente conceptualizada. La fe es hoy descrita por los teólogos como un «existenciario sobrenatural», aunque a veces se le da otro sentido del que quiero ahora atribuirle. El que conoce filosofía contemporánea se da cuenta de lo que significa esa descripción esencial de la fe; ella nos posibilita hoy una comprensión de la fe mucho más cabal. El hombre tiene una comprensión *(Verstehen)* existencial, cotidiana, óntica, de lo

que las cosas son. La fe seria una *nueva* comprensión existencial: yo vivo en el «mundo» una comprensión pre-conceptual de ser; la fe seria un *nuevo* «mundo». De tal manera que todo lo que se describe en fenomenología, en el pensamiento existenciario de Heidegger o en el pensamiento existencial de Jaspers, se podría verter en un totalmente nuevo tratado de la fe.

¿Qué significa un *nuevo* «mundo»? No significa una visión teórica; la fe no seria un *habitus* de la inteligencia teórica. La fe es la que me abre a un nuevo horizonte de comprensión existencial; lo que supone todo el hombre en su mundo precristiano. «Ser cristiano en América latina» es comprender la existencia latinoamericana bajo una n*ueva* luz, y, para analizar esto teológicamente, y poder expresarlo a discípulos o al pueblo, habría que hacer toda una tarea hermenéutica que no se ha hecho. Es una *nueva* comprensión existencial. Es una nueva comprensión *dialéctica*, en el sentido de que *dia-lógos* significa «pasar de un horizonte de comprensión a otro horizonte de comprensión». La fe, como comprensión que es, nunca puede alcanzar su último horizonte, porque ese horizonte es histórico. De tal manera que cuando se crea estar en la nitidez inmediata de la comprensión de todo lo que nos rodea, ha pasado un tiempo y Dios se nos ha revelado ya de otra manera más madura. La fe es dialéctica como la comprensión y, por ello es histórica.

Nosotros, en cambio, para formar a alguien lo enviamos a Europa. Estudian allá liturgia, catequesis, teología y una cantidad de cosas. Vienen aquí y están «despistados» ; y después no «aterrizan» más en toda la vida y nos afrancesan, nos alemanizan, nos italianizan o nos objetivan algún otro tipo de alienaciones. Y no es cuestión sólo de leer el evangelio: es cuestión de leerlo *dentro de la tradición*; y la tradición llega a mí, no por Italia, no por Alemania, sino por una España que viene a América, y luego, por una iglesia latinoamericana concreta, de la que formo parte. Sin embargo, la teología había perdido totalmente su raigambre histórica, había perdido su primera experiencia teológica. ¿Por qué digo esto? Porque el pensar hebreo y cristiano neotestamentario era casi exclusivamente histórico. Y digo «pensar». ¿Por qué? Porque también era un *lógos* acerca de Dios lo que había en la Biblia. Se nos ha acostumbrado a decir que los apóstoles eran gente inculta, unos pescadorcillos que apenas si sabían algo, de tal manera que lo que decía Jesús era para gente sencilla, no era metódico todavía. Lo que ha pasado es que habíamos confundido lo metódico griego con lo teológico como «ciencia» y se perdía así una lógica perfectamente trabada, que ejercían los profetas y que conocía Jesús en su predicación; es un método estrictamente teológico, porque es un pensar y un pensar con experiencias del movimiento de su discurrir, pero un método que no se había explicitado. Ese método no lo puedo explicar rápidamente[1], pero ciertamente no es el método del *órganon*, el de los griegos, sino que es un verdadero pensamiento que se juega dentro de una estructura perfectamente coordinada pero distinta a la de Aristóteles. Esa «teología hebrea» pensó siempre la historia. Opera de la siguiente manera: «Así como Dios hizo esto con Moisés y con el pueblo en el desierto, así nos acontece ahora a nosotros». Ellos descubren el sentido del presente desde la historia del pueblo. Jeremías les dice a los hebreos que van a Egipto, o Isaías a los que van a Babilonia: ¿qué les acontece? ¿por qué están ahí en la prisión? y les muestran cómo están en la prisión porque han cometido estos o aquellos actos; les descubren el sentido del acontecimiento, sentido que es siempre histórico.

[1]. Véase mi obra: *Para una ética de la liberación latinoamericana*, el capitulo correspondiente al «método», segunda parte, cap. VI, t. II: el «método analéctico», Buenos Aires 1973.

Desde Israel existe autoconciencia histórica, porque para los profetas la historia de Israel misma es la revelación de Yahvé, y es en esa historia en concreto en la que ese pueblo va, cada vez más, cobrando conciencia de si mismo. Es decir, un judío que existiese allá en el 550 a. C., exiliado en Babilonia, tenia una conciencia refleja de su pasado, y como punto de partida a Abrahán. Este Abrahán no era un personaje mítico sino que era para ellos un ser histórico y concreto. Después de Abrahán venia Isaac y Jacob, y venían todavía cronológicamente todos los otros descendientes. Esto nos lo explica el libro de *las Crónicas*. Se trata de una interpretación teológica; todos los hechos históricos de Israel son retomados como un recuerdo, en una retención de los momentos pasados del pueblo para descubrir un *sentido*. En este hecho, por ejemplo, a causa del pecado de Israel, los pueblos gentiles le castigaron. Es decir, Israel va siempre dando un sentido a su pasado, y, a su vez, con su sentido del pasado va a prospectar el sentido del futuro; esto es nuevamente la profecía. Vemos cómo Israel tenía plena conciencia de que su existencia concreta, de que su salvación presente estaba determinada por su ligazón, por su referencia histórica a sus padres o patriarcas. Esto no pasaba con Platón o Aristóteles.

Los griegos también tenían un Herodoto y un Tucídides que habían «contado» cosas pero a un nivel anecdótico. ¿En qué sentido? En el sentido que contaron hechos, de que los «diez mil» marcharon por ahí y fueron derrotados, y tuvieron que volver, etc. Pero el hecho de los «diez mil» no constituía para Aristóteles un nivel ontológico suficiente: como para definir al hombre. El hombre no dependía de hechos históricos, sino del hecho mítico de un alma que había caído en un cuerpo, y que siendo esta alma divina y por lo tanto trans-histórica, todo lo que pasaba en el tiempo no era su constitutivo esencial. Los griegos nunca pudieron pasar de una historia anecdótica, porque recordaban ciertos hechos que el fin, en el eterno retorno, se repetirían de nuevo; no tenían consistencia definitiva, *ápax* (de una vez para siempre). Este es el término que usa Pablo con respecto al hecho histórico de Cristo, y es central en su teología. Cullmann en su libro *Cristo y el tiempo*, explicaba bien la noción del «para siempre». Pero este «para siempre» no se da solamente con la venida del Verbo, sino que, para los judíos, Abrahán había sido en cierto modo también un *ápax*, y lo es cada acontecimiento cotidiano. ¿Por qué? Porque de «una vez para siempre» existió ese hombre concreto a quien se le hizo una promesa y religándose a él se puede formar parte de la alianza, objeto de la promesa. Puedo salvarme. La historia, entonces, es constitutiva, en un nivel metafísico, porque si no estoy ligado a Abrahán y a la alianza, no tengo salvación. Esto no puede pasarle a los griegos. Aquí nace y se constituye la noción de historia santa o de salvación. Los salmos lo repiten sin cansancio: nuestros padres salieron de Egipto y pasaron por aquí y allí con lo cual nosotros vemos la providencia de Dios y el amor que nos tiene. Oseas, el profeta, propone reformas revolucionarias en su época interpretando la historia. De tal modo que para el pueblo de Israel la historia es una historia santa, es una reflexión acerca del pasado en el cual la existencia presente cobra sentido.

7. LA HISTORICIDAD EN LA CONCIENCIA CRISTIANA PRIMITIVA

Esto, exactamente, es lo que nos propone el nuevo testamento. El caso más paradigmático es el de Lucas. Lucas escribe un evangelio y los Hechos. Lucas va describiendo una verdadera historia; comienza por Belén, va creciendo en Nazaret, luego la vida de Jesucristo culmina en Jerusalén. Allí comienzan los Hechos; de Je-

rusalén se pasa a Samaría y a Antioquía, y por las misiones de Pablo se llega a Roma. Lucas, en sus dos pequeños libros, va manifestando por círculos concéntricos crecientes el desarrollo histórico del cristianismo. De tal manera que de Belén se llega a Nazaret, a Jerusalén, a Antioquía, a Filipo, a Corinto y por último a Roma. Roma, en cierto modo, era para ellos el centro de la historia universal, la culminación del proceso. El cristianismo comienza a tener autoconciencia de su temporalidad, autointerpretación de una verdadera evolución, lo que le va proporcionando una teología de la historia. Esto es lo que se propuso Lucas. Más aún que Lucas es el Apocalipsis de Juan una autointerpretación histórica. El Apocalipsis interpreta proféticamente hechos muy concretos que acaecen a los cristianos en el siglo I (las persecuciones que sufren los fieles en el imperio); los interpreta a la manera de la teología apocalíptica hebrea. Ese es también un modo de hacer teología en torno de los hechos sagrados y concretos de una comunidad. Toda la objetivación primitiva de judíos y cristianos en el antiguo y nuevo testamento es siempre una hermenéutica histórica. Es un Jesús concreto, un niño, que va evolucionando y que crece; en él crece la gracia y después es la iglesia la que sigue creciendo. Se van describiendo aquellos hechos primigenios, pero no anecdóticamente, sino dándoles un *sentido*: es una teología de la historia. Esto sigue pasando en el «judeo-cristianismo», ese movimiento que se origina en torno al año 60 d. C. hasta el 100 d. C. o aún 120 d. C. Este movimiento «judeo-cristiano» es muy interesante porque es un movimiento cristiano pero con una teología apocalíptica judía. De tal modo que el instrumental lógico expresivo sigue siendo el del pensamiento hebreo, y, por ello, se sigue moviendo en un plano histórico. Eran revelaciones que se proponían a la comunidad y donde se interpretaba la evolución de ciertos fenómenos cristianos. Estamos todavía en el tiempo de una teología que es descripción de una historia santa, de la liberación.

Pero es allí, a fines del siglo I, cuando se produce la ruptura. Es ya en aquel tiempo cuando la teología, que ha sido hasta ese momento o la descripción o la explicitación de la revelación de Dios en la historia, se va a helenizar. Y entonces, se pasará de una consideración reflexiva de lo que ha sido la historia de la revelación de Dios a su pueblo, a una teología sistemática que va a comenzar a argumentar al modo de los griegos.

8. LA TEOLOGÍA HELENIZANTE

Un caso paradigmático es ya Clemente de Alejandría con su teoría de la *gnósis*. Sin embargo, mucho antes que él, están los apologistas. En los apologistas se puede ver bien claro la transición. Ellos no dejan de lado totalmente la historia. Por ejemplo, Justino tiene en consideración la historia del pueblo ya que los apologistas usaban un argumento de antigüedad y explicaban que los judíos son más antiguos que Homero y que los sabios griegos, porque se originan en Abrahán.

Se puede observar la continuidad de la conciencia cristiana, que se siente solidaria con Abrahán y no con Homero. De todos modos, los cristianos aceptan un instrumental lógico helénico, desde la época de los apologistas. Ellos comienzan a argumentar silogísticamente. Dicen, como ya lo habían expresado los profetas, pero de un modo helénico, en el caso por ejemplo de Taciano, que es insostenible pensar como los griegos que el sol sea Dios, porque no es Dios, sino su creatura y creada «para nosotros»; y la luna tampoco es Dios, y el mar tampoco es Dios, y va destruyendo así uno por uno los dioses romanos. Lo que para nosotros se nos

muestra como un inocente juego, en la época de este apologista significó un choque cultural inmenso; diría aún, que es un momento esencial en toda la historia de la iglesia, cuando el pensamiento judeo-cristiano se enfrentó frontalmente contra un pensamiento helénico, y le criticó en sus fundamentos, en su «núcleo ético-mitico». Aquellos valores fundamentales del mundo greco-romano son destruidos poco a poco, hasta que poco tiempo después no hay más nadie que crea y viva en ese mundo. En el 529 d. C. se cierra la última escuela de filosofía de Atenas por designio de Justiniano. Esto fue la sepultura final del pensamiento helénico, como *vivido*, como *existencialmente dado*, en el sentido que alguien pueda decir: «yo vivo y creo en ese *mundo* helénico». Después de esa época ya no vivió nadie de un modo real el mundo griego. Había muerto. ¿Por qué? Por la critica a fondo que realizan los apologistas. Este hecho nos interesa mucho a nosotros, a nuestra América latina, porque ese proceso que hicieron los cristianos desde dentro de la cultura romana trans-formándola, en su sentido fuerte (es decir, que le cambiaron de *forma* o de *sentido* en sus últimos valores), no se realizó en América latina. ¿Por qué? Porque los indios no tuvieron apologistas; es decir, que no hubo aztecas, incas o diaguitas que desde «dentro» de esa cultura, habiendo previamente comprendido y vivido sus valores, hayan podido cambiar su mundo por otro nuevo, sin tener necesidad de abandonar su propia civilización. Esto, sin embargo, no pudo acaecer en América, porque no hubo la suficiente evolución cultural en las culturas amerindianas, para que hombres de esas propias culturas pudiesen hacer ese «pasaje». El apologista es un hombre que está en el *mundo* y que lo trans-forma. Esta es la tesis primera de toda misión; aún hoy. Eso no pudo pasar con los indios y, entonces, le «pusieron» desde «arriba» a Guanahani el nombre de San Salvador y Guanahani desapareció; mientras que en la época romana fue realmente lo autóctono lo que creció hasta ser cristiano.

9. OLVIDO DE LA HISTORIA

Esa era la tarea del apologista, un ir poco a poco trans-formando la cultura desde «dentro». En el imperio helenístico se rodeó el apologista de todo un instrumental lógico[1]. Y entonces hubo un olvido progresivo del pensar teológico en su nivel histórico y se fue pasando más y cada vez más a una ciencia argumentativa. Clemente de Alejandría en los *Strómata* habla muy claramente de esta ciencia, de esta *episteme* que quiere constituir. Es una reflexión a un nivel epistemático de tipo aristotélico, una teología argumentativa. Se comienza por pensar en principios, y después viene la argumentación, y la conclusión teológica. Aquella consideración teológica que partía de la historia comienza a quedar en el olvido. Hubo siempre, de todas maneras, una cierta reflexión histórica, pero a un nivel no propiamente teológico, sino al nivel del comentario de las Escrituras. Van a aparecer cada vez más numerosos, junto a los tratados teológicos, comentarios de la Escritura. Porque en esos comentarios se está dando de alguna manera la subsistencia de una cierta consideración histórica. En la edad media, esos comentarios se hacen de tal modo escolásticos que aún el sentido histórico se pierde. Los comentarios de la Biblia no

[1]. Sobre esta cuestión de la adopción del pensamiento cristiano del «instrumental lógico» helénico hemos realizado un seminario de filosofía en el Instituto de la Facultad de Filosofía (UNC) en el primer semestre de 1968. Véase mi obra sobre *El dualismo en la antropología de la cristiandad,* Buenos Aires 1974, donde esta cuestión es tratada con más detalle.

tienen un sentido histórico en el medioevo. San Agustín en esto es una excepción y una excepción importante. Cité más arriba y en primer lugar a Clemente de Alejandría, pero el que comienza con esta tradición es Ireneo de Lyon. Ireneo fue el primer gran teólogo de tipo sistemático helénico; propuso una teología pensada a modo helénico. Vemos, entonces, que hay una pérdida del antiguo sentido histórico y al haber una pérdida del sentido histórico hay una pérdida del profetismo como tal en la teología. Yo me acuerdo de haber hablado con Benoit en Jerusalén, y él me decía que los profetas, hoy, son los exegetas. ¿En qué sentido? En el sentido que son los que interpretan la palabra de Dios, *hoy*. Esto, creo, es reductivo, porque los profetas no sólo interpretan la «palabra escrita», sino que lo que tienen que hacer es interpretar el presente histórico, la «palabra vivida». El exegeta lo que puede hacer es conocer la «palabra escrita» de Dios, hasta el siglo I. Y después del siglo I ¿qué pasó? ¿no sigue acaso la historia del pueblo de Dios en un nivel tan radical y tan alto como lo fue antes? Y Jesucristo ¿no está presente en su iglesia por su Espíritu? De modo que lo que continúa a esa historia santa constitutiva, ya la «palabra escrita» en el nuevo testamento, lo que continúa es la historia de la iglesia, y el hacer una exégesis de esa realidad, es tarea del profeta. El profeta es entonces el prototipo del historiador de la iglesia. Es el que descubre el *sentido* del presente, pero no a partir de una «ocurrencia», sino a partir de la lógica de la fe, que es la revelación que Dios nos dona de la historia, de la historia presente.

Cuando ese sentido profético se pierde, a lo más se puede hacer una exégesis filológica de la Biblia, y por otra parte, la teología se va racionalizando cada vez más. ¿De qué modo? Por una parte, en un considerar la coherencia misma del dogma; esto es, un ver que todas sus partes tengan sentido interno. Se puede caer en un cierto logicismo, en el sentido que todo puede tener un orden perfecto interno, pero la realidad puede ser dejada de lado, y eso es lo que a veces pasa. No en vano la geometría moderna puede tomar un axioma que no sea euclidiano, y a partir de ese axioma puede construir toda una geometría que «funciona» perfectamente, aunque no sea *real*. En eso hemos caído a veces; a partir de ciertos axiomas, que han sido tomados del pasado, pero que poseían en dicho pasado otro sentido, construimos toda una teología argumentativa, pero todo el sistema queda en el aire; es decir, hacemos una teología quedando la realidad presente de lado. El profeta es precisamente el que «toca» la realidad y le da sentido al presente, a la realidad y luego reflexiona a partir de ella. Mientras que el teólogo que se ha encerrado en su bola de cristal, puede caer en cierto logicismo, un poco al modo de Hegel, cuando, plantea toda su interpretación del espíritu universal: el espíritu universal funciona dentro de un sistema coherente, pero irreal. El teólogo puede analizar también las partes constitutivas del antiguo testamento y del nuevo testamento y las usa muchas veces como axiomas, pero desgastados, helenizados, des-historificados.

Esto comienza a superarse en el presente caso, pero hasta el siglo pasado se utilizaban los textos de la Biblia para hacer de los versículos axiomas primeros de una teología que era totalmente irreal. ¿Por qué? Porque faltaba esa consideración histórica y profética. La historia concreta que debía ser el punto de partida, se la relega al nivel de las hagiografías, es decir, de una historia de los santos, por otra parte estereotipada. En la edad media esto fue el único tipo de historia, mero anecdotario; existían las crónicas donde se recordaba que el convento o el obispado había sido fundado en tal época; las historias de los santos eran cada vez más fantásticas, míticas, e irreales; es decir, que también perdían *fundamento in re*.

10. PROFANIZACIÓN DE LA HISTORIA DE LA IGLESIA

Toda la cultura cristiana se va así irrealizando, y, por otra parte, paradójicamente, pero por necesidad, la historia se va como profanando porque como no era historia santa, no podía ser sino historia profana. El proceso de secularización que comienza ya en el siglo XI y XII d. C. en la lucha de las investiduras, este proceso de profanización de la historia va escribiendo poco a poco una historia profana, que no tiene que ver con la historia de la iglesia. Los problemas eclesiásticos se van dejando de lado poco a poco en la historia; paulatinamente no se hace más historia de la iglesia como historia sagrada, de tal grado que la única historia que existe a fines del siglo XIX es la profana. Se produce así el hecho que los que quieren todavía escribir historia de la iglesia, lo hacen, aunque sin conciencia, como una mera descripción profana. Hacen la mera historia de la «institución eclesial», pero como yo puedo hacer la historia de una institución sin más. Interesa si Pablo llegó o no llegó a España, si llegó o no en el 62 o en el 63; interesa si tenia tal bula o no la tenía, cuándo Boyl llegó a la Isabela, y si se puso a trabajar contra Colón o no. En fin, lo mismo que se dice de Boyl puede decirse de Colón o de los que iban con el uno o con el otro. Existe una descripción, a un nivel meramente profano y se dice, sin embargo, que es historia de la iglesia. Hay algunas historias de la iglesia de los países de América latina, y casi todas son descripciones concretas a un nivel profano. Pero no debe ser así, porque la historia es el lugar (el *loco*-teológico, el *ubi*), el horizonte si ustedes quieren, el hontanar concreto de la teología. No hay teología sin la historia, y la historia es el punto de partida y el punto de llegada de toda abstracción teológica. Pero claro, no la historia anecdótica, sino la historia como historia santa, historia de la liberación. Es en esa historia donde el pasado, desde Abrahán hasta hoy, tienen que tener *sentido* en el presente, y así podrá haber tensión escatológica hacia el futuro. Esa historia es, como digo, el *lugar*, privilegiado, sin ella no puede haber teología, pues sin ella la teología lo pierde todo.

11. ESTAMOS COMO PERDIDOS POR FALTA DE «ORIGEN», ALIENADOS

Cuando un pueblo o grupo no tiene conocimiento de la evolución de su comunidad, de qué modo se injerta concretamente hasta los orígenes del cristianismo, entonces, la teología que hace es irreal. Lo que pueden hacer los teólogos es alienar a los que estudian proponiéndoles cosas que se dicen en Japón, Europa o en Norteamérica, pero no pueden «funcionar» aquí. Cuando entramos en la cuenta de que no funciona, entonces pensamos echar mano a la sociología y decimos «hagamos sociología religiosa». Tampoco va a «funcionar» porque la sociología religiosa se queda muchas veces en un plano estadístico; no es sociología sino sociografía, no explica la realidad en profundidad. La profundidad tiene que estar explicada por la totalidad de las ciencias humanas incluyendo la economía, la política, por una historia de la cultura que a su vez es re-pensada por la fe, y eso comienza a ser teología; teología de un momento presente. Es por eso que la historia es el lugar privilegiado de la teología, y de esto se han dado cuenta todos los teólogos. Pero pasa que, en Europa, esto es normal, es lógico, el teólogo sin saberlo, y sin quererlo, está bien injertado en la historia. No así en América latina.

No voy a relatar la historia de los hechos eclesiales anecdóticos, sino que a partir de ciertos hechos, voy a pensar el sentido; y al pensar el sentido de esos hechos, ya

estamos haciendo teología; y cuando expongamos los resúmenes de esta cuestión, en cierta manera, caeremos en una redundancia, porque en la propia exposición habremos ido dando una interpretación teológica.

12. HACIA UNA TEOLOGÍA LATINOAMERICANA

La teología latinoamericana puede surgir sólo después de tomar en cuenta la comprensión cotidiana histórica, es decir, económica, cultural, política. De ahí surge la teología. ¿Por qué? Porque los europeos siempre han hecho teología europea, a partir de la cotidianidad europea; nosotros sólo la hemos imitado alienándonos. Solamente volviendo a nuestra realidad hemos descubierto una historia ocultada desde el siglo XVI; y entonces sí, comienza a ser nuevamente posible la teología en la iglesia latinoamericana; y ese hecho es muy auspicioso.

Sólo en 1968 comienzan a aparecer los primeros textos teológicos latinoamericanos. Pero, al decir «latinoamericanos» indico que es una reflexión propia de esta parte de la iglesia, distinta a todas las demás. Y tan distinta, que ahora, cuando hablo con un teólogo alemán, por ejemplo, y le explico lo que estamos pensando, no lo entiende ni le interesa. Me ha pasado hace dos meses. En Quito, hablaba con un teólogo alemán y le decía: –Nosotros pensamos ahora la cuestión de la liberación. –¿Sí? ¡No me diga! Explíqueme –me decía–. Y le explicaba, pero, en verdad, a él le estaba interesando el librito de Küng sobre la infalibilidad pontificia, y no el problema de la liberación que tenemos entre manos. Los europeos tienen que «cortar un pelo en cuatro»; nosotros tenemos que preguntarnos si tenemos pelo, y si lo tenemos, cómo hacer para que crezca. Es decir, que la cosa es muy distinta: ellos están ya en sutilezas de los casi cansados, mientras que nosotros estamos sólo en la aurora del que comienza. Marcuse se pregunta cómo hacer para que el hombre de la sociedad opulenta coma menos, mientras que nosotros nos preguntamos cómo hacer para que el hambriento coma algo. Pero, el que quiere comer algo tiene más entusiasmo y pasión que aquel que tiene que empezar a comer menos sin saber por qué. El movimiento de los hippies es la rebelión de la sociedad opulenta, mientras que la nuestra es muy distinta y tiene mucho más sentido. El hombre se expresa mucho más espiritual y completamente en nuestros procesos actuales de América latina o del África o del Asia, que en esos movimientos de la sociedad opulenta.

Esto lo voy a explicar más adelante, pero para que consideren cómo de pronto surge un pensar distinto a partir de la recuperación histórica de lo nuestro, es bueno saber que nuestro pensamiento no puede sino oponerse, de alguna manera, al pensamiento de los países dominadores (Francia, Alemania, Estados Unidos, Italia, Bélgica, por ejemplo), donde nuestras cuestiones ya no pueden ser pensadas. Cuando comencemos a pensar nuestra realidad distinta, llegará el día en que se nos diga: «A ver, enséñenos lo que están pensando desde su realidad». En ese momento, sólo ahí nos van a respetar como teólogos, pero también, quizás, como iglesia; y nos van a tener que dar un poco el derecho a la «mayoría de edad». La iglesia latinoamericana es la que debe descubrir la misión que le toca jugar en el próximo futuro; y no podrá ya esperar ni aceptar que las otras iglesias le indiquen el camino.

Sobre esto hay un artículo titulado: *Crítica a Suenens desde América latina* [2]. Suenens es el gran obispo-cardenal belga. El artículo dice en resumen lo siguiente: detrás de la teología implícita en las declaraciones de Suenens hay todo un mundo

[2]. Víspera 12 (1969).

que no es el nuestro; y por eso es que saca las conclusiones a que llega. Con las conclusiones a que llega el cardenal estamos los latinoamericanos totalmente en desacuerdo. Methol Ferré muestra que hay dos teologías porque también hay dos mundos culturales, dos condicionamientos políticos previos. Este artículo que apareció en 1969, es como el inicio del pensamiento teológico autónomo latinoamericano. Aunque Colón llegó a América en 1492, no sería demasiado audaz decir que estamos sólo ahora «descubriendo» América, sobre todo América latina. Esto no es absurdo. Un niño nace; cuando nace no se descubre. Se descubre cuando, llegado a la plenitud, en la adolescencia, se sabe «otro» que sus padres y por eso se afirma por oposición. Es decir, el descubrirse se produce en la plenitud de alguien que ya comienza a ser adulto; pero se descubre sólo ahora «desde siempre» nuevo. Eso es lo que nos está pasando hoy en América latina: nos descubrimos en los últimos decenios como distintos a todas las otras culturas. El «desde siempre» es desde el comienzo de nuestra historia; y la historia latinoamericana comienza en 1492. Nuestra madre es Amerindia; nuestro padre, si quieren, es España (o inviertan los términos, no importa). Pero el hijo *nuevo* no es ni Amerindia, ni España, ni Europa, ni los incas, ni aztecas, sino algo *nuevo*: es una nueva cultura criolla, mestiza, mezclada. Un hijo. El hijo no es la madre. El hijo no es el padre. El hijo, en el tiempo de la pedagogía, y también cuando es dominación pedagógica, permanece como «lo mismo» que el padre o la madre. Pero cuando logra su independencia, se descubre distinto. Eso es lo que nos pasa hoy. Cuando se descubre otro, entonces vuelve los ojos al pasado y empieza a descubrir su propia historia. Por eso es que no pudo haber antes historia escrita nuestra: porque uno quiere saber quién es en el momento en que se descubre distinto. Para confirmar este hecho vayan ustedes a las historias «Universales» de la iglesia y vean lo que escriben sobre América latina. Por ejemplo, los franceses tienen una *Historia de la iglesia* en veinte volúmenes de Fliche-Martin. Sobre América latina se ocupa dicha historia en pequeños anecdóticos apéndices pospuestos en algunos capítulos; los escribe por lo general Robert Ricard, mi profesor en la Sorbona; pero él mismo no ha podido considerar la totalidad de nuestro proceso. De tal manera que somos arrinconados a reducirnos a un apéndice misional. Pero, no. La iglesia latinoamericana no es una iglesia meramente misional, en el sentido de no tener sus instituciones propias; ha sido –ya lo veremos– una cristiandad colonial, con características absolutamente propias, que merece algo más de un apéndice, junto a la cristiandad bizantina, latina o hispánica.

Esas «historias universales» de la iglesia no son tales: son historias de la iglesia europea exclusivamente. ¿Y América latina? Pues nada. No hemos podido comprendernos en esa historia porque, en cierta manera, no se nos ha descubierto como distintos. Sólo el día que nosotros nos descubrimos fuera de la historia y distintos, nos preguntamos quiénes somos; y entonces volvemos los ojos a los orígenes y, después a partir de la historia nos interpretamos hoy. Y esto es ya teología. Esa teología no puede ser sino latinoamericana y, como tal, distinta a todas las demás: distinta, porque nosotros vamos a empezar a pensar desde un escorzo totalmente desconocido de la historia.

A Europa, sin ahora quererlo quizás, pero de hecho, en el juego de la historia universal, le tocó el destino, la responsabilidad, de ser los dominadores. Ellos son los que descubrieron las otras *ecumenes*, las que las dominaron gracias a la técnica y gracias a la fuerza de las armas, de la pólvora, de los caballos y las carabelas. y esa dominación les hizo pensar, aún teológicamente, desde la dominación. Si en cambio nos ponemos ahora a pensar desde los dominados, y miramos «hacia arriba», vemos todo de manera totalmente distinta. La teología pensada «desde los esclavos» de Egipto

no es la misma, de ninguna manera, que la teología que podía hacer el faraón o sus sacerdotes. De tal manera que; de pronto, tenemos un nuevo horizonte, nueva problemática: todo se manifiesta de una manera distinta. Eso es lo que pretenderemos mostrar en las últimas conferencias para que experimenten, desde una historia recuperada, que tenemos un punto de apoyo para poner en obra ahora un pensar innovador, no intencional sino inevitablemente. Todo pensar la realidad es innovador, porque nuevos somos aunque no lo queramos; y desde esa novedad tendremos que ir descubriendo ahora de qué se trata. No podemos ya pedir a los europeos que nos digan el sentido de nuestros acontecimientos, sino que nosotros les vamos a explicar a ellos cuáles son nuestros acontecimientos. No vaya a ser –es lo que creo– que viendo la cosa desde aquí y «desde abajo», podamos ver mucho más claramente, quizás, en el próximo futuro, cuál es el universal concreto, analógico, cuál es el próximo proyecto humano al que ellos mismos van a tener que abrirse. ¿Quién es el que tiene la vida que mueve el proceso de liberación? ¿Quién conduce la historia hacia el futuro: el faraón o los hebreos liberándose? Ciertamente, los hebreos liberándose. Ellos son los que saben por dónde alcanzar la libertad; ellos son ahora el momento esencial de la historia. De tal manera que a nosotros, desde la opresión, oprimidos, quizás nos toque justamente nada menos que el destino de comenzar a formular la salida de la situación universal de la iglesia y no solamente de América latina, porque estamos en una situación privilegiada: «bienaventurados los pobres». Somos pobres. Son los pobres los que están en el desierto; tienen menos cosas que les tapen los oídos; escuchan mejor las palabras provocativas; comprenden al dominador y se comprenden los oprimidos, mientras que el dominador se comprende a sí mismo y tapa al oprimido, y al fin, no comprende nada. No vaya a ser, como digo, que nuestra teología latinoamericana no solamente comience a ser un pensar nuestra situación, sino que comience a ser una palabra mucho más «explicativa» que la propia teología europea.

2
GRANDES ETAPAS DE LA HISTORIA DE LA IGLESIA

Querría situar la historia de la iglesia latinoamericana dentro de un marco mucho más universal, para que podamos un poco vislumbrar cuál es el lugar que nos toca en la historia universal como latinoamericanos. Esto es uno de los puntos débiles de nuestra cultura; no sabemos hasta qué punto estamos ausentes en esa historia universal y cuál podrla ser nuestra función dentro de ella. y entonces, por supuesto, tampoco sabemos qué significa ser cristianos latinoamericanos en la historia universal.

1. COMENCEMOS POR EL ORIGEN

Para interpretar la situación de nuestra América latina dentro de la historia universal hay que comenzar por el origen; y el origen es el «origen del hombre». Desde alll habrla que considerar el crecimiento de la humanidad entera y sólo entonces estudiar el lugar de nuestro continente cultural. ¿Cuál es la configuración presente de nuestra cultura? ¿Cuál es la función que nos tocarla cumplir en el próximo futuro?

Aqui se nos presentan ya cuestiones teológicas interesantes, que sólo voy a enunciar muy rápidamente. La «aparición del hombre». Ciertamente el hombre se origina desde el reino animal; hay una evolución del reino animal dentro del cual, desde los mamiferos, insectlvoros aparecen los primates de los que desciende el hombre. El hombre transforma después la gran evolución biológica en historia; y dentro de esa historia humana surge la revelación de Dios. Esta revelación de Dios en la historia humana también se prolonga en América latina. Para poder de alguna manera relacionar nuestra fe cristiana con las galaxias, con los espacios inter-galá xicos, con las estrellas o con el sol, o con los animales que tenemos muchas veces domesticados en nuestros jardines o plazas, tenemos que ver todo el conjunto de la creación. No sabemos todavla -algún día se sabrá- cuándo se origina nuestro cosmos. Lo cierto es que desde un punto se expanden las galaxias. La nuestra llega a unos 100.000 años luz de diámetro, 5.000 años luz de profundidad en el centro, de tal manera que es como un plato. ¡100.000 años luz! Recuérdense que la luz recorre 350.000 kms. por segundo. Nuestra galaxia tiene 100.000 años luz: es la casa donde habitamos. Hay millones de galaxias y las más próximas están a un millón y medio de años luz de distancia. Este es nuestro «hogar». En esta casa, el sistema solar es un pequeño punto. En ese sistema solar, hace cinco mil millones de años, aproximadamente, la tierra se solidifica y entonces es posible comenzar el pró-

ximo desarrollo. Parece que hace unos tres mil o tres mil quinientos millones de años, aparece en la tierra la vida; y la vida significa dentro de ese gran proceso cósmico, un nuevo momento. Esa vida tiene una evolución: primero monocelulares, pluricelulares después; los pluricelulares tantonean y uno de sus «descubrimientos» es el reino vegetal; sobre el reino vegetal, y como un parásito, aparece el reino animal. El reino animal descubre, tantoneando, primero una posibilidad: los insectos ; luego, los vertebrados ; los vertebrados tienen muchas maneras de irse reproduciendo : los peces, los reptiles, las aves y después los mamiferos; uno de esos mamiferos fueron los insectivoros, como el oso hormiguero; uno de esos insectivoros, hace sólo setenta millones de años, los társidos; de éstos, los primeros primates; de allí surgen los primates superiores. y así hace dos millones de años, al menos, aparecen los primeros hombres. Son hombres porque junto a sus cadáveres fosilizados hay restos de útiles, hay cultura. Uno de los más antiguos fósiles que se conocen hoy son los del «momo habilis»; es ya un hombre porque ha producido una cultura, ha modificado algo que estaba en su medio. Seria muy interesante, y tema de todo un grupo de conferencias, ver primero cómo la metafísica creacionista funda la teoria evolucionista, porque solamente por el judeo-cristianismo pudo aparecer el evolucionismo; segundo, cómo Dios crea al hombre dentro de la evolución, lo cual es pensable y Zubiri lo ha planteado en un articulo sobre *El origen del hombre*[1]. Cuando un primate pudo dar a luz a los primeros hombres, hombres por su capacidad craneal y por los millones de células nerviosas necesarias para el pensar, Dios creó en él, intrínsecamente, en el proceso evolutivo, la «nota» de la inteligencia. Hay evolución porque la voluntad de Dios quiere ser evolutiva; por eso crea en la evolución. No puedo extenderme en esto; pero esta cuestión seria muy importante paTa poder dialogar con nuestro mundo. Cuántos falsos problemas planteamos en la iglesia con respecto al evolucionismo. Y sin embargo, nunca recordamos que los griegos pensaban que el mundo era eterno porque era divino. Era necesario primero desacralizar al cosmos para que entonces el cosmos fuera creatura; y solamente creado y con origen sus especies, era posible que algún día ese origen de las especies fuese evolutivo: así surgió la evolución. Solamente por el creacionismo fueron destituidas de su divinidad las especies griegas; y por eso pudo haber un Darwin. Darwin es un fruto del cristianismo. En cambio, los cristianos, lo hemos repudiado como a un pagano. Hay graves contradicciones históricas que no puedo ahora entrar a discutir pero que deseo indicar.

El hombre surge y constituye en su evolución como un «árbol» de la vida humana. El *homo habilis* es algo más antiguo- que el *austrolopitecus*, después vienen el *pitencanthropus* y el *sinanthropus*. Desde hace doscientos mil años, quizá junto al neanderthal aparece el horno sapiens. Todos somos hoy *homo sapiens*, aún los pigmeos y los esquimales. Las razas del *homo sapiens* nos hablan de un mestizaje con los antiguos grupos humanos. De pronto, entonces, en este horno sapiens, que somos nosotros, toda la evolución del cosmos se concleta ahora y se desarrolla como «historia». Este *homo sapiens* está, entonces, integrado en los dos millones de años de presencia del hombre en la tierra. Toda esta primera época, la de las piedras toscamente labradas, es el paleolítico.

[1]. Revista de Occidente 17 (1964).

2. LA PREHISTORIA LATINOAMERICANA EN LA HISTORIA UNIVERSAL: AZTECAS E INCAS

Hace sólo unos diez mil años comienza la gran evolución neolitica. La historia universal tiene, dejando de lado el inmenso paleolitico, fundamentalmente, tres etapas, y aquí vamos a comprender cuál es la situación de América latina.

Primera etapa: el neolitico. El neolitico significa una gran revolución urbana donde el hombre, gracias a la agricultura y, al pastoreo, puede concentrarse en ciudades. Conviviendo en ciudades, el hombre puede comenzar una complejísima divisiÓn del trabajo y entonces se produce un progreso creciente. ¿Cuál es el primer centro de gran cultura? La baja Mesopotamia. En el golfo Pérsico surge la primera de las grandes culturas, en el cuarto milenio a. C. La segunda de las culturas es la del Egipto, en el tercer milenio. No es algo «caído del cielo» el hecho de que Abrahán saliese del país de Ur y de alguna manera fuera por sus descendientes a Egipto (Israel vive en medio de Mesopotamia y Egipto). Israel vive en el centro más antiguo de la historia universal; y no es un milagro sino, nuevamente, algo que *nace* en la historia. De tal manera que en el centro de la historia humana surgirá Israel como un fenómeno propio de la historia. Moisés va a salir de Egipto; Israel va a ser un pueblo pobrísimo pero, culturalmente, evolucionadísimo, porque va a aparecer entre las dos más antiguas culturas de la humanidad. Esto es ya incuestionable. La tercera cultura es la del valle del Indo, pero solamente florece en el 2500 a. C. En el valle del río Amarillo aparece la cuarta gran cultura en el 1500 a. C.

En cambio, la civilización maya-azteca surge en América, florece en su época clásica, del 300 al 900 después de Jesucristo; Teotihuacán es el primer gran imperio, La gran civilización inca, también florece en su época clásica, el Tiahuanaco, entre 300 al 900 d. C. Entre la Mesopotamia y el imperio azteca o inca (que se organizan en el siglo xv d. C.) hay más de 5.000 años de distancia cultural. Este gran proceso viene desde el oeste hacia el este. Esta es nuestra prehistoria cuyo centro es el océano Pacífico. Son las seis columnas culturales primeras para comprender la historia universal.

Todos los monumentos y documentos que nos ha legado la civilización aztecas con sus pirámides, palacios y templos cubiertos de pinturas, permiten entrever algo de lo que fue el hogar cósmico, tan penosamente concebido y construido por el hombre nahuatl. La clave para acercarse a ese mundo de símbolos está en los antiguos mitos, en las doctrinas religiosas y en el pensamiento de los *tlamatinime*. Como nos sería imposible extendernos aquí en detalle sobre las doctrinas del mundo azteca, que manifiestan ya un grado inicial de racionalización autoconsciente, tomaremos tres ejemplos, tres tlamatinimes que manifiestan ciertos elementos esenciales de la «cosmovisión» tolteca y azteca. Todos ellos son personajes históricos y debe. rían ser estudiados con el mismo detenimiento e interés que los pre-socráticos, por ejemplo.

Quetzalcóatl (que vivió en el siglo IX d. C.), joven solitario de la región de Tulancingo, fue buscado por la gente de Tula para que fuera su gobernante, sabio y sacerdote. Fue el primer gran pensador tolteca. Su doctrina era la siguiente: El mundo es una isla inmensa, dividida horizontalmente en cuatro rumbos y teniendo por centro un ombligo. El oriente es la región de la luz, la fertilidad y vida, simbolizado con el color blanco; el ponIente es la casa del sol, el rojo; el norte el país de los muertos, el negro; el sur la región de las sementeras, el azul. Sobre la tierra se encuentra el cielo azul formado por todas las aguas en el cual transitan por ca-

minos el sol, la luna y las estrellas; bajo la tierra está el mictlán o región de los muertos. Este mundo, lleno de dioses y fuerzas invisibles, había existido, cual realidad intermitente, varias veces consecutivas. En luchas cosmogónicas los dioses habían engendrado diversos periodos o edades del mundo. Cada edad habia concluido con un cataclismo. Nos encontramos en el presente en la cuarta edad, la del «sol en movimiento». El gran Dios era Ometéotl, dios de la dualidad:

> Y sabían los toltecas que muchos son los cielos,
> decían que son doce divisiones superpuestas,
> allí está,
> allí vive el verdadero dios y su comparte,
> el dios celestial se llama Señor de la Dualidad.

Este gran sabio había estructurado toda la «sabiduría tolteca» (*toltcáyot*l) que con el tiempo será idealizada:

> Los toltecas eran sabios,
> la toltecáyotl, el conjunto de sus artes,
> su sabiduría, todo procedía de Quetzalcóatl...
> los toltecas eran muy ricos, eran muy felices...

Por su parte, Nezahualcóyotl, el más conocido de los tlamatinime nahuas, nació en Tezcoco en 1402, principe y rey de esta ciudad, murió en 1472. Se le puede considerar como un auténtico Solón -por su creatividad legislativa-, pero al mismo tiempo, conocedor de la tradición tolteca, ya que había estudiado en el Calmécac (centro de educación de la nobleza), era un sabio. Se opuso a la «ideologia oficialista» de los aztecas, y por ello, junto a Huitzilopochtli, hizo edificar el templo de Tloque Nahuque, dios único que superaba el cambio y la muerte, a quien le llama «el que se está inventando a sí mismo» (Moyocoyatzin). A nuestro tlamatinime le apasionó la tragedia de la contingencia de la existencia humana:

> Sólo un instante dura la reunión,
> por breve tiempo hay gloria...
> tus flores hermosas...
> sólo son secas flores.
> ¿A dónde iremos
> donde la muerte no exista ?

Quizás el que más importancia práctica haya tenido, porque pensó un sistema teórico para la acción, fue Tlacaélel, que nació en el 1398 y fue el consejero indiscutido y obedecido del primer rey azteca Itzcoatl. Nuestro sabio dio al imperio su cosmovisión mitico-guerrera. Para ello repensó personalmente todas las teogonias del Valle, quemando todos los códices de los grupos contrarios y especialmente los de la ciudad de Azcapotzalco. En su organización religiosa, económica, sociopolítica, educativa y militar era necesario una extrema unidad. Para ello el olvidado dios Huitzilopochtli tomaría el primer lugar indiscutido, ya que era el dios de la guerra; nacido en la montaña de la Serpiente, hijo de Coatlicue, condujo a los méxicas-aztecas por las llanuras del norte hasta el lago Tezcoco. Huitzilopochtli es el que preside la edad del sol en movimiento (¡Tlacaélel tuvo mucho cuidado en continuar la tradición tolteca, pero modificándola según las conveniencias aztecas !). Este dios guerrero era el sol mismo, y necesitaba del pueblo azteca para evitar su muerte que significaría un cataclismo que pondría fin a la quinta edad del mundo.

El dios necesita sangre o «agua preciosa» (chalchíbuatl) para recuperar la energí~ vital. Los aztecas debían cumplir esa labor sagrada de ofrecerle víctimas. Sus gue. rras eran «guerras santas», sus luchas eran sagradas, Tlacaélel había concebido as una verdadera teología de la conquista militar:

> Este es el oficio de Huitzilopochtli,
> nuestro dios,
> a esto fue venido para recoger y traer así a su servicio
> a todas las naciones,
> con la fortaleza de su pecho y de su cabeza...

Por su parte, entre los incas, la idea de *ritmo* de la luna, de las aguas, de la vegetación es descubierta tempranamente por el hombre primitivo de religión agricola. Así nacen los rituales y los cultos que hacen revivir a la comunidad de manera real los acontecimientos sagrados vividos por los dioses de manera ejemplar. La fiesta del sol, que celebrándose el 22 de junio, nos indica que los días serán cada vez más largos, puede pensarse que era la invocación del don de un año nuevo. Reunidos los representantes del pueblo, y el mismo inca, en la gran plaza de Cuzco, aguardaban en un inmenso silencio la aparición del sol que se levantaba sobre las cadenas de montañas orientales. Si el sol salía nuevamente (Ios incas creían que en un día como aquel el sol se negarla a salir y serla el fin de nuestro mundo) el inca ofrecía un jugo de frutas sagrado preparados por las virgenes consagradas. La fiesta de la luna se celebraba al comienzo de la primavera, el 22 de septiembre. Puede entenderse así la relación entre la vida que renace, la tierra que, fecundada, es «madre», la luna que guía esta resurrección. Pero para que haya resurrección total es necesario el «perdón». Igualmente la multitud esperaba que la luna se hiciera presente en el firmamento nocturno, y entonces se elevaba un clamor diciendo: «Lejos de nosotros las enfermedades, las faltas, los peligros». Los soldados se dispersaban persiguiendo los «malos espiritus», y todo el pueblo procedia a las abluciones de purificación ritual. La vida renaciente y purificada del pueblo y los campos era la respuesta de los dioses.

Nos es imposible aquí describir analíticamente la religión inca, solamente queremos indicar los matices globales: gran complejidad cultural de base, sincretismo ritual y cultual, religión uránica y dvtónica profundamente mezcladas, alto desarrollo de la conciencia religiosa que regula unitaria y sacralmente toda la existencia humana: desde los más privados actos del inca y la élite, hasta las manifestaciones comunitarias más populares y en apariencia profanas. Lo imprevisible, lo que pudiera dar lugar a «lo profano» era inmediatamente sacralizado: los enfermos o los niños nacidos antes de tiempo (al contrario que la actitud sacral de los espartanos) eran declarados divinos y protegidos especialmente.

En el imperio inca el dualismo socio-cultural era un hecho indiscutible. La nobleza incaica no adoraba como ser supremo al sol, sino a Huiracocha o Pachacamac, con ritos y liturgias propias. A tal punto que los cronistas no temian decir que era «un culto de corazón». De estirpe inca, el gran sacerdote (amauta o Uillac Umu) era la cabeza de la institución sacerdotal más importante en el imperio. Realizada la conquista de una provincia se establecía la religión del sol y se edificaba un templo solar en las localidades importantes. Se constituía un clero local con sacerdotes que pertenecían a la aristocracia de la población sumisa. Todas las tierras del imperio estaban divididas por la administración en diversos sectores de las que una, llamada «del sol», se destinaba a los templos y el clero. Los sacerdotes, sin embargo, no eran aún numerosos. Entre los aztecas, en cambio, el culto absorbía un número mayor

de sacerdotes, ya que en la capital habia más de cinco mil. Dos grandes sacerdotes dirigian el culto del imperio. La escuela sacerdotal -de una gran exigencia ascética- residia en Calmecac. En Yucatán, existia un gran sacerdote llamado Ahaukan Mai con función hereditaria. En el imperio de los mayas el sacerdocio, procedente de la nobleza, cumplía funciones militares; eran los Nacón. Ellos debieron estar a la base de todas las grandes construcciones de esta cultura, ya que son templos o ciudades de peregrinación: centros religiosos. El nombre de Ahkin, dado a los simples sacerdotes mayas, se atribuye todavia en el presente al sacerdote católico.
El sacerdocio en toda la América nuclear era imperial, por lo que se oponia 0 restringia el sacerdocio regional (en forma de hechiceros, adivinos, shamanes, etc.). Con el tiempo habria producido la supresión de este sacerdocio local y secundario, sin embargo, en el tiempo de la llegada de los españoles, el sacerdocio imperial no habia todavia impuesto su supremacia. Al desaparecer, el renacimiento de la idolatria regional era inevitable, sin que la iglesia de los españoles, recientemente organizada, pudiera conocer el fenómeno.

En esta primera etapa de las seis culturas hay dos americanas, las nuestras. Por supuesto no solamente están los maya-aztecas y los incas, sino que están también los chibchas en el medio de ambas y la región de los plantadores y aún propiamente nómadas, los indios de Norteamérica, y los del cono sur: en Argentina, Uruguay, sur de Brasil y Chile. Esta configuración de la prehistoria va a explicar en parte nuestra historia. Hay que darse cuenta que conquistar a los incas no es lo mismo que «pacificar» indios nómadas. Conquistando un punto central, Cuzco, se conquistaba un imperio con millones de personas. En cambio, no se conquistan jamás los nómadas, ni en el norte ni en el sur. Los norteamericanos avanzan matando indios ; y en Argentina, no mejores, con el general Roca, también matamos indios con la «conquista del desierto». No creamos que todo es malicia en el inglés y bondad del español en hispanoamérica, por el modo como conquistaron Norteamérica, sino que en parte, no justificante, hay un condicionamiento prehistórico.

3. LOS INDOEUROPEOS

Hay una segunda etapa, la de las culturas que en el continente euroasiático producen invasiones viniendo del norte. A tal punto que desde el siglo xx a. C. todas las culturas primarias quedan totalmente sumergidas bajo el dominio de otras; se trata de los pueblos indoeuropeos. Veremos a continuación quiénes son estos pueblos.

Luego habrá todavia una tercera etapa: no se trata de un orden cronológico sino cultural, porque al mismo tiempo que se producian las invasiones indoeruopeas, se producen igualmente las invasiones de otro tipo de pueblos: los semitas.

Vamos a tratar de demostrar cómo estos dos pueblos (indoeuropeos y semitas) son de culturas radicalmente distintas por la comprensión del ser, del mundo que los constituye. A partir de esas experiencias distintas, las actitudes o los ethos van a ser igualmente distintas; y, a su vez, va a expresarse distintamente en las civilizaciones, es decir, en el uso de los instrumentos. Esto nos va a manifestar el transfondo de nuestra historia americana. En efecto, es una ardua cuestión, para que podamos definimos como latinoamericanos, la de conocer el punto de partida de nuestra propia cultura. Hay muchos que dicen que «nacimos» en 1809-1825, como si alli apareciese nuestra patria y saliese de la nada (ex nihilo). Y hay, concretamente muchos partidos políticos o pensadores que originan nuestra cultura alli. De alli partiria toda nuestra cultura. Es imposible. Hay otros que se alejan hasta el siglo XVI.

Son hispanistas que propugnan que de allí comienza todo, pero tampoco puede ser. Aún el conquistador que venía a América, tenía una visión del mundo, actitudes, etc. Entonces, tenemos que retroceder hasta más allá. Mientras no sepamos ubicar bien a América latina en la historia universal, seremos como el agua que cae del cielo sin conocer su origen. y lo que digo de la cultura, evidentemente vamos a decirlo de la iglesia; son partes de un mismo fenómeno bipolar .

¿Quiénes son los indoeuropeos? Los indoeuropeos son un tipo de pueblo que hace más de cincuenta siglos, vale decir en el 4.000 a. C., habitaron en el norte del mar Negro y del mar Caspio. Los indoeuropeos son originarios de las estepas euroasiáticas y se les llama la cultura del Kurgan (cultura con tumbas como cúmulos). Usaron diestramente sus caballos (fueron los primeros en domesticar a los caballos) pudiendo moverse cómodamente desde el Turkestán chino hasta España. Los indoeuropeos invadieron sucesivamente las Jicas regiones del sur. La primera gran invasión indoeuropea que se conoce es la de los hititas, quienes en el siglo xx a. C. constituyen un verdadero imperio. Otros indoeuropeos van también hacia Europa, está11 los celtas, los itálicos y las distintas tribus que invaden Grecia; además, están lo! medos y los persas; también los arios que en el siglo xv a. C. llegan hasta la India

Estos pueblos numerosos que se mueven hacia el sur desde el siglo xx a. C. hasta las invasiones bárbaras de los germanos (que son indoeuropeos), tienen una cierta *visión del mundo*, y esta visión del mundo se podría descubrir, por ejemplo, a parti] de un análisis filológico de ciertas palabras de sus lenguas. Pero dejaremos est~ aspecto de lado.

a) Dualismo antropológico [2]

Quería analizar ahora sólo cuatro niveles. Primero, en casi todos estos pueblos se puede considerar una visión del hombre que de algún modo es siempre dualista; para todos estos pueblos de algún modo el cuerpo es «prisión» ; o el cuerpo es la «apariencia», maya; o el cuerpo es lo negativo o el origen del pecado, para los maniqueos. El cuerpo-prisión, el sóma-séma, puede observarse en los griegos; el *maya* o apariencial en los hindúes; el cuerpo-mal en los iránicos, y de estos iránicos surgirá después el maniqueísmo. Es decir, Grecia y Persia y la India son el lugar de culturas indoeuropeas. Todos ellos poseen una antropología de algún modo dualista. Alguien puede decir que hay autores que, como Aristóteles, por ejemplo, han superado el dualismo. Creo que sí, que en su caso el dualismo fue «en parte» superado. No puede negarse la relación que hay entre la visión del mundo-cultural, predeterminada por la historia; los hombres geniales escapan a veces a la predeterminación histórica ya partir de la consideración de la realidad discuten entonces al *a priori* de su pueblo, y éste es el caso de Aristóteles. Pero lamentablemente los que lo sigue, vuelven a caer en el dualismo y este dualismo llega a su culminación con Plotin, la síntesis final de todas las culturas indoeuropeas.

b) Dualismo moral

Bueno, para todos estos pueblos, como digo, la antropología es más bien de tipo dualista. ¿Qué determina este dualismo ? El dualismo antropológico determina un dualismo en el ethos; es decir, en las actitudes y, entonces, habrá una moral también

[2]. Véase mi obra *El humanismo helénico*, Buenos Aires 1977.

dualista. ¿Por qué? Porque el cuerpo será de algún modo origen del mal. Por esto la ética helénica es una ascesis; liberación del cuerpo para ir hacia la consecución de los bienes del espíritu: la contemplación. El budista lucha por la liberación y hasta la destrucción del cuerpo que plurifica los deseos, para desindividualizarse en el Brahmán. Es decir, el cuerpo es lo negativo para Buda, para los hindúes también aunque de otro modo. y qué decir de los maniqueos, que proponen (los maniqueos primero y después los cátaros y albigenses) el desprecio a todo contacto o placer corporal, lo que va a derivar en una moral anti-matrimonial, porque el cuerpo es malo. Entonces, lo que es sensitivo o sensorial también es malo: una moral dualista que nosotros hemos en parte aceptado; una moral maniquea que como principio determina a muchos en el llamado occidente. Hay una moral dualista prototípica, y es la de los iránicos porque ellos habían ontificado en dos principios el mal y el bien. Había un dios malo y un dios bueno. Este grave problema se le presentó a san Agustín cuando quiso superar el maniqueísmo; y la superación la va a encontrar en otra visión del mundo.

c) Ahistoricismo

Un tercer elemento a analizar es la conciencia de la historia, ya que para todos estos pueblos indoeuropeos, lo definitivo, lo que realmente es el ser, lo divino, es eterno. Entonces, lo corporal, lo que es el *maya*, lo que es de este mundo, aquí no tiene ninguna consistencia, porque está sujeto a la corrupción y degeneración. Por esto ellos no pueden descubrir el *sentido* de la historia. Por esto es que en el fondo de la conciencia de todos estos pueblos está la doctrina del eterno retorno; porque las cosas individuales pierden radicalmente su sentido de ser esto-individual, y son reasumidas por la necesidad de un repetirse siempre.

Mircea Elíade, en su escrito *Tratado de las religiones*, explica cómo los pueblos primitivos -y el indoeuropeo sería el último gran caso de pueblo primitivo-, deshistorifica el acontecer cotidiano repitiendo en cada acto de la vida acciones arquetipales de los dioses. De tal modo que si se va a contraer matrimonio, éste no es un acto personal, sino que es un acto imitativo de un dios que se casó con una diosa cual; cuando se prepara la semilla para sembrar, no es un acto personal que se efectúa, sino que es un acto de un dios sembrador que tiraba su semilla, etc., etc. De tal modo que los actos cotidianos son así reasumidos en una mera imitación de arquetipos eternos. La historia no existe. ¿Por qué ? Porque si el cuerpo, el *maya*, del maniqueo, el mal, no tienen consistencia, la historia no tiene tampoco consistencia, porque la historia acontece en el nivel de la corporalidad y la libertad. Se trata de una conciencia a-histórica.

d) Totalidad panontista

Y por último, y lo que es al fin lo mismo, todos estos pueblos piensan que lo divino es eterno y lo único, yeso es el ser: la totalidad. Es el ser de Parménides que se opone al no-ser. Entonces, paradójicamente, del dualismo antropológico se pasa a una tensión monista en ontología. Lo que es, es uno. Lo plural, lo de este mundo infralunar es mera «apariencia», no tiene consistencia de ser. Si hay alguna cosmovisión que explica bien esto, es la de los hindúes; pero si hay alguna filosofía indoeuropea que culmina este proceso es la de Plotino. Plotino vivió en Alejandria en

el siglo III; en esa AIejandrla se conjugaron todos los grandes movimientos indoeuropeos. Primero hablan partido de las estepas del norte; ahora culminan, yo dirla en AIejandrla. La influencia helénica por el Mediterráneo, la influencia iránica hasta Antioqula, y la influencia hindú, que viene por el mar Rojo, van a confluir en Alejandrla, la gran capital del siglo III d. c. de todo el mundo antiguo. Plotino expresa paradigmáticamente todo el pensamiento indoeuropeo. y bien, este pensamiento está ahi sin que nadie lo tematice, está ahi potencialmente dado. Es más, no conozco ningún libro de filosofla -porque esto es tarea de la filosofla- que exprese esta conexión entre todos los pueblos indoeuropeos. La tarea sólo se ha comenzado. y esta idea es fundamental, este tipo de cultura va a tener una enorme resonancia, ya que debemos añadir a los romanos, a los celtas, ya otros tantos pueblos que también entran aproximadamente en esta experiencia. Esto nos permitirla descubrir un poco las estructuras *fundamentales* que constituyeron las actitudes del indoeuropeo. Era una actitud de desprecio al cuerpo, de desprecio a la historicidad, a la pluralidad. Era una actitud de aprecio a la contemplación: a lo uno, al todo; pero no digo que sea Dios, sino lo-divino, que es muy distinto.

e) Nuevas conclusiones

El que está dentro de esta visión del mundo, de este *ethos*, cree lograr la perfección saliendo de la ciudad, en una posición solitaria, la *solitaria bonitas* de los romanos. ¿Por qué? Porque la intersubjetividad se da al nivel del cuerpo, y la ciudad no es necesaria para alcanzar la perfección. El sabio, el sabio platónico, sale de la ciudad, y cuando ha contemplado lo divino, vuelve y enseña cómo ha llegado a la verdad. El Aristóteles de la *Etica a Nicómaco*, libro X, es también un contemplador de lo divino, que usa la ciudad para usufructuar o practicar bienes supletorios, secundarios. Buda deja la ciudad, sus padres, y todo, y se va para «matar sus deseos» en la contemplación, en los monasterios, fuera de la historia y la comunidad. Se puede decir que hay un *huir* de la intersubjetividad polltica para alcanzar la perfección solitaria.

Esto, muy resumidamente, es el esquema de la cosmovisión indoeuropea. Hay, por el contrario, una visión muy distinta del hombre, que constituye un nuevo tipo de cultura. Estos pueblos son los semitas.

4.LOS SEMITAS

Los semitas no se originan en las estepas, sino que se originan en un desierto, que es el desierto arábigo. Los primeros semitas que se hacen conocer por la historia son los acadios; los sumerios no son semitas. Después vendrán muchos otros semitas: los amorreos, los babilónicos, los fenicios,que después formaron las colonias cartaginesas, y entre ellos, también están los hebreos y el Islam. Lo interesante es que en un momento de la historia, los indoeuropeos, digamos así, «han copado» la situación; en el occidente se encuentra el gran imperio romano, y en el centro el gran imperio persa, y en el oriente el gran imperio hindú. Estamos en una época anterior al cristianismo, y aún en los tiempos de su origen. Pero después habrá una revolución (el cristianismo, me anticipo a decirlo, es una visión del mundo de tipo semita) que ocupará justamente todo el ámbito geográfico indoeuropeo y mucho más; el islam, completará esta inversión. Este movimiento de cultura, justificarla las hipó-

tesis presentadas más arriba de los momentos históricos: primero, las seis grandes culturas (la egipcia, mesopotámica, hindú, etc.); luego, hubo una indoeuropeización del mundo euroasiático, y por último, una semitización. De esa «semitización» estamos todavía hoy dependiendo en el plano cultural.

¿Cuál es la visión que tienen los semitas ? Es una visión radicalmente distinta a la indoeuropea [3].

a) Antropología unitaria y bipolaridad intersubjetiva

En primer lugar, el semita considera al hombre unitariamente. Para un griego el hombre era una participación de lo divino y lo terrestre (excepción hecha de Aristóteles); en parte divino; por la *psyké* (el alma) el hombre es hombre; el alma es una sustancia, una *ousía* independiente en el hombre. Para los semitas el hombre es una entidad unitaria. Ellos usan la palabra basar que significa la «totalidad», la carne o el hombre, pero no el cuerpo. Usan también la palabra *nefesh* que no significa alma, sino «vida». Además tienen la palabra *ruaj* que es Dios mismo. El hombre se presenta al semita como unidad -en el caso de Israel que hemos tomado por ejemplo-, una unidad pero totalmente dada en dos órdenes: uno, el orden del *basar*, lo que después, en el nuevo testamento, será traducido al griego por *sárx* (carne); y otro, significando la totalidad abierta del mismo hombre, el plano del *rua*j, que será después, en el nuevo testamento, el plano del *pneuma* (espíritu) o la iglesia. Hay un texto al respecto muy interesante, es de san Pablo en 1 Cor 15, aquel texto sobre la resurrección tan difícil en apariencia cuando no se conoce la antropología semita. Hay allí fórmulas típicamente semitas que demuestran esta concepción: «dos hombres mueren en cuerpos *sarxicós*, para reconstituirse en cuerpos pneumaticós». En esta fórmula sencillísima hay toda una antropología. Porque nos deja bien ver cómo el *sóma* (cuerpo) no es el *sóma* de los griegos, sino que es un «cuerpo-viviente» que devendrá «cuerpo espiritual» ; de tal modo que, para Pablo, no hay dualismo entre cuerpo y alma, sino bipolaridad entre dos tipos de hombre, dos tipos de intersubjetividad: la de la *carne* como totalidad que niega la alianza; y la del *espíritu*, la totalidad abierta al orden de la alianza. De tal modo que para el pueblo semita, concretamente, el de Israel, hay unidad antropológica, pero en dos niveles intersubjetivos: la totalidad totalizada de la carne y la apertura de la totalidad al otro. También se puede encontrar esto en el *Corán*. En el *Corán* no hay distinción entre cuerpo y alma, sino que el hombre es esta totalidad descrita. La misma doctrina se encuentra en los padres sirios, cuando usan las palabras *basar* y *nefesh*, que también expresa esta totalidad.

Quiero mostrar, entonces, que tanto en el relato del Génesis como en toda la tradición judía, el hombre es considerado y expresado unitariamente. y si hay algunas veces expresiones dualistas, es cuando la influencia helénica se hace sentir, como en el libro de la Sabiduría, por ejemplo. Ahí se oye hablar de cuerpo corruptible y de alma que se separan con la muerte.

b) El *ethos* de la libertad, de la liberación

Consideremos ahora un segundo aspecto, el del *ethos*, que constituye esta comprensión del mundo. ¿Será un *ethos* que atribuye el mal al cuerpo? ¿O va a ser un *ethos* que atribuye al hombre en su totalidad la responsabilidad del mal en el mundo?

[3]. Véase mi obra *El humanismo semita*, Buenos Aires 1969.

Para responder a esta cuestión la cultura hebrea descubrió una moral de la libertad, de la liberación.

La libertad no es del cuerpo o del alma, sino que es del hombre en su totalidad como ser autónomo. El mito adámico nos quiere explicar el misterio del origen del mal. Los semitas -no como los indoeuropeos que atribuyen el mal a un dios o al cuerpo- escriben este relato sobre el origen del mal para mostrar que dicho mal ni es hecho por Dios ni es un dios, sino que tiene su causa en la libertad del hombre, la de Adán. No se presenta un Adán trágicamente encadenado, sino un Adán dramáticamente tentado, tentado en su libertad. Para el semita el cuerpo no es origen del mal sino la libertad. Como se ve es un *ethos* distinto: no es un *ethos* dualista, sino un *ethos* de la libertad y de la liberación.

Para ver el sentido del «mito adámico», recomiendo el libro de Ricoeur, *La simb6lica del ma1*[4], un buen análisis del problema del bien y del mal en el relato del Génesis. Ricoeur propone «mito» en un sentido un tanto distinto al de Bultmann, y hace ver cómo el «mito» es racional. El símbolo es igualmente una expresión necesaria aun en la edad técnica por su significación ambivalente [5].

c) La perfección como «compromiso»

Un tercer nivel de esta visión del mundo, radicalmente distinta a la indoeuropea, es el de la exigencia de la intersubjetividad como condición de la perfección del semita. El hombre tenia que evadirse de esa intersubjetividad, en el caso del griego. porque debía evadirse del cuerpo para lograr la perfección. Mientras que ahora no hay cuerpo, propiamente hablando, sino totalidad humana, y ésta es siempre intersubjetiva. Sólo en esta intersubjetividad se salva el hombre. El judío no se salvaba solo, contemplando lo divino, sino por el hecho de pertenecer al pueblo de Abrahán, y, por tanto, por el hecho de participar de la promesa y de formar parte de su pueblo en su esperanza. Si el hebreo se religaba a sus padres, a sus ancestros -y de ahí la escrupulosa tendencia hebrea a enunciar la descendencia-, se relacionaba ininterrumpidamente a Abrahán, y con él estaba salvado en la esperanza. El judío, y lo mismo el islámico, si no poseía como fundamento esta intersubjetividad no se podía salvar. La perfección es siempre comunitaria; si se toma adecuadamente la palabra «política», de *pólis*, cuidad de Dios, sería siempre perfección política. Mientras que en el caso de los griegos, a-política, en el sentido supremo.

La perfección del griego es la del sabio, o, en último término, del contemplador; mientras que la perfección del semita es la de un hombre que en la comunidad se compromete en la historia, y ese es el *profeta*. La perfección del semita no es la del sabio sino la del profeta. ¿Qué es lo que hace el profeta? Da su vida por la liberación de la comunidad de los pobres, de los oprimidos. Es el caso de Moisés a quien Dios le dice: «Ve y dile» tal y cual cosa a mi pueblo; es decir, que lo compromete en la historia, lo arrincona en el compromiso. La perfección es ahora para el semita, ese comprometerse en la liberación de la comunidad, ese dar la vida hasta la muerte por esa comunidad de pobres; es el «servidor de Yahvé» [6].

---

[4]. *La symbolique du mal*, Paris 1960.

[5]. Paul Ricoeur, en su obra *Freud, de l'interpretation*, Paris 1965, indica importantes líneas a seguir en el estudio del símbolo y la hermenéutica.

[6]. Ver especialmente este tema en II Is (ls 40 s).

d) La conciencia histórica

El griego desvalorizaba la historia porque desvalorizaba lo concreto, lo no reductible a una fórmula universal. Mientras que el hebreo revalorizaba la historia; y es más: la descubre. Esta fue la hipótesis que lanzó Hegel diciendo que con Abrahán comienza en la historia universal la autoconciencia. y esto lo dice también Mircea Eliade al fin de su hermoso libro sobre *El mito del eterno retorno* [7].

El semita y sobre todo el hebreo, hace de la historia el horizonte de su existencia. El hecho concreto de la existencia de un Abrahán permite al pueblo su salvación. Es en esa promesa histórica en la que el pueblo se salva. Abrahán no es un mito, no es un dios, no es Hércules ni Prometeo, ni Ulises. Abrahán es un hombre histórico que vivió en Ur, en tal época, y que recorrió un mundo real. Alli descubrimos cosas concretas. Porque la dimensión corporal del hombre, la *basar*, lo individual e imprevisible puede ser también el punto de partida de la salvación. La historia es para el hombre el punto de partida de la salvación. El profeta es el hombre perfecto para el pueblo de Israel. Esto ocurre porque el profeta es el que descubre el sentido de la historia y ese sentido es pensado y proclamado al pueblo. Lo que el profeta le grita es el sentido de la historia, el sentido que tiene Dios de la historia del hombre. El profeta proclama el sentido del presente histórico. ¿Cómo puede existir ese tipo de visión del mundo ? Puede existir porque, a diferencia de los indoeuropeos para quienes lo uno y lo eterno era lo divino intracósmico, para los semitas este mundo está radicalmente separado del Creador, del otro. Con el término *barah*, que significa *crear* (en el primer versículo del Génesis), Dios «creador» constituye un mundo radicalmente distinto de él. ¿Qué significa esto entonces? Significa que el trascendente desmitifica este mundo y lo hace, a este mundo, instrumento del hombre. Mientras que el mundo helénico está lleno de lo divino, y por eso dice Tales que «todo está lleno de dioses». Mientras el mundo sea divino, el hombre no puede dominar la naturaleza. El hombre domina la naturaleza sólo cuando piensa que este mundo es un instrumento suyo.

Era necesaria primero la desmitificación del universo. Esto lo explica bien Pierre Duhen en su libro *El sistema del mundo*, donde muestra que la ciencia moderna reposa sobre este simple principio de un Dios creador. Porque a partir de este principio es que puede desmitificarse el universo, y posibilita que el hombre se haga cargo científicamente de un mundo del que no se podía hácer cargo si era divino. Es decir, cuando la luna es un algo creado, puedo ponerme a estudiarla; pero si es la diosa luna, la astronomía se confunde con la teología y ya no se podría hacer ciencia.

5. EL FENÓMENO CRISTIANO. LAS TRES ETAPAS DE LA HISTORIA DE LA IGLESIA

En la «tercera etapa» de la historia universal, la semita, se sitúan los cristianos que evangelizan el imperio romano. El Islam, también semita, ocupa todo el imperio romano mediterráneo del sur y oriental, todo el imperio persa, y va a llegar hasta la India. Luego deberíamos continuar la historia semita europea hasta su secularización y aún, llegará secularizada hasta la China, va a ser conquistada por un pensa-

[7]. En el último capítulo, Elíade nos propone una interesante reflexión sobre el terror ante la historia, la fe y lo imprevisible. *El mito del eterno retorno*, Buenos Aires-Barcelona 1968,141-163.

miento que en el fondo sigue siendo ontológicamente semita aunque parcializado : el marxismo. De tal manera que en todo el planeta solamente queda un grupo que es indoeuropeo todavía: la India y el sudeste asiático. Todo lo demás ha sido prácticamente «semitizado». Es dentro de este gran proceso cultural semítico, hemos dicho, que surge el cristianismo como el corazón mismo de esa cultura.
El cristianismo, a su vez, tiene tres etapas fundamentales.

La primera etapa, es la de la comunidad apostólica palestinense: Jesús, sus discípulos, la primera expansión por Jerusalén, algunos discípulos que parten a Antioquía. Comunidad palestinense: los de Antioquía o Corinto están un poco al margen. Esta etapa, como hemos dicho, comprende desde su fundador hasta el año 49-50. Es la etapa en que el pequeño grupo de discípulos comienza a hacer las experiencias claves para el futuro. Unos están en Jerusalén y van a constituir la «comunidad de los santos» como la llama Pablo, pero en cambio, otros van a ir a Antioquía; y en Antioquía viven una experiencia fundamental: los cristianos antioquenos van a vivir la experiencia de ser cristianos procedentes del judaísmo y del paganismo. En Jerusalén no se tuvo esta experiencia. Pablo va a ser el prototipo del apóstol de la comunidad de Antioquía, el apóstol de los gentiles, porque Bernabé le muestra la metódica pastoral de esa comunidad de Antioquía. y después vendrá Corinto, un tercer tipo de comunidad: puramente pagana como origen, en la que no hay ningún judaizante sino que todos son helenistas. En el sínodo de Jerusalén, Santiago que es quien dirige el concilio, da la palabra a Pedro que indica las líneas generales; pero Pablo es quien se impone. Y entramos en la segunda etapa de la historia universal de la iglesia.

La segunda etapa es la de la crisis de la universalización mediterránea. ¿Qué significa esto? Se sabe que ya en la época de los apóstoles aparece la primera crisis en la iglesia: hay un grupo helenista y un grupo de judaizantes. Pedro defiende a unos, Pablo defiende a otros. Hay movimientos de opinión. Lo cierto es que allá por los años 49 ó 50 se reúne el sínodo de Jerusalén, el primer gran sínodo de la iglesia. En él se discute una cuestión decisiva. Los apóstoles comprenden, a partir de la maduración que ha tenido la iglesia en los primeros años, que el cristianismo no puede quedar encerrado entre los judíos, sino que debe ser abierto a los helenistas, a toda cultura mediterránea. Y bien, esa segunda etapa acaba de concluir: pero ha habido una sola, y ha cubierto casi veinte siglos. Esta etapa comprende entonces del año 50 hasta 1962. En el 50, Pablo muestra cómo la universalidad del cristianismo permite que sea cristiano alguien que no ha sido judío. Y con esta pauta, ya partir de la lengua griega, evangelizan el Mediterráneo. Ese Mediterráneo cristianizado va a quedar como el fundamento irrebasable hasta el año 1962. ¿Qué es lo que se hizo después de aquellos acontecimientos? El cristianismo evangelizará primero todo el imperio oriental romano; y de ahí se llegará a Rusia y de Rusia hasta la Siberia, pero va a ser una prolongación de la experiencia mediterránea, porque en esta región mediterránea toda la experiencia se cumplirá en griego fundamentalmente. Se evangelizará también la parte latina del imperio; y la experiencia latina europea continuará hasta el año 1962. Por esto la gran querella del latín. Es una cuestión que hemos acabado de superarla. Solamente se admitían la cultura y las lenguas mediterráneas, no dándose cuenta que es sagrada toda cultura, toda lengua que es vivida y hablada por un cristiano consagrado, sea papúa o esquimal, porque la lengua no es la sagrada sino el cristiano consagrado es el que consagra lo que toca, lo que habla o lo que produce, y todas las lenguas son sagradas mientras sea consagrado el que las habla.

Sólo en el concilio pasado, entramos en la tercera etapa. Desde 1962 en adelante la iglesia se va a universalizar en el sentido de que va a dejar detrás de ella la ex-Reriencia mediterránea y realmente se va a abrir. Pero esto no se hace de un dia para otro porque estamos demasiado culturalizados. Desde el 62 empezamos a darnos cuenta, por ejemplo, que el Islam nunca fue misionado. y no fue misionado porque no queria ser misionado en latin o en griego, a partir de las estructuras bizantinas o latinas. El Islam tiene otra experiencia de las cosas y necesita ser misionado desde el Islam. La experiencia mediterránea greco-Iatina no permitia la evangelización del Islam. Tampoco fuimos a evangelizar a los hindúes, ni pudimos hacerlo con los chinos. Es interesante recordar el ejemplo de la China. Ricci llegó a estar en contacto directo con el emperador en el siglo XVI. Ricci llegó hasta el emperador, vestido de mandarin y hablando chino, y le entregó dos regalos: un icono de la Virgen con el Niño y un mapamundi donde, además de todos los continentes, se mostraba también la organización de los cielos. El emperador quedó admirado de la sabiduria y del sentido de las cosas que le proponia Ricci. Se sintió predisdispuesto a convertirse al cristianismo. Ricci queria proponerle una liturgia china, en chino, con simbologia china; porque el amarillo para nosotros es un color sagrado y en cambio para ellos significa la muerte; y el negro para nosotros es más bien la muerte y para ellos es alegria. Vale decir, entonces, que hasta los colores de la liturgia habia que cambiar. Ricci fue a Roma y se le impidió celebrar en otra liturgia que la latina, porque el chino no era lengua sagrada pero si ellatin. Asi fracasó la gran experiencia misionera de Ricci, y China esperó hasta que Mao realizara la revolución.

6. EL CRISTIANISMO PERSEGUIDO BAJO EL IMPERIO

La segunda etapa tiene dos momentos fundamentales: primero desde el año 50 hasta el 313-314. Es la época de las persecuciones: los cristianos están fuera del orden establecido. Desde el 50 hasta el 313 fue la época de los mártires. Los mártires morian en los circos por ateos. Eran ateos de los dioses romanos y ser ateos de los dioses (Ios «valores» de una cultura) es cosa muy grave. Porque decir que el sol no era dios era dejar unos cuantos templos desocupados en todo el imperio, miles de sacerdotes y aún ejércitos sin dioses. Decir que la luna no era dios era dejar la noche sin divinidad, y como la diosa luna estaba emparentada con la diosa tierra, todo esto significaba ciertamente catástrofes agricolas enormes. Decir que el emperador no era dios, era subversión politica. Los cristianos se levantaban contra los dioses. De ello hablan los inocentes libros de los apologistas. Dice el apologista: «el sol no es dios, porque Dios lo ha creado como luminaria para utilidad de nosotros los hombres». Pero ¿qué significaria decir eso, hoy, en América latina ? Los que lo dicen lo pasan mal y nosotros no los comprendemos. Porque los «dioses» cambian y hay que saber cuáles son. y cuando el cristiano proféticamente dice : esto no es Dios -ni el dinero, ni el orden politico, ni muchas otras cosas- sino el pobre y oprimido; cuando el cristiano dice eso, en concreto, entonces la cuestión adquiere un carácter subversivo y es de nuevo llevado al circo. y en el circo mueren los ateos de los dioses, de los idolos. y los idolos y los becerros de oro no son del pasado: son también del presente. y el cristiano 'siempre va a morir mártir, mártir del otro. El otro es el pobre que no tiene poder, no tiene ejército, como Jesús. y ese pobre es el que el mártir testimonia, porque en el fondo, es Jesús y es Dios mismo el negado en el pecado de la dominación.

Entendida así, la muerte de los cristianos en el imperio es algo muy actual, porque la superación de la experiencia mediterránea nos deja de nuevo a la intemperie, como a los primitivos cristianos. Pero no para volver a la iglesia primitiva sino para volvernos hacia una iglesia primitiva -ahora sí- de la universalización concreta que adviene. y esta experiencia la está viviendo mucha gente en América latina: es a ellos a los que hay que saber detectar. Anotemos algunas caracteristicas de las comunidades cristianas antes de la cristiandad.

Primer aspecto: había una gran libertad en la invención litúrgica. Cada comunidad tenia su liturgia. y es por eso que no existía lo que después se ha de llamar «el catolicismo popular», porque toda la devoción del pueblo, del pequeño pueblo, se podía expresar en la liturgia central. Cada comunidad tenia su liturgia; había familias de liturgias numerosas. Los grupos cristianos, comunidades de base, se reunian para cumplir las mediaciones litúrgicas partiendo de esquemas muy simples, pero que llenaban de vida cotidiana, según la diversidad comunitaria. Segundo aspecto: estas comunidades de base eran pequeñas. El hombre conocía al hombre y podia compartir sus sufrimientos y sus alegrias. No eran las multitudes impersonales que vendrán después.

Y, en tercer lugar y de un punto de vista filosófico o teológico, se produce el enfrentamiento de dos comprensiones del existir o del ser. Están por una parte los indoeuropeos: cuya comprensión del ser es, si pudiéramos resumidamente formularla, «lo que está *presente y permanente* ante los ojos» ; el ser es presencia y permanencia ; para los griegos esto era la *ousía*. y como el ser, al fin, es el uno, tienen todos una como tensión hacia el panteismo. Lo cierto es que contra ella se va a enfrentar el pensamiento judeo-cristiano. *Judeo* porque los cristianos de la primera hora eran judios en gran parte, y porque, metafisicamente, no aportaron los cristianos nuevas tesis. La creación, la visión del hombre y de la historia del cristianismo es judia. Lo que aporta el cristianismo es una radicalización en Jesucristo de la visión antropológica; es una nueva etapa antropológica dentro de la tradición judia; pero, el cristianismo no aporta novedad metafísica a un nivel radical. Lo que hay es un choque, quizás el más interesante de la historia universal. La comunidad mediterránea vivió esta experiencia fundamental desde *dentro* de la cultura helenistica. Debió «refundarla», es decir, le hizo trascender su horizonte que era el horizonte de la comprensión indoeuropea y griega del ser, lo último para ellos, y le trazó otro horizonte comprensivo. y al trazar otro horizonte la transformó absoluta y radicalmente, porque para el griego el ser cósmico es eterno y divino. Para eljudeo-cristiano el ser cósmico se lo comprende como creado y ahi, entonces, cambia todo. Todo absolutamente comienza de nuevo. Si este cosmos es divino los cristianos lo profanizan, lo desacralizan. La luna deja de ser diosa para transformarse en un astro creado para el servicio del hombre. Lo mismo el sol, la tierra, los astros, el emperador... Esta profanización del cosmos es la aparición del mundo moderno, el nuestro. Jamás el hombre hubiese llegado a la luna si no se hubiera producido antes esta revolución teológica. Esta revolución fundamental en la historia de la humanidad la producen aquellos cristianos perseguidos del siglo II, época, entonces, sumamente importante y que tendríamos que volver a estudiar con suma atención, ya que es posible que nos encontremos en una situación similar a aquélla. La situación del pensador cristiano seria hoy muy parecida a la de Justino, Atenágoras, Taciano.

7. EL SISTEMA DE CRISTIANDAD

Pasa el tiempo y el cristianismo se transforma en fuerza política. De iglesia perseguida se convierte en iglesia triunfante, agraciada por Constantino. Posiblemente por razones políticas, Constantino libera a la iglesia. y alliberarla se va a constituir lo que la teologia técnicamente denomina: *la cristiandad*. La cristiandad (christianitas) no es el cristianismo; casi todas las lenguas modernas conservan la diferencia entre uno y otro término (*Christenheit-Christentum; chretienté-christianisme*...) . El cristianismo es la religión cristiana; *christianitas*, como la *romanitas*, es una cultura. De tal manera que una es la religión y otra la totalidad cultural que, orientada por el cristianismo, se constituye como cristiandad. No me refiero a ningún movimiento concreto, porque muchas veces estos términos se usan con otro sentido.

Ahora lo uso en su sentido técnico, teológico. La cristiandad primero fija y unifica la liturgia. Esta, en lugar de seguir creciendo como la vida, se fija para siempre. En el imperio no se pueden admitir fluctuaciones, diversidades; las vivencias son mÚltiples y aparecen como contradictorias, aunque no lo son. De tal manera que las familias litúrgicas comienzan a reducirse. Este proceso toca a la iglesia latina casi en su nacimiento. En el occidente latino quedan en poco tiempo sólo algunas liturgias y, por último, de hecho, una sola: la romana. Al mismo tiempo acontece la aparición de conglomerados multitudinarios. Los que habían sido mercados hasta ayer ahora son los templos y se llaman basilicas. Esas multitudes, multitudes que muchas veces se preguntan qué significa ser cristiano, son bautizadas, investidas de una enorme responsabilidad, porque tienen una función histólica irreemplazable que cumplir y, muchas veces, no estaban bien catecumenizadas como en el origen: las habían bautizado cuando niños. Esas multitudes entran en la iglesia.

Pero hay cristianos que ven que todo esto los aleja del evangelio y se van al desierto. Sólo en el siglo IV nace el monacato. Se puede decir que el monacato comienza a surgir en el momento en que la iglesia se hace mayoritaria. Algunos jóvenes y muchachas entregados a Dios comprenden que esa sociedad ya no es cristiana: una cultura nunca puede ser como tal cristiana, porque el cristianismo nunca puede ser cultura: los «convocados» forman una iglesia pero no una cultura. Así surge el monacato como repudio, en cierta manera, a la *christianitas* en germen. Esta cristiandad es la mezcla de lo cristiano y lo helenista. Es una totalidad cultural. No podemos detenernos a explicar detalladamente lo que esto significa. Una cosa es una cultura y otra es la «asamblea de convocados» o la iglesia: son dos realidades muy distintas. La cristiandad es una unidad política; por eso Constantino convoca concilios y los disuelve. Las disputas teológicas se transformarán en problemas hasta económicos. Que el trigo de Alejandría, de Egipto, pueda o no ser vendido en Constantinopla condiciona, a veces, la marcha de un concilio. La cristiandad es al mismo tiempo unidad militar, económica y también unidad eclesiástica. Ahora, los obispos perseguidos hasta ayer, se transforman en autoridad; el pobre obispo que hasta un momento antes de Diocleciano huía para ocultarse, ahora es juez en lo referente a cuestiones matrimoniales, a herencias, etc. Ambrosio impone al emperador el doblegarse, de rodillas, ante él. Esta cultura, ahora llamada cristiana, se convierte a su vez en tradicional, en el sentido de que comienza a transmitir como obvio el ser cristiano. Cada uno recibe el ser cristiano y culturalmente romano, por nacimiento, como mezclados, sin preguntarse por conversión lo que esto significa. Esta es la cristiandad. La cristiandad tiene por su parte una mosofía. Esta mosofía es preponderantemente platónica, neo-platónica y, por su órgano lógico, más bien

aristotélica. Los grandes padres de la iglesia del oriente: Orígenes, Ireneo, Basilio, Gregorio; los grandes de occidente: Agustín, son versados en esta filosofia. Todos ellos se encuentran ante problemas insolubles para la conceptualización helenista. El *Peri arjon* de Origenes es en esto prototípico. Es el libro más representativo para entender la crisis. En el *Peri arjon*, Origenes pretende ser helenista con los helenistas y cristiano con los cristianos. En el ámbito antropológico explica resumidamente su doctrina del siguiente modo: al comienzo Dios creó espiritus puros; algunos pecaron desmedidamente: fueron los demonios; otros pecaron de manera leve: fueron los ángeles; otros pecaron en la mediania. Dios creó para ellos el cosmos material e introdújolos en un cuerpo: son las almas de los hombres. Orígenes quiere, por una parte, defender la doctrina de la creación y, por otra, defender el dualismo del cuerpo-alma. El hombre, para el alejandrino, es una unidad inestable de cuerpo-prisión y alma; cuando este hombre llega a la muerte, el alma inmortal se libera, y el cuerpo mortal se corrompe. Esto es aceptable para un griego; pero para el cristiano tiene ahora que incluirse el momento de la resurrección. Origenes defiende por ello que el cuerpo resucita. Pareciera que se vuelve a re-construir la doctrina cristiana; pero al fin, para Origenes, ese cuerpo se espiritualizará y sólo quedará espiritualizado como un alma pura. Se puede pensar que al fin defiende al mismo tiempo una doctrina cristiana y una doctrina griega. Pero no es asi. Nunca el cristianismo ha enseñado la «resurrección del *cuerpo*», menos su desaparición final. De lo que se habla es de la «resurrección del *muerto*» o de la «carne». El cristiano del siglo m sin saber mucha teologia comprendió el peligro: el «antiorigenismo» se organizó muy pronto. De todas maneras nos importa indicar la crisis. Alejandria fue la sede de esta crisis, porque era la ciudad más culta, más helenista. La «escuela de Alejandria», que comienza con Clemente, enseña la gnosis; el mismo Clemente lo documenta. Claro que es una gnosis cristiana; pero todo esto crece después de Origenes y seguirá en una tradición ininterrumpida formulándose en el occidente. Asi surge una teologia helenizante y ya con Clemente de Alejandria comienza a bosquejarse el sentido de una teologia epistemática, demostrativa en el sentido aristotélico. El sentido histórico de la teologia ha sido totalmente olvidado, perdido hasta nuestros dias. La escuela de Tubinga en el siglo XIX significará un comenzar de nuevo gracias a la escuela del Seminario luterano, donde estudiaron Hegel, Schelling y Holderlin, al mismo tiempo que con el seminario católico, donde a pocas cuadras, también en Tubinga, estudiaba Moelher. Ahi nace toda la teologia contemporánea, a partir de una visión histórica. Se puede decir que con la visión de la *Heilsgeschichte* la teología vuelve a recuperar el sentIdo histonco, por siglos olvIdado.

8. LA CRISTIANDAD BIZANTINA, LATINA E HISPÁNICA

Volvamos a la cristiandad en el siglo IV. La cristiandad tuvo distintos ámbitos geo-culturales. La primera es la cristiandad bizantina, que gira sobre un solo pivote: la primera ciudad de la cristiandad como tal, Constantinopla, que nació y murió cristiana, ya que luchó hasta el fin por la unidad de la cristiandad, por la cultura cristiana. Cuando la funda Constantino en el 330 lo hace con el proyecto de que sea el fundamento de un nuevo imperio. Constantino se acerca a los cristianos que son mayoritarios en Anatolia, para apoyarse en ellos. Constantinopla muere en el 1453, cuando los turcos después de rodearla durante decenios, la conquistan. Fue la única cristiandad que como cristiandad completa cumple todo su ciclo.

De la cristiandad *bizantina* surge la cristiandad o cultura rusa. Los rusos, que por primera vez aparecen en el norte del mar Negro, en el siglo IX, proceden de los varengos, guerreros y comerciantes escandinavos. *Wahr* significa valor económico, mercancía. Los rusos toman contacto con Bizancio y construyen mucho después la tercera Roma: Moscú. Esta cultura rusa es también una cristiandad bizantina marginal; gracias a ella la cristiandad llega hasta el Pacífico hacia el oriente.

La cristiandad *latina*, mucho menos numerosa al comienzo del siglo IV, se expande también poco a poco. Es la cristiandad latina pre-germánica. Vienen después los germanos, y gracias a la tarea civilizadora de los monjes («ora et labora»), se va evangelizando a aquellos bárbaros y constituyéndose lo que va a ser Europa. Es una Europa de cristiandad. Se bautiza el rey germano y con él se bautiza todo el pueblo. Se bautiza Recaredo y todos los visigodos son cristianos de un día para otro. Un siglo después, España tiene grandes teólogos y santos: Isidoro de Sevilla va a ser la manifestación final de la tradición de los padres latinos, que será violentamente sepultada por la invasión de los árabes en aquel 710-711, en que un reducido cuerpo de aguerridos árabes entra en aquel reino visigodo, con capital en Toledo, y en un suspiro lo ocupan por entero. Esa España, cristiana antes de los germanos, es cristiana también con los visigodos, y es en nombre de la cristiandad que va a comenzar la lucha contra los árabes. Desde el 718, esa lucha contra los árabes va a conformar a España: el pueblo efectivamente más aguerrido de Europa en el siglo XVI, en el que el ideal de la cristiandad (la cristiandad hasta como «guerra santa») va a permanecer vivo hasta el siglo XVII ; en los otros pueblos europeos, francos o itálicos, se había ya apagado dicho ideal mucho antes. En el siglo XIX ya nadie piensa, en Europa, en cruzadas; en cambio, los españoles, no sólo la piensan, sino que la siguen practicando contra el árabe peninsular. En aquel momento es el pueblo más apasionado efectiva y existencialmente por el ideal de la cristiandad. ¿Por qué? Porque si en el 711 entra el Islam en España, en el 71810s primeros españoles logran algunas victorias contra los árabes en el norte y comienza paulatinamente, siglo tras siglo, la reconquista de los antiguos reinos visigodos; hay que hacer avanzar las fronteras. y las fronteras avanzan en el norte, llegan a Castilla la Vieja, pasan por Toledo, y luego, incluyen en el sur a Sevilla. En el 1492 se conquista Granada. Ese mismo año Colón descubre América. De tal manera que el hombre, que desde el 718 venía luchando contra los árabes, había sido durante siete siglos «hombre de fronteras»; ese hombre, el mismo año 1492, sigue la campaña y pasa al Caribe, después al imperio azteca, al imperio inca y termina ahí, sólo ahí, su cruzada, la reconquista. Se puede decir que es en América, por e11620, cuando y donde los hombres aguerridos de las fronteras de España deponen las armas. Todo ha sido un solo movimiento. Se puede decir que han estado mil años luchando. Si no se comprende este proceso, no se entiende lo que va a acontecer de 1492 en adelante, porque el ideal de cristiandad que tenía el caballero cristiano va a ser el que defenderá el conquistador Cortés, Pizarro y todos los demás. En un solo proceso, es la misma cristiandad latina, hispánica, la que viene a América.

Progreso del movimiento de la conquista y evangelización

AMERICA LATINA
MEXICO
MEXICO
LA HABANA
CUBA
Michoacán
Aztecas
Mérida
HAITI
S. DOMINGO
S. JUAN
Mayas
HONDURAS
Rep. DOMINICANA
TEGUCIGALPA
PUERTO PRINCIPE
GUATEMALA
NICARAGUA
CARACAS
SALVADOR
S. JOSE
MANAGUA
Cartagena
GUAYANA INGLESA
COSTA RICA
VENEZUELA
SURINAM
PANAMA
Medellin
Chibchas
GUAYANA FRANCESA
BOGOTA
COLOMBIA
QUITO
EQUADOR
Imperio Inca
Tumbez
BRASIL
Trujillo
Bahía
PERU
LA PAZ
BRASILIA
LIMA
BOLIVIA
Cuzco
Charcas
PARAGUAY
RIO DE JANEIRO
ASUNCION
Sao Paulo
Reducciones de Jesuitas
La Rioja
Córdoba
URUGUAY
MONTEVIDEO
Mendoza
SANTIAGO
CHILE
BUENOS AIRES
ARGENTINA

Entramos ahora en lo nuestro. La tercera cristiandad es la cristiandad que voy a llamar como Toribio de Mogrovejo -en sus cartas y al comienzo del concilio de 1583- : la nueva *cristiandad de Indias*. Es, pues, la cristiandad colonial de Indias, la nuestra. y no ha habido cuatro; ha habido sólo tres. Y esta tercera es totalmente distinta de las dos anteriores. Porque las dos grandes cristiandades bizantina y latina eran cristiandades imperiales: ellos estaban en el centro y organizaban la periferia.

1. LA ÚNICA CRISTIANDAD QUE FUE COLONIAL O DEPENDIENTE

La cristiandad de Indias en la periferia es colonial. El adjetivo de *colonial* le es esencial: somos la única cristiandad *colonial*. De tal manera que, descubrir en qué sentido somos «colonial», es teológica, filosófica e históricamente descubrir qué es lo que somos como cristianos latinoamericanos. Dejar de ser «colonial» es liberarse, universalizarse pero no en la opresión de una cultura. Sólo después del concilio de 1962 se tiene ahora, un poco, la posibilidad, habiendo superado los límites de la cultura mediterránea, de ir realmente abriéndonos a una evangelización que nos va a deparar, creo, la conversión universal, es decir, la del Africa y del Asia. Eso se va a cumplir a partir de la desnudez del cristianismo que recupera su libertad, dejando a la cristiandad atrás. El cristianismo lo hace aún contra su voluntad. Así, muchos de los movimientos que se llaman de secularismo o de secularización aparecen a los ojos de algunos como una ruina. Si la iglesia ha quedado reducida, en la persecución secularizante de los siglos XVII, XVIII y XIX a una extrema pobreza, ella misma le permite ahora ser libre para la predicación del evangelio. Lo que acontece en el nivel de la expropiación de los bienes, pasa, también, sobre todo, a nivel de las estructuras teológicas y exegéticas y de las actitudes pastorales. Pero veamos esto poco a poco.

¿Cómo se organiza nuestra cristiandad ? ¿Qué es la cristiandad de las Indias ? En el contexto indicado lo que quiero explicar en primer lugar es la etapa de la historia de la iglesia que comienza en 1492, el día en que Colón sale de España hacia América, y año en el que, por su parte, los Reyes Católicos conquistan Granada, el último bastión árabe. Llegó Colón en el 1492, a la parte más primitiva de América, que justamente es la del Caribe. ¿Por qué más primitiva ? Porque son sólo plantadores; son indios que están en el paleolítico ciertamente, no tienen ninguna gran civilización urbana; y los primeros impactos de la conquista serán decisivos. Con-

sideren que Colón, cuando el vigía grita: «¡Tierra!», y ve algo que parece ser una isla, antes aún de pisar nuestra América, cómo los salva: le pone el nombre de San Salvador. Nuestro destino se juega antes de comenzar, porque en vez de llegar a esa tierra y preguntar a sus habitantes cómo se llama la isla, o quiénes son los que la habitan, Colón le puso un nombre. En el sentido bíblico poner el nombre es dominar su ser. Quiere decir que el destino de América se juega antes de empezarse, en el primer viaje. Y en el primer contacto que tiene con tierra americana, Colón encomienda algunos indios a sus gentes; y se crea, de hecho, en el primer viaje de Colón el sistema que después será nombrado de las encomiendas, que posteriormente va a ser organizado, legislado. Al indio, el otro americano, le ponen un nombre y, además, lo encomiendan al servicio del conquistador. Se puede decir que Amerindia, la madre de América latina, queda oprimida, y el decir esto es muy concreto : el español venia casi siempre él sólo, el varón; la mujer de América no era la española sino la india, que amancebada a un español, dio como fruto el mestizo, que es el latinoamericano. De esa mujer nadie nunca ha escrito nada o muy poco. Es la primera mujer oprimida y lo sigue siendo hasta nuestra época. Esa es la que soporta la potencia dominadora del conquistador europeo. Después Nietzsche va a hablar de la «voluntad de poder» y se va a olvidar que, frente a una voluntad de poder, hay una «voluntad oprimida». Eso nunca lo pensó el genio de Nietzsche y nosotros, al pensarlo, podemos ir más allá que él: esa es la ventaja nuestra de estar viendo los acontecimientos desde abajo, desde el futuro, desde la pobreza.

España no tenia más que una experiencia del cristianismo: la de la cristiandad. El arzobispo de Toledo, Cisneros, reformador que era, a su vez, poseedor también de palacios y ejércitos, hacia temblar al rey; y el rey tenia que habérselas con los obispos para poder también llevar adelante sus tareas. Pero al mismo tiempo, el rey había logrado, por la debilidad de Roma, el poder de presentar los candidatos a obispos. Tenia que presentar tres, pero siempre presentaba uno; y casi nunca se dejó de nombrar al obispo que presentó el rey de España. Es decir, que el rey de España eligió, de hecho, a todos nuestros obispos en la época colonial. ¿Quién dirigió a la iglesia latinoamericana desde 1524? Lo que se llamó el Consejo de Indias. El Consejo de Indias dirigía todo lo americano: desde ahí fue gobernada América. Se gobernaba en todo sentido: de que se enviara una flota, de que se hiciera o no el comercio, de que se comenzara una guerra o no con un pueblo, de que se fundara o no una diócesis, de que se enviaran misioneros; en fin, todo. Muchas veces el presidente o el que actuaba en el Consejo de Indias en su lugar era un obispo; muchas veces era un administrador laico. Eso significa la cristiandad: significa una cultura donde el cristianismo es «parte». Con esto está todo dicho yahí se encuentra todo el equivoco. «Parte», pero parte cultural de un todo; de tal manera que junto a lo militar, a lo cultural, a lo económico, está la iglesia como una parte del todo. Por supuesto, entonces, que ella sirve para otros fines, que ella ha de rendirle al estado obediencia y servicio en otros niveles que sus fines propios. El obispo va a informar cómo gobierna el virrey y también el virrey va informar cómo trabaja el obispo. El obispo es una potencia económica porque cobra los diezmos que, a su vez, se los apropia el rey, aunque después se los regala con creces. Además es una gran autoridad ante el pueblo y por consiguiente una potencia política. Pero al mismo tiempo el virrey tiene también facultades espirituales, porque tiene poderes, primero en cuanto al lugar que ocupa la catedral, tiene derecho a veces a encarcelar a alguna persona eclesiástica en el caso que contravenga leyes, etc. Grandes conflictos se producen continuamente. El rey dividía para reinar. Lo cierto es que de todas maneras se crea una nueva cultura. Y comprender esto es importante. El

cristianismo es una iglesia que trasciende toda cultura. La cristiandad es una cultura que incluye al cristianismo y, por tanto, lo ata; y al atarlo, desde el momento mismo en que ya no favorezca a los fines de la cultura, como totalidad, entonces lo ataca. Es por eso que en 1767 echa de América a los jesuitas. Porque es la única orden religiosa que no admite que el rey organice el envío de misioneros -lo organiza el general de Roma- ; mientras que franciscanos, dominicos, mercedarios, etc., siempre permitían que el Consejo tuviera poder en cuanto a la organización de todos los problemas de esta zona. Entonces, para el rey, los jesuitas eran una quinta columna. Además, las misiones jesuíticas eran verdaderos estados dentro del estado hispánico y esto tampoco podía admitirlo el absolutismo borbónico. De tal manera que cuando la iglesia cobra autonomía se la expulsa y cuando admite formar parte de esta totalidad cultural entonces hay paz. Pero en ese caso la iglesia ha perdido el impulso profético y crítico propio del cristianismo.

Esta cristiandad, a su vez, va a tener sus etapas. Desde 1492 hasta 1808 se produce la gran expansión y la vida de la cristiandad colonial. Cuando se efectúan los movimientos de la «independencia», desde 1808 hasta 1962, se sitúa la gran crisis de la cristiandad, crisis que nosotros hemos vivido en nuestra vida concreta, personal, cotidiana. Se puede decir que nosotros mismos estamos como cortados por dos experiencias eclesiales y de ahí la crisis espiritual, teológica, que estamos sufriendo. Creo que sólo desde 1962 en adelante, al mismo tiempo que la iglesia universal, se comienza otra etapa en América latina. Pienso dedicar más tiempo a esta última etapa, a estos diez años últimos.

El siglo XIX es clave para comprender lo que nos pasa hoy; pero, a su vez, no podemos entenderlo sin saber lo que pasó antes. En mi librito *Hipótesis para una historia de la iglesia en América latina*, indico cómo a partir del número de religiosos en Chile, se logra descubrir la siguiente progresión: en 1700 había en Chile ocho religiosos por cada diez mil habitantes, incluyendo a los araucanos; y en 1900, y sobre todo ya con cifras más precisas en 1960, había un religioso por cada diez mil habitantes. Eso es más o menos, lo que ha pasado con la iglesia: la presencia masiva de la iglesia en la época de la cristiandad colonial, descendente en el siglo XIX, es mínima en el presente. A la vista de esta progresión, de esta ausencia de iglesia, habría que tomar decisiones pastorales. y damos cuenta de esto es, por ejemplo, llegar a pensar soluciones distintas de las europeas, ya que hay 45.000 sacerdotes en Francia cuando no tenemos ni 30.000 en toda América latina, y Francia es veinte veces más pequeña que América latina. Quiere decir que nosotros tenemos diez veces menos sacerdotes en América latina que Francia, Italia o Alemania. Tendríamos que saber defender nuestra situación real, a partir de un proceso histórico nuestro, porque es único, porque no es igual que los demás.

¿Cuáles han sido las grandes etapas de nuestra historia de la iglesia ? Voy a tener que remitirme nuevamente a mi librito *Hipótesis para una historia de la iglesia en América latina*. En él voy describiendo una por una las grandes etapas de nuestra historia que aquí solamente voy a poder bosquejar muy rápido. Pero antes, todavía, una indicación.

2. EL PRIMER PROFETA LATINOAMERICANO

Sólo en 1511, allá al comienzo de nuestra historia, después de casi veinte años de inicio de la conquista, Montesinos, el primer gran profeta de América, predicó la diferencia entre hispanismo y cristianismo. No en vano en aquel domingo tercero de adviento de 1511, una fecha grande en nuestra historia eclesiástica, la primera grande, desde el púlpito dijo al pueblo: «Yo soy la voz del que clama en el desierto», y a partir de la explicación de este texto se lanzó en una lucha profética, echó en cara a los encomenderos que lo que hacían con los indios era un pecado mortal que no pensaba absolver más; es decir, interpretó la historia en su presente y le dio un *sentido*, y lo hizo con las palabras proféticas que había usado Juan e Isaías. ¿Qué es lo que en verdad dijo? «Yo hombre de iglesia no soy sólo la cultura hispana, sino que la trasciendo». y esa posición que toma Montesinos, y que va a apoyar Pedro de Córdoba y todos los hermanos del convento de la Española, será como la gran bandera que durante su larga vida portará un gran cura encomendero: Bartolomé de las Casas.

Bartolomé de las Casas vino a América y se instaló en Cuba; no sabemos bien cuándo fue ordenado sacerdote. Lo cierto es que fue un sacerdote como tantos otros, con unos cuantos indios que trabajaban a su servicio. Le llegó de oídas lo que predicaba Montesinos, y leyendo el Eclesiástico donde decía: «Impuro es el sacrificio que me inmolas, cuando tus manos están llenas de injusticias» comenzó su conversión en 1514. No pudo terminar el texto cuando ya se dio cuenta que estaba en una situación contradictoria. El carisma profético le interpretó su situación existencial como contradictoria con lo que estaba leyendo y, entonces, Bartolomé empieza una misión que terminará en 1566, con su muerte. Se va primero a hablar con Montesinos, y de ahí parte a España. Cuando llega a España, Fernando está muriendo en el 1517; sin desalentarse comienza todas sus luchas. Allí logra tomar contacto con Cisneros, hasta que se le nombra «Protector universal de los indios de las Indias»[1]. Ahora se distingue claramente entre lo hispánico y lo eclesiástico-misionero. Pero no va a ser de ningún modo aceptada esta distinción, no va a tener el asentimiento de la mayoría; van a ser muy pocos los misioneros que tengan clara conciencia de que una cosa es ser español y otra es ser cristiano. Pero, sin embargo, todos se daban cuenta del escándalo de esta unificación, de este «mesianismo hispánico» que producía, en los indios, en vez de la conversión, la antimisión, el antievangelio. Un obispo, por ejemplo, el de Santa María, escribía al rey, que «con sus entradas (se llamaban entradas cuando «entraban» los españoles con sus caballos y robaban a los indios, el oro de los indios, en la parte de Nueva España y sobre todo de la Nueva Granada), lo que hacen es matar a mujeres y niños». Escandalizados huyen los indios a los montes: escandalizados porque identifican cristianismo con los españoles. La iglesia misma, éste es el gran drama de la iglesia en toda la época de la colonia, confundía a la iglesia con la civilización hispánica y con su cultura. Cuando se habla hoy de separación de iglesia y estado, se habla un poco de todo esto que seguimos padeciendo hasta el presente. Creo que va a ser un gran bien, cuando logremos realmente distinguir, como lo hizo Bartolomé de las Casas, la civilización hispana y el cristianismo. Por eso propuso Bartolomé aquel

[1]. Sobre Bartolomé de las Casas y los antecedentes de su acción profética y la obra de sus primeros años nada mejor que la obra de Giménez Femández, *Bartolomé de las Casas*, Sevilla 1953-1960, obra monumental y ejemplar.

profético proyecto de la evangelización pacifica. No quería más que se evangelizara por las armas sino por el evangelio; propuso en consecuencia la evangelización pacifica de Cumaná, al norte de Venezuela. Este proyecto fracasó porque previamente a la llegada de Bartolomé habian estado unos españoles esquilmando, matando y robando indios; cuando llegó Bartolomé ya las cosas estaban muy mal y fracasó su intento. Sin embargo, en Guatemala, invitado por un gran obispo, el primer obispo de Guatemala, Marroquin, logra convertir pacificamente a los indios del «pais de la guerra», transformándolos en indios de la paz. Por eso se llamará después esa región de la Vera Paz. Este hecho permite el desencadenamiento de todo un proceso hasta las *leyes nuevas*.

Lo interesante es esto de que el «mesianismo hispánico» unifica el cristianismo con la civilización hispana y, entonces, la iglesia se encuentra en una enorme dificultad en su misión redentora; en la medida en que la iglesia logró separarse del hispano, el evangelio entró más y más profundamente entre los indios. Pensemos en el caso de las reducciones, que no comienzan en el Paraguay. El primero que tuvo la idea de las reducciones fue el gran Vasco de Quiroga, el «Tatavasco», obispo de los tarascos en Michozcán, en México. Siendo oidor de la audiencia de México, un laico de unos sesenta y tantos años, se estableció entre los indios y los «pacificó», los evangelizó como laico y no más. Quiroga era un humanista que habia leido mucho a Tomás Moro. Leyendo la *Utopía*, pensó constituir sociedades cristianas fuera del contacto con los españoles. El rey, por último, lo propone como obispo. Fue una vida extraordinaria, un gran civilizador de misionero. Vasco de Quiroga es una de las personalidades americanas, un hombre que decia: «yo no soy obispo de hispanos sino de indios». No llegó a construir su catedral porque todo el tiempo vivió entre los indios. Hizo ciento cincuenta pueblos de indios; admirable era la organización que tenían aquellos tarascos. Por providencia tuvieron su primer contacto con los españoles por medio del obispo Vasco de Quiroga. Asi nació la diócesis de Michoacán. Junto a él hubo muchos otros, pero antes de citar algunos, quiero proponer una periodificación. Creo que lo más interesante para entender nuestra historia eclesiástica es ir viendo los distintos momentos.

3. LOS PRIMEROS PASOS (1492-1519)[2]

La historia de la iglesia empieza cuando llegan los primeros evangelizadores a América y esto acaece en el Caribe. Por lo tanto en un tipo o grupo de indios muy primitivos. Cuando llega Boyl a Cuba, Haiti y las otras pequeñas islas, en 1493, la región estaba habitada por los indios caribes. Los grupos caribes eran indios de los más primitivos que habia en Amerindia; eran del tipo caribe y también arawak y tupi, de los mismos que ocuparon toda la parte central y norte del Brasil, y que en tiempos anteriores habian ido bajando por Florida y que dominaban todos aquellos mares. Con pequeñas piraguas, con instrumentos ingeniosos de navegación se movilizaban de isla en isla; vivian en esas islas muy pobladas y con un nivel de vida bajisimo; eran vegetarianos; las madres amamantaban a sus chicos hasta los cinco o seis años, porque los chicos se alimentaban de otro modo muy mal, por lo que preferían amamantarlos; esto hacia que tuvieran muy poca natalidad. Con la entrada del español toda aquella gente frágil es presa de las enfermedades que exportan los hispanos de Europa: la tuberculosis, la sifilis y otra cantidad de males. El indio se

[2]. a. la ya citada obra Hipótesis para una historia de la iglesia en América latina, 52-71,103-152.

diezma rápidamente; los españoles encuentran ante sí poca resistencia física. Mucho mayor dificultad es el encontrar una gran diversidad de lenguas sin ninguna organización política, porque ahí no hay ni repúblicas ni imperios, son un conglomerado de clanes o de tribus. Se hace imposible la tarea de evangelizar. y por ello, en los primeroS tiempos se tiene una visión totalmente negativa del indio. El indio o muere o pasa directamente a la encomienda. Si América fuera Sólo esto, España no hubiera hecho nada y América no hubiera nacido. Lo malo es que en esa época hubo errores. Muertes de indios por enfermedad, por el mal trato. Esta imagen, el primer reflejo de la conquista, la expresó Bartolomé, en la *Destrucci6n de las Indias*; allí se muestra la desaparición de esta civilización ante el hispánico. El hispánico no pUdo evangelizarlo realmente, porque el bajísimo nivel cultural no permitió el diálogo. Se trata de un período absolutamente negativo. Esto dura hasta 1517-1519, cuando Velázquez piensa organizar la conquista de una región que se había recientemente descubierto.

4. LA EVANGELIZACIÓN DE MÉXICO Y EL PERÚ (1519-1551)

Yucatán se descubre un poco antes de esta fecha. En 1513 se descubre el mar del Sur, y la Florida había sido descubierta antes. De todos modos hasta 1519 el panorama era éste que hemos bosquejado y mientras tanto no había aparecido ninguna gran cultura; los españoles se encuentran con culturas de poca consistencia. Esta fue la primera época y, sin embargo, la definitiva; habría que estudiarla «con lupa», porque allí aparecen todas las instituciones: la institución de la encomienda, de los cabildos que van a existir después, aún el esbozo de las primeras audiencias que todavía no existen pero van a existir, ya su vez la iglesia se acostumbra a sus vicios, aunque también comienza a tener virtudes; ahí fue cuando comienza a tener sus primeros actos proféticos, etc., etc.

Esta época miserable y negativa es, sin embargo, lo más original de nuestra historia de la iglesia americana. Después, en cambio, viene una época muy distinta y con una importancia muchísimo mayor. En el 1519, un lugarteniente de Velázquez, el gobernador de Cuba, se le subleva; mucho más osado que él se lanza a la conquista del Yucatán y se da cuenta de la existencia de un imperio: es Hernán Cortés. Rápidamente se dibuja un México legendario y rico, una civilización realmente adulta, importante. Esto cambiará todo el destino de la evangelización, porque estas nuevas gentes tienen formas culturales firmes y superiores. El español puede así conquistar mucho más en poco tiempo, porque pueden dominarlos usando los mismos instrumentos que ellos tenían. Van a México, toman México y allí se instalan. Comienza la evangelización en masa. En el 1524, llegan los «doce apóstoles». Se llaman así a aquellos franciscanos extraordinarios que se lanzan a recorrer todo México. Uno de ellos era Montolinía, que significaba «el pobre». Conocemos hoy la calidad de aquellos misioneros; venían de una España del Siglo XVI donde florecía santa Teresa y san Juan de la Cruz; esa España que se hallaba en lo más fervoroso de su afán caballeresco ya su vez de su ansia de santidad. Montolinía recorría a pie, descalzo, todo México; cientos de kilómetros; los indios le llamaban «el pobre», pues era más pobre que ellos, tenía una raída sotana franciscana, aprendió rápidamente el azteca y predicaba admirablemente en este idioma; todoS estos primeroS misioneros aprendieron el idioma indio. A tal punto que los españoles se quejaban de que loS indios no aprendían el idioma castellano, porque la iglesia no lo permitía.

Ahora eran muchos millones de gentes y la organización política era necesaria; la corona toma mano activa en el asunto. Sin embargo, solamente Castilla se lanzaba a América, mientras que Aragón estaba comprometida en la política europea. Hasta 1519 América era insignificante, «no aportaba un centavo», no interesaba. Mientras que desde 1519 en adelante comienza la época de esplendor y es cuando llegan los grandes eclesiásticos. Llega Zumárraga en 1528 y salva a México de la primera audiencia, que era un desastre. Llega Julián Garcés, un obispo dominico, a la región de Tlaxcala; después Vasco de Quiroga, en Michoacán y Marroquin en Guatemala; llegaron muchos otros obispos muy buenos, un clero secular en aumento y también muchos miles de misioneros; dominicos y franciscanos. Los franciscanos fueron los primeros. No faltaron igualmente los mercedarios. Mucho después llegaron los jesuitas. Entonces, poco a poco, se va organizando la iglesia, aun en Florida que en 1520 es constituida obispado; México en 1530 y después van apareciendo todos los obispados de la región. Todo esto gira en torno a Santo Domingo, la actual Santo Domingo, la isla Española: es una gran ciudad, el centro de todo el tiempo primitivo. Pero, poco a poco, México tomará la primacía, enorme ciudad si se cuenta a los indios.

Después, Pizarro descubre el Perú, apoyado especialmente- por el que será luego el primer obispo de Quito, Garcia Arias, que es el que pone buena parte del dinero, el que entusiasma al grupo y le da un objetivo a la empresa. Pizarro sale de Panamá y llega a Tumbez. Comienza así la conquista del imperio inca. Con estos dos imperios la situación cambia, porque ahora América tiene una consistencia propia. Además, es descubierta la región de los Chibchas, al reunirse dos expediciones; una viene desde el norte y otra desde el sur, desde la región de Pizarro. Con Belalcázar y sus compañeros se origina la Nueva Granada. Tiempo después se fundará el obispado de Santa Fe de Bogotá; ya existía el de Santa María y el de los Coro; en América central el de Panamá. En fin, muy rápidamente existen veinticinco diócesis con toda la organización necesaria.

5. La organización de la iglesia (1551-1620)

Una nueva etapa comienza en 1551. Hacia esa fecha concluye la primer gran evangelización de América; no así la parte de Brasil y la Argentina, que era justamente la más primitiva. El español de ningún modo negó lo amerindiano; plantó raíces sobre lo existente y no en vano vino por el Pacifico; mucho más fácil les hubiera sido venir por la vía del Atlántico sur hacia el Plata, pero no fue así. Nuestros indios eran miserables, es decir, con una prehistoria muy pobre. La gran prehistoria, tenia como centro el Pacifico y ahí se constituye la iglesia en todo su esplendor. Por eso la iglesia colonial tuvo dos grandes centros: México, la capital del imperio azteca, y Lima en el imperio inca. Allí se fundaron las grandes universidades; allí se instalaron las imprentas y de allí irradió su vida la iglesia. Es decir, los dos grandes arzobispados fueron fundados sobre los dos grandes imperios: los fundamentos de la iglesia no fueron artificiales. La región más próspera futura va a ser la del Atlántico. Pierre Chaunu traza un ángulo con vértice en el Atlántico y que incluye las partes tropicales de América, y excluye la región de las pampas, donde la conquista en vez de hacerse rápidamente se realizará con el lento avance del alambrado en el siglo XIX ; esta región es la más rica actualmente, donde el hombre ha trabajado y conquistado lentamente la tierra. Mientras que en la zona del Pacifico, Pizarro llega, y de «un golpe», conquista todo un imperio, porque había ya organización política.

En 1551 comienza realmente la organización de la iglesia en todos los pormenores. En ese año se realiza el primer concilio provincial de Lima, que preside Loaisa, quien fue durante cuatro decenios obispo y arzobispo de Lima. Loaisa es la gran figura del Perú naciente, mucho más que Almagro y Pizarro, y aún que La Gasca que organiza las cosas pero se marcha. Después de Loaisa vendrá Toribio de Mogrovejo, que es una figura imponente, que desde 1580 a 1606 realmente conduce el Perú, aunque vivió en esa época Francisco de Toledo, que fue un buen virrey. En 1551, como decíamos, se celebra el primer concilio. En 1536 se había celebrado ya un sínodo según algunas lecturas en los archivos que he podido hacer, se trata del primer sínodo que se realizó en Guatemala.

He podido construir una lista de setenta y dos sínodos diocesanos desde 1536 a 1636, entre los cuales muchos están inéditos. Estos setenta y dos sínodos eran propiamente autóc;tonos, hablaban casi exclusivamente de la evangelización de los indios de las lenguas, de las exigencias que debían plantearse a los doctrineros, a los curas, etc. Es decir, que de ningún modo era una iglesia «importada», era una iglesia que hacía el esfuerzo de entrar en la realidad, un esfuerzo enorme. Lo que pasa es que la complejidad de la realidad sobrepasaba a sus posibilidades, pero que trabajaba seria y realmente mucho, como nunca después lo hará nuestra iglesia. El siglo XVI es un siglo de oro, y este 1551 es un momento original. Loaisa había dictado 18 ordenanzas para sus misioneros; eran muy concretas: se explicaba cómo realizar la misión, se indicaban las exigencias de un clero reformado, misionero realmente. Los obispos mismos veían la realidad. Desde 1551 se van sucediendo los concilios en esta primera etapa. Se realizan más tarde el primer y segundo en México con Moya y Contreras; se celebra el segundo del Perú que lo hace también Loaisa, después el tercero, que es el que ha quedado como prototipo de los concilios pronvinciales americanos. Entre 1582 y 1583 se cecelebró el tercer concilio de Lima que lo realizó Toribio de Mogrovejo. Es el gran concilio de la época colonial.

Toribio de Mogrovejo era joven laico, presidente de la inquisición de Granada, que estaba muy relacionado con los islámicos recién convertidos. Era un hombre de una gran formación, había sido muy buen alumno en Salamanca y tuvo hasta pretensión de llegar a ser profesor de la universidad. Estaba solamente tonsurado cuando Felipe II lo propone para que reemplace a Loaisa porque luego de varios intentos no encuentra sucesor. Con cuarenta y dos años Toribio acepta la propuesta y se va al Perú. Se puso a leer de inmediato los papeles que había del Perú para saber lo que pasaba allí. Partió por la vía del Pacífico, después de largos meses llegó a Lima y de inmediato entró en contacto con el indio. Realizó cuatro visitas. Se dice que en sus visitas caminó más de quince mil leguas, sesenta mil kilómetros ; una visita duró cinco años; entró en muchísimos lugares donde jamás había puesto el pie un español, en plena montaña. Hay que contemplar los mapas de sus distintas visitas. Llegó hasta el norte del Perú, más allá de Trujillo y luego hasta el sures decir, por todas partes. Realizó doce sínodos diocesanos en sus años de gobierno ya su vez tres concilios provinciales; es decir, que cuando no podía llegar a Lima iban sus curas, su gente y donde estaba se reunía en «sínodo», allí se discutían todas las cuestiones que había en su arquidiócesis. Toribio de Mogrovejo es un obispo eminentemente misionero y para los indios era casi un «dios», un inca, porque era un hombre de una pobreza absoluta, de total entrega; nunca tuvo nada; cuando murió no dejó nada y en su palacio episcopal residió poco tiempo, estuvo siempre en sus «andanzas» misioneras[3]. Vale la pena leer el libro de Rodríguez Valencia

[3]. Cf. Radríguez Valencia, Santo Toribio de Mogrovejo, 2 vals.

sobre *Santo Toribio de Mogrovejo*, un muy buen trabajo, uno de los primeros trabajos históricos sobre nuestro obispado.

Esta etapa histórica de la iglesia terminarla justamente con la muerte de Toribio en 1606 o en 1620. En esta época se funda la última diócesis del norte: Durango, y la última gran diócesis de la época colonial en el sur: Buenos Aires. Con estas dos diócesis queda la iglesia prácticamente organizada en todo el ámbito americano y no avanzará mucho más; sólo se fundarán algunas diócesis secundarias y aún un poco será lo que prosperarán las misiones; un poco en el norte, hasta el siglo XVIII, pero nada más. En 1620 podríamos decir que ha quedado concluida la organización eclesiástica de América. En este siglo hay una cantidad de sínodos diocesanos en Argentina. Para los primeros sínodos argentinos tenemos que remontamos hasta 1594. Esta seria para mi, la tercera etapa: la organización de la iglesia en América latina. La misión ha bautizado prácticamente la gran masa de los indios que estaban en contacto con los españoles. ¿Hasta qué punto se evangelizó? No hay que relativizar y mofarse de aquella evangelización en masa; es verdad que en muchas partes fue totalmente superficial y no fue una auténtica evangelización. Sin embargo Robert Ricard en su libro *La conquista espiritual de México*, ha demostrado que las regiones bien evangelizadas en el siglo XVI, son las que han permanecido, al menos en su decir, cristianas hasta hoy, aunque en un catolicismo que llamarlamos popular. Pero han permanecido cristianas; mientras que las regiones mal evangelizadas de esa época, son las que han sido más impregnadas de paganismo y de influencias externas al cristianismo. Se puede decir entonces, que esa misión no fue tan superficial como se cree y hubo una enorme eficacia. Lo cierto es que en 1620, o en 1623, fecha de la muerte de Felipe III, o en 1625, cuando se celebra el primer concilio de Santa Fe de Bogotá, o en el 1629 el primer concilio de La Plata de las Charcas, que lo celebró el mismo obispo Arias de Ugarte, termina esta época.

Arias de Ugarte era un gran obispo, miembro de la Audiencia de Panamá; de ahí fue nombrado obispo de Quito, pasó como arzobispo de Santa Fe de Bogotá, luego arzobispo de La Plata de las Charcas, y luego terminó en Lima. Era un hombre del temple de Mogrovejo; visitaba a sus indios. Su camino desde Bogotá hasta La Plata de las Charcas lo hizo a lomo de mula unos cuantos miles de kilómetros. Convocó dos grandes concilios para solucionar la pastoral y ver cómo se encaraba la misión.

6. EL SIGLO XVII HISPANOAMERICANO

De 1620 en adelante, comienza una época de estabilización. Es cuando comienza más bien esa época colonial cuya idea tenemos nosotros hoy. Las fronteras con el indio se solidifican; los misioneros dejan de hablar a los indios en sus lenguas; entra ya la política de la corona de hacer estudiar el castellano al indio. Los que han sido convertidos en el siglo XVI permanecen cristianos; los que no lo han sido, más bien se retiran hacia la selva, las montañas, y se reintegran al estado de paganismo que después subsistirá en nuestros campos. El siglo XVII es un siglo distinto, de grandes luchas entre los obispos y religiosos, entre los jesuitas y dominicos. Los jesuitas tenían una política muy particular, un tanto separatista. Se ve esto muy concreto en la fundación de la universidad de Lima. Los dominicos habían fundado una universidad primero en su convento; luego el obispo quiere que se transforme en una gran universidad diocesana y que en ella colaboren todos los religiosos;

los jesuitas no aceptaron formar parte y, por último, se hizo la universidad como pensaba Loaisa, fuera del claustro dominico y sin la participación de los jesuitas. En muchas partes los jesuitas organizaron sus extraordinarias obras pero un tanto aparte de los demás. Esta es época de conflictos aguerridos y por eso se explica que hayan sido después expulsados. El jesuita tenia ante la corona una posición de independencia, lo que nos parece muy positivo; era la única orden que no estaba bajo el dominio de la corona. Por el patronato y por las bulas que consiguieron los reyes de Adriano VI, era el rey quien constituía los grupos de misioneros, les daba los medios para que se concentraran en Sevilla y de ahí los enviaba a América; les pagaba el viaje, eran un poco los enviados del rey. Los franciscanos y dominicos, estaban bajo la autoridad del Consejo de Indias. Mientras que los jesuitas nunca aceptaron esto; el que constituía los grupos era el general de Roma. Los jesuitas eran, en el nacionalismo exagerado de los españoles, un elemento de universalismo y un contacto indeseable con Roma; claro, el rey no aceptaba esto, lo cual creo habla en pro de los jesuitas. Pero en América tampoco apoyaban la política episcopal; hubo continuas rencillas, continuos roces entre jesuitas y obispos, y también lo hubo entre los religiosos. ¿Por qué? Porque en esta época se comienza a producir un fenómeno que se llama de la secularización, pero en un sentido distinto al actual. Las «doctrinas» comienzan a ser pasadas al clero dicocesano; esas doctrinas habían sido fundadas por los religiosos, franciscanos, dominicos. ¿Qué había pasado ? En los comienzos, claro, los indios eran paganos; se trataba de un trabajo durísimo: el de ir a la conquista; eso lo hicieron los religiosos. Pero después esas regiones se transformaron en regiones cristianas, ricas y que dejaban buenos diezmos. Los obispos decían: «Estas regiones deberiamos entregarlas al clero secular y los misioneros, que eran los mendicantes, deben ir a la avanzada; esto es ser fiel al sentido de la orden mendicante que siempre es misionera». Esta posición no era aceptada; por esto hubo continuos conflictos. No creamos que esta época tuvo tanta escasez de clero; en Lima en el momento mismo de Toribio, escribía: «Tengo muchos sacerdotes y no sé qué hacer con ellos». No tenia dónde ocuparlos. Es decir, en la zona de Lima y de México, a fin del siglo XVI y comienzo del siglo XVII, comienza a sobreabundar el clero; se cubren realmente las necesidades; las doctrinas tienen uno o dos ministros; en los puntos más perdidos siempre hay algunos que los visitan. En Lima habia dos cátedras de lenguas y para poder ordenarse los sacerdotes tenian que saber o quechua o aymará, además de sus estudios teológicos. Esta cátedra de aymará era muy importante. Todavía existe en Perú parte de la población que sólo habla aymará o quechua y no hay quienes les hablen en su lengua, quien los evangelice. Esto se cumplió en cambio en el siglo XVI y después se fue perdiendo. Nuestra historia tienen sentido desde España. El siglo XVI es el siglo de oro, el de la gran España; era la nación que ejercia la primacia en el contexto europeo; era una gran cultura. Pero desde el siglo XVII todo esto se pulverizó, y nosotros también somos fruto de aquella decadencia.

7. LA DECADENCIA BORBÓNICA (1700-1808)

Desde 1700 al 1808 estamos en la época de los borbones. América pierde mucho de su importancia: la iglesia se fosiliza un poco más y es escaso lo que avanza; es una época triste, en el sentido de que no hay nada radicalmente nuevo. Lo poco que se puede decir de la época es que en el norte los misioneros siguen avanzando, son los jesuitas primero y los franciscanos después de la expulsión de aquéllos. Sobre la

expulsión de los jesuitas en 1769 (1767 en Brasil, yen 1769 en las otras regiones) sería poco decir que fue un hecho esencial. Salieron más de 2.200 jesuitas de América y esto era la élite de las comunidades, de las universidades; eran los que estudiaban física y química, que pensaban una filosofía y teologia modernas. Esta orden al salir deja un mundo «desequipado» que lo ocupan los franciscanos y dominicos. En general no estaban a la altura de sus antecesores; se produce un primer derrumbamiento del sistema de cristiandad. Creo que mucho de lo que vendrá a continuación, el catastrófico siglo XIX, vendrá originariamente por aquel golpe. Si los jesuitas hubiesen permanecido no es difícil que las cosas hubieran evolucionado de otro modo. En Mendoza, por ejemplo, los jesuitas salen; tenían un gran colegio ahí. Al cerrarse este colegio no queda nada de importancia en el plano educativo. Sólo después de la independencia se comienza a organizar un colegio nacional fundado por el estado.

8. LA LUCHA SOCIAL Y OBISPOS MÁRTIRES

Hay un mártir inequívoco en la época colonial: es el obispo Antonio de Valdivieso de Nicaragua. Valdivieso era obispo de Centroamérica, coetáneo de Bartolomé de las Casas y también de otros grandes obispos de la zona de Centroamérica, donde se explotaba al indio de una manera inimaginable. Hay que leer los documentos de la época para comprenderlo. Valdivieso escribe al rey: «Estoy en peligro porque yo pongo cada vez a estos indios bajo el dominio de su majestad». Vale decir, quería sacar a los indios de las encomiendas, según la leyes nuevas de 1542, y ponerlos a disposición del rey, libres. El gobernador de Nicaragua, en esa época, se llamaba Contreras. y tres años antes de su muerte, Valdivieso dice: «Mi vida corre peligro pero yo continúo en la defensa del indio». Y en el año 1550 el gobernador lo hace asesinar. Valdivieso muere, y muere mártir inequícovo en la época colonial: se llama el obispo desconocido. Nadie se acuerda de él, sin embargo, es una enorme figura que proyecta su luz en Latinoamérica. Y no fue uno; fueron más de veinte obispos los que se jugaron totalmente en defensa del indio, en torno a los años 1540 a11560. Por ejemplo, Pablo de Torres, obispo de Panamá, expulsado de Panamá por la misma causa: Juan del Valle, obispo de Popayán. Este, por ejemplo, al ver que no podía defender a sus indios de Popayán, fue hasta la audiencia de Santa Fe de Bogotá; y como no lo dejaron proceder se fue hasta el Consejo de Indias, y como el Consejo de Sevilla no lo aceptó, con su mula, cargado de legajos donde acusaba a los encomenderos de injusticias que cometían contra los indios, se fue al concilio de Trento. Y murió en el camino, en Francia, en un lugar desconocido. Es un poco como la historia de la iglesia: quiso llegar a Roma, pero nUnca pudo llegar, porque Roma hablaba con América a través del rey y del Consejo de Indias; nunca directamente. Roma nunca tuvo presencia en América colonial. Cuando se produzca la independencia, nuestros gobiernos van a tener que pedir a Roma, directamente, que acepte la independencia; pero Roma está comprometida con el imperio austríaco y con Francia; no puede aceptar la independencia de América y la condena en 1816. Hay una encíclica condenando nuestra revolución de independencia. De tal manera que San Martín, militar español, «traidor» a su patria, es además, condenado por el papa. Si yo me pongo en su lugar, puedo entender esta gesta; si no me pongo en su lugar, entonces digo: «¡Viva San Martín, o Bolívar, o Hidalgo!», pero no sé quiénes fueron. La historia, en esto, es maestra de la vida.

9. LA GUERRA DE LA «EMANCIPACIÓN» NACIONAL. LA CRISIS DE LA CRISTIANDAD COLONIAL

La cristiandad que se organizó desde casi el origen de la conquista entra en crisis desde la independencia (1808), cuando Fernando recibe el embate de la invasión napoleónica. La independencia nos cae un poco como un regalo no logrado por nosotros; es como un don, que en cierta manera todavía no habíamos nosotros mismos merecido. Y es por eso que, no maduros todavía en la historia, quedamos un poco a la disposición de los poderes imperantes a comienzos del siglo XIX. Se habla de una guerra de la «independencia» -1808 a 1825-. Pero, en verdad, no hay una guerra de la independencia popular, sino sólo de un grupo oligárquico criollo que logra liberarse de España para caer nuevamente dentro de otro imperio. Hoy se habla de paises subdesarrollados y de paises desarrollados. En verdad, la primera antionomia es entre las sociedades tradicionales y las sociedades desarrollIadas. Las sociedades tradicionales son las que no han recibido todavía el choque de las sociedades desarrolladas, de manera que son independientes. Tales serían los esquimales, los pigmeos o los indios antes de la llegada de los españoles. Pero cuando la sociedad desarrollada impacta la sociedad tradicional, ésta cobra conciencia de la desproporción. Y solamente en la conciencia de la desproporción tiene conciencia de necesitar algo que no tiene. Y en ésta como oposición es que realmente aparece la sociedad subdesarrollada.

Subdesarrollada significaría, entonces, una relación con sociedades desarrolladas; pero en conciencia de la distancia. Podríamos decir, entonces, que América latina nace subdesarrollada. Yo no digo Amerindia (Ios aztecas, los mayas, los incas), sino América latina. Nace subdesarrollada porque los conquistadores que llegan a América, llegan ya en conciencia de que no están en España, pero querrían estar en España. Y de ahí los nombres de: *Nueva* España que tuvo México; Nueva Granada que tuvo Colombia; *Nueva* Rioja, la ciudad argentina Rioja, etc. Todas esas «nuevas» significan un poco repetición de aquello que ellos querían cumplir entre nosotros; pero quiere decir, entonces, paradójicamente, que este mundo no es «nuevo» sino que es «viejo», porque si quiero *repetir* lo que he dejado atrás, lo que hago ahora es imitación de lo que es anterior. Quiero decir que aquello es más joven; esto es más viejo porque lo repito. En nuestro «nuevo mundo» (quizás lo descubramos hoy) de hecho lo que se hizo, sobre todo en la época de la cristiandad colonial, fue repetir una sociedad ciertamente más desarrollada; y, por eso, ya en conciencia del subdesarrollo. Subdesarrollada fue y, al mismo tiempo, dependiente, porque toda la estructura de nuestra cultura, de nuestra economia, de nuestra politica y de nuestra iglesia, dependía de la metrópoli. De tal manera que, en la totalidad (en la que habíamos puesto a Moisés en el desierto; ahora vamos a aplicar de otra manera esta categoría), estaba España como la dominadora y dominaba a la cristiandad colonial. La dominaba, por ejemplo, pidiéndole el oro o la plata con lo cual Carlos o Felipe cumplian sus hazañas católicas contra los luteranos germanos. Pero ese oro y esa plata, con los cuales pagaban sus campañas y que iban a parar a los holandeses, ingleses y otros industriales surgentes de aquellas épocas, eran extraidos y regados por la sangre y con la muerte de los indios. De tal manera que estaban manchadas ya con una injusticia de la cual, por más que los hispanistas no lo quieran ver, el rey católico se hacia solidario; se hacia solidario de la muerte del indio cuando les pedia a los virreyes que le enviasen oro y plata para pagar «la gran cruzada católica contra los herejes luteranos». España, por tanto, domina como sociedad más desarrollada, según un cierto criterio de desarrollo, sobre una sociedad que se sabe ya subdesarrollada, y se comprende como tal dentro de una

totalidad en la cual ella no ocupa el lugar del poder sino más bien el de aquellos que sufren el poder: los oprimidos.

Es ésta la situación de la cristiandad colonial, a todos los niveles, aún filosófico y teológico. Los libros llegaban de Europa y las glorias de un filósofo o de un teólogo americano (que hubo muchos) eran que sus libros se publicasen en España, en Venecia, en Leipzig, o por uno de los grandes editores europeos, gracias a la mediación de España en Europa.

¿Qué va a significar la guerra de la independencia, la ruptura del gran sistema de cristiandad ? Va a significar sólo lo siguiente: dentro de las colonias hispánicas había un grupo que sufría de manera directa o primera ese influjo, pero que a su vez quería liberarse de ese influjo dominador. Era la oligarquía criolla. ¿Por qué? Porque España gobernaba en América gracias a una burocracia (que eran los oidores de las audiencias de los cabildos, los mismos obispos, virreyes, gobernadores, etc.) que se enviaban en gran parte de España. Pero los criollos no tenían poder; sobre todo, no tenían poder de decisión sobre las cuestiones económicas, eclesiásticas, etc. Esta clase criolla es la que en realidad se levanta contra España. Nuestra «independencia» del siglo XIX no es más que una revolución de la oligarquía criolla, que quiere romper este pacto colonial con España. No nos olvidemos que esa oligarquía criolla también domina: primero al indio y también al pequeño pueblo español que no ha podido formar parte de esa oligarquía, en especial, la gran masa de mestizos. De tal manera que tenemos: a los burócratas hispano-dominadores, a los criollos subdominadores-dominados y al verdadero pueblo pequeño-indio, también criollo muchas veces y mestizo, que es el que en la guerra de la «independencia», allá en el 1808-1825, no influyó para nada sino sólo como carne de cañón.

Ruptura, entonces, de la dependencia de España. Pero esa oligarquía rompía con España porque quería un pacto más beneficioso. Ese pacto más beneficioso se lo proponían los ingleses. Los ingleses no le pedían oro ni plata, y tampoco le vendían vino o aceite, que se podían producir aquí. Ese era el pacto con España. España compraba el oro y la plata y nosotros le vendíamos cosas que podíamos producir . pero que no se nos permitía, de lo contrario, ¿con qué nos pagarla ? Mientras que Inglaterra instaura un nuevo pacto, y ese pacto consiste en vendernos materias manufacturadas y nosotros, en cambio, materias primas, dentro de las reglas estudiadas por Adam Smith. El nuevo pacto es firmado por nuestras oligarquías, y nuestra «independencia nacional» no es más que el pasaje de la dominación española a la dominación de lo que en ese tiempo era el gran imperio que dominaba todos los mares: Inglaterra. Esta oligarquía, entonces, se libera sólo en el sentido de liberarse de España y va a organizar un nuevo sistema: ahora es ella la encargada de dominar al pueblo pedagógicamente domesticado. y esa es la situación en que nos vamos a encontrar desde el siglo XIX, en el siglo xx. Inglaterra puede cambiar de nombre, pero al fin habrá un gran imperio que domine la totalidad latinoamericana. Ese pueblo pobre latinoamericano es el que nos va a interesar en la etapa presente, porque es quizás el que comienza a despertar por primera vez. y si en 1808, 1810, 1825, fueron ellos, la oligarquía criolla, la que despertó, hoy en cambio estamos en un proceso de despertar del simple y humilde pueblo. Este proceso va a ser algo distinto del anterior y quizás cobre características mucho más cabales: sería la liberación del pueblo, con ruptura de la dependencia de los imperios; lo cual significaría por lo menos un tiempo de coexistencia sin dependencia para, quizás, en el próximo futuro, converger en una gran cultura universal analógica, donde cada uno podrá colaborar con lo propio. y esa cultura universal analógica concreta, o va a ser la convergencia de todas las culturas -si nos liberamos antes- o será simplemente

la imposición de una de ellas y la aniquilación de las otras, como la historia, a lo largo de los siglos, ha conocido ya muchos casos.

¿Cuál es la actitud de la iglesia ? ¿Cuál es la actitud, por ejemplo, de los obispos? Los obispos eran realistas en parte; de tal manera que más bien se opusieron a esta ruptura y muchas veces optaron por regresar a España. El bajo clero, en cambio, es el que se juega porque ya es criollo en su totalidad y perteneciente, muchas veces, en sus más preclaros exponentes, a la propia oligarquia criolla. Los sacerdotes tomaron las armas, organizaron ejércitos (como Hidalgo y Morelos), hicieron cañones con campanas de iglesias (como fray Luis Beltrán, ofm); otros sacerdotes fueron diputados de provincias, etc. De tal manera que el clero se juega también a favor de esa ruptura con España y, por supuesto, el laicado oligárquico apoya también esta posición. Se pasa entonces, lentamente, de 1808 a 1825, a la ruptura definitiva en la doble guerra de la independencia.

En 1814, la única región que todavia queda independiente de España, es la del Rio de la Plata. Todas las demás regiones han sido recuperadas por el rey; y si Güemes no hubiese defendido las fronteras del norte argentino, quizás el destino de América hubiese sido muy distinto. Lo cierto es que hay un primer movimiento de emancipación; después una vuelta de España; un tercer proceso, en el cual colaboran San Martin en el sur y, genialmente, Bolivar en el norte, rematando el proceso en la unidad de Guayaquil; y, por último, en el que México declara la independencia. El conservadurismo mejicano declara la independencia de España porque los liberales se han apropiado de las cortes y, contra los liberales, la conservadora México declara la independencia. Lo cierto es que este pasaje se hace dentro del más claro conservadurismo católico. Nada es cambiado, ni en cultura, ni en modos de ser. No hay ruptura cultural.

10. CONTINÚA LA DECADENCIA CON MATICES CONSERVADORES (1825-1850)

Desde el 1825 hasta el 1850, concretamente hasta 1849 en Colombia, hay como una conservación de las estructuras anteriores: se observa la organización de los nuevos estados que van naciendo en torno a las audiencias, principalmente, o en torno a una gran capital. Centroamérica ya comienza a pulverizarse porque habla un gran antagonismo entre las capitales centroamericanas. La historia de San Salvador es muy distinta a la de Guatemala, la de Costa Rica o de Panamá, esta última pertenecia a Lima y no a México. En esa época, entonces, se va constituyendo la unidad nacional; el deterioro de la iglesia es cada vez mayor. Hay que pensar que la independencia significa la destrucción del sistema del patronato, ya no hay ningún misionero que venga de España. Los españoles hablan mandado miles y miles de misioneros, y hablan enviado libros. Ahora no entra más un libro de España. España babia mandado dinero, no solamente para mantener la administración, sino también para mantener la iglesia, y este dinero no llega más. Hay regiones enteras, como la Argentina, en que no se ordena un sacerdote más: no se los puede formar; no hay ni siquiera quien los ordene. En esos años comenzó la ruptura. En 1849, en Colombia, se promulga la primera constitución liberal; es la «nueva América», la época colonial es dejada de lado. Esta constitución se propone la separación de la iglesia y el estado. La gran conmoción, sobre todo por el sentido que tenia la secularización, habia avanzado a tal punto que unas minorias podian ahora imponer doctrinas que hasta ese momento eran imposibles. En esta época comienza la ruptura entre una iglesia que se iba minimizando o casi desapareciendo, que no podia responder más

a las incitaciones de esa época, pero, que, sin embargo, tenia todavía cierta importancia socio-politica; mucho poder todavía, porque los obispos eran «grandes señores», no por su situación económica, sino por su influencia; «todo el mundo» se sentía todavía cristiano y de hecho lo era a su modo. Pero, de todos modos, la élite ya no era cristiana; era más bien de tipo liberal inclinándose hacia lo que después se concretará en el positivismo.

11. LA RUPTURA SE PRODUCE (1850-1929)

En 1849 los liberales suben al poder en Colombia: es el primer gobierno liberal latinoamericano. El liberalismo, ahora sí, los gobiernos liberales (el partido liberal, se va a llamar en muchas partes) van a producir una ruptura y va a ser el primero que se declarará anticristiano, sobre todo, anticatólico; va a repudiar el pasado hispánico y la cristiandad. Ellos van a escribir la nueva historia; van a presentar a los hispanistas como lo negativo, porque negando a los hispanos, niegan también el catolicismo colonial y niegan todo el pasado popular. Esto acontece en Colombia y acontece también en Argentina en el 1853 y, más o menos, en la misma década en toda América latina.

De 1850 a 1929 se desarrolla una gran época, la época de un nuevo proyecto latinoamericano. Ese nuevo proyecto es dado por la oligarquía, pero no conservadora sino liberal, y teniendo como ideal histórico concreto, en gran parte a Francia en lo cultural, a Estados Unidos en lo técnico. La «civilización» es Estados Unidos; la «barbarie» es nuestro pasado. Ahora comienza nuestra oligarquía conservadora criolla a ser oligarquía liberal y burguesa, empieza a tener una actitud distinta ante la vida, empieza a tener el ideal de «estar-en-Ia-riqueza». En 1870 aparece, después del krausismo, el positivismo como su gran ideología. Esta irrupción (un José Ingenieros en Argentina, un Lemos en Brasil, y tantos otros en todos los paises de América latina) del positivismo, materialismo dicho ateo (en realidad anticreacionista, y por lo tanto afirmando la divinidad de la materia, panteismo, entonces) se impone en nuestra cultura. Nuestros abogados y médicos todavía se forman en esta ideología positivista, desde el ya lejano 1870-1890. Esta burguesía oligárquica que no tiene en definitiva demasiado poder, es anticlerical, anticatólica. La crisis de la cristiandad se debe no sólo al desequipamiento en la iglesia, no sólo a que durante muchos decenios en la guerra de la independencia no hay obispos, no sólo a que desaparecieron numerosos seminarios, no sólo a que de España no vienen más sacerdotes ni libros; significa una ruptura querida y planificada de todo el sistema. Hay ahora una élite en el poder que es fundamentalmente anticatólica.

Esa oligarquía burguesa e incipiente, llega sin embargo, tarde al proceso industrial; de tal manera que pierde poder y la crisis del 29 es fatal y definitiva para ella. Pierde poder y no puede gobernar más. Por una razón muy simple: la oligarquía burguesa inglesa, por ejemplo, cuando Adam Smith escribía su libro famoso en 1776, sobre *El origen de la riqueza de las naciones* tenia una paz social total, porque ellos podían organizar su industria y explotar al obrero; ese obrero no tenia ante sí ninguna imagen de un hombre mejor tratado que él. Trabajaba dieciocho horas por día y todos hacían lo mismo en Lyon, en Liverpool, en Berlín, en París. Esa burguesía tuvo tiempo, tuvo dos siglos, para, a partir de esta relación de explotación, ir acrecentando su capital; y al mismo tiempo que iba creciendo el empresario, iba creciendo el obrero e iba creciendo la sociedad desarrollada. Pero, en cambio, nuestra burguesía industrial llega tarde en 1890-1900. El que trabaja en una

fábrica argentina, brasileña o mejicana, no trabaja dieciocho horas por dia porque ya sabe que el obrero europeo trabaja nada más que diez. Entonces se produce una contradicción imposible de superar hoy todavia: es que el pueblo, el simple pueblo, aqui, tiene ante si la imagen de un pais desarrollado; y, por lo tanto, exige a sus empresarios burgueses mucho más de lo que éstos le pueden dar en un sistema capitalista. Se produce continuamente una contradicción: si el empresario da más de lo que puede no se capitaliza y la industria no funciona más; o da menos de lo justo y se produce el conflicto social. La burguesia ha llegado tarde al proceso industrial y no tiene salida como clase industrial. La crisis del 29 es por ello una crisis fatal para esa élite burguesa, lo que significa desde 1930 la irrupción de un nuevo factor de poder.

12. EL PROYECTO DE «NUEVA CRISTIANDAD»

1930 para toda América latina es un año clave. La pérdida del poder de la clase liberal anticatólica, permite ahora un respiro al catolicismo, el cual va a comenzar una renovación; ya esta renovación la llamaria el intento de una «nueva cristiandad». La cristiandad ha sufrido un golpe fatal en América latina, porque España era católica, mientras que a Inglaterra esta dimensión religiosa no le interesa (lo que le interesa es nada más que el beneficio industrial), y además, es anglicana. Allá por 1930, cuando la oligarquia católica, y sobre todo anticlerical -porque la iglesia es un poder y ellos también son un poder oligárquico- pierde poder, se funda la acción católica en casi todos nuestros paises, poco a poco. El laico irrumpe nuevamente en la escena. Desprestigiado el liberalismo por este fracaso imposible de superar, irrumpe también en la escena una nueva clase que, ante la falencia de poder de la oligarquia burguesa, toma dicho poder: la clase militar. La clase militar se va a hacer presente porque no hay quienes gobiernen: 1930 no sólo en Argentina, sino de una manera u otra, el fenómeno se expande por América latina. Porque pierde poder la oligarquia anticatólica y surge entonces el proyecto de una nueva cristiandad. ¿Por qué digo de una «nueva» cristiandad? Porque la teología de la tercera escolástica sólo nos permitia pensar la renovación o imitación de la cristiandad. Maritain escribe *El humanismo integral*, que habla de una nueva cristiandad analógica. Nosotros, como no conociamos nada de nuestra época colonial, el único testimonio de cristiandad que teniamos era el medieval. Belloc, León Bloy y muchos otros autores de aquella época, son leidos por todos los laicos. «Nueva» cristiandad significa un querer nuevamente instalar la cristiandad, ya que ésta casi ha desaparecido bajo la persecución laicista de los liberales. Surge desde estos años en adelante, hasta 1962, el gran intento de la reconquista masiva y, por lo tanto, mayoritaria, de un catolicismo que quiere también ser triunfante y que quiere llegar a dominar la enseñanza, la politica y hasta la economía; todo lo que pueda dominarse. Hay efectivamente un gran proyecto triunfalista de nueva cristiandad. Es toda la época de la acción católica y de la democracia cristiana, época de resurgimiento cristiano, pero que va a quedar atrás desde el concilio Vaticano II.

El intento de la nueva cristiandad va a comenzar a mostrar sus limites yesos limites van a estar indicados en la crisis, por ejemplo, entre otros, de la democracia cristiana, por una parte, y de la acción católica, por otra. Es Comblin, un teólogo belga, el que escribió el libro que se llama *El fracaso de la acción católica*. Lo escribe desde Brasil. El experimenta el proceso desde América latina. Ese libro fue una «bomba» allá por los años 1961 y 1962, antes del concilio. El fracaso de la acción católica no es en realidad un fracaso, sino más bien un llegar a sus limites.

13. LA CRISIS UNIVERSAL DE LAS CRISTIANDADES

La cristiandad ruso-bizantina recibe el golpe fulminante en 1917. Europa había comenzado, por su parte, mucho antes, un proceso de secularización. Este proceso de secularización se transforma en secularismo. Lo que comienza por ser un movimiento de secularización, que es un proceso de autonomía de lo temporal, normal, más aún, inspirado por la iglesia, se transforma en «secularismo». El secularismo es la secularización anticristiana, producida en mucho por la reacción que tuvo la iglesia. Pero ¿por qué? Porque Bossuet, Belarmino y muchos hombres de iglesia, defendían la cristiandad pero no el cristianismo. Defendían la influencia cultural de la iglesia; defendían algo muy concreto: los estados pontificios. El concilio Vaticano I está todo saturado por ese ambiente de defensa de los estados pontificios. No creamos que la cuestión desapareció hace ya muchos siglos. En pleno siglo XIX era todavía el problema fundamental el hecho de que algunos «libertinos» italianos querían atacar los estados pontificios. En el trasfondo del Vaticano I están los estados pontificios. Hoy hemos recuperado una saludable libertad.

En Hispanoamérica el liberalismo anticlerical, el positivismo, son como los instrumentos providenciales. Así surgieron en la América latina la secularización, el laicismo y el secularismo. Se trata entonces del fin de una época. De una época que, como dijimos, se trata de la universalización mediterránea del cristianismo. El concilio Vaticano II es como un pasaje a la tercera época.

14. LA NUEVA SITUACIÓN

Hubo hombres que se anticiparon a esta época. Esos hombres que se anticiparon, «la pasaron mal». Recordemos la figura de un Lagrange, gran exegeta dominico, que, oculto como los profetas de Jerusalén, escribía sus grandes obras, perseguido. Por ejemplo, Teilhard de Chardin, o, todavía hasta hace muy poco, Y ves Congar. Congar escribió en 1937 *Los cristianos desunidos*. Si leemos ahora ese libro no podemos menos que preguntarnos: ¿qué tiene este libro de novedoso? En el momento en que lo escribió Congar era un libro peligroso; se prohibió su reimpresión. La gran escuela Le Saulchoir fue dispersada. Se liquidó un gran movimiento que se llamaba la *nouvelle théologie*; no era más que una *bonne théologie*, histórica. Esa teología de Le Saulchoir sufrió un golpe definitivo, fatal. Y todo lo que después cada uno de sus componentes pudo seguir escribiendo fueron cosas que habian perdido su impulso. La gran obra que conjuntamente habían emprendido fue pulverizada; porque se separó el equipo; se los apartó de la monumental biblioteca que habían formado. Todo esto es muy reciente. Hubo gente que se anticipó al concilio, pero, sin embargo, no pudo expresarse. En cambio, el concilio ha producido una inversión; pero, como el péndulo, va un poco adelante y después retrocede; por ahí avanza y por ahí vuelve atrás, sin embargo las cosas al fin avanzan. De todas maneras, hay conciencia de que estamos en una nueva etapa. Esta nueva etapa va a ser la de la manifestación del cristianismo extensivamente a todos los hombres de la tierra, a la humanidad. Extensión a todas las culturas que han ido quedando en la historia sin ser evangelizadas. La civilización universal es la europea, de hecho, la civilización técnica. Se nos presenta así la grave cuestión de preguntarnos si no van a unificarse todas las culturas en una sola. De tal manera que quizá dentro de un siglo o dos el que lea el *Martín Fierro* de Hernández, quizás,

diga: «¡Interesante documento histórico!»; y el que lea el Mío Cid, quizás, exclame: «¡Qué importante recuerdo histórico!». En cambio, quizás el que lea a Shakespeare dirá: «¡Ah, esto no es lo mismo, porque esto lo vivo como mío, es de mi cultura!». Todo esto es cuestión actual y trágica, porque si realmente se unifica toda cultura en una cultura universal, en tomo a sólo una experiencia cultural, y las demás no son capaces de agregar algo nuevo a ella, todo lo que han hecho los otros pueblos que no sea única cultura se va a perder absolutamente. Esto es lo que hoy vivimos. Ricoeur , eri un articulo que tiene por titulo *La civilizaci6n universal y la cultura nacional*, indica que los siglos venideros observarán el gran proceso de nuestra época, el enfrentamiento de culturas y quizás la supervivencia de una sola, como el acontecimiento fundamental del siglo xx. Esa es la situación en la que nos encontramos. La iglesia está en la historia y la iglesia se encuentra igualmente interpelada por este enfrentamiento. Es posible, sin embargo, que ante nuestros ojos se esté produciendo una pre-evangelización, y que no lo hayamos descubierto.

Ricci no logró la evangelización de China, los ingleses tampoco la conquistaron por más «guerra del opio» que tramaran. Pero de pronto, un chino marxista europeiza China. No debemos olvidar que el joven doctor en filosofía, alemán, que se llama Carlos Marx, es bien alemán y bien europeo ya su vez fundado en la tradición judeo-cristiana, aunque secularizada. De tal manera que hoy contemplamos un hecho notable: Confucio se hace dificil de leer en China, en cambio, es fácil leer a un filósofo europeo alemán. Lo que ha permitido Marx es europeizar China: lo que nunca antes había logrado el occidente. También ha hecho lo propio con la segunda Bizancio, lo que tampoco habían logrado nunca los latinos occidentales. De tal manera que, secretamente, puede ser que se produzca una pre-evangelización. Marx, de todas maneras, nació en Europa, aunque sea secularista y aparentemente anticristiano, crea las condiciones de un humanismo de tal estructura que su culminación, su verdadero acabamiento, solamente lo puede cumplir el cristianismo. Y, efectivamente, eso es lo que estamos viendo: el hinduismo está igualmente en una crisis de agonía. ¿En qué sentido? Tomemos como ejemplo, un hecho muy concreto y banal. Si los hindúes matan las vacas, toda la doctrina de la reencarnación de las almas entra en crisis. Si aceptan la técnica occidental, entran en una crisis teológica irreversible. Pero esa técnica occidental surgió orientada por el cristianismo. Surgió por influencia cristiana. El cristianismo no tiene problemas con las máquinas electrónicas ni con los mataderos, porque esos instrumentos son parte de su cultura orientada por el mismo cristianismo. El Islam aún tiene igualmente grandes problemas hoy. Considérese la situación de Turquía; tómese como ejemplo al mismo Egipto. El estado islámico es teológico, es teocrático según el Corán. Pero, en cambio, los estados contemporáneos son laicistas como en Turquía. Grave dilema teológico-politico que pone en crisis la propia fe coránica. El estado islámico se disuelve ante los estados seculares. En cambio, el cristianismo no tiene ese dilema, porque él mismo ha inventado los estados seculares. La fe como comprensión profética tiene que abrirse a todos estos grandes acontecimientos y saberlos situar, comprender.

Nuestra tesis, muy simple, la resumimos así: la cristiandad, ese gran movimiento socio-politico-religioso, cultural, está en vías de desaparición. Esta es la causa de todos los problemas y las crisis que están viviendo los cristianos en nuestros días en América latina; es justamente el hecho de que esa cristiandad desaparece. Hay algunos que la quieren sostener. Todo tiempo usado en la sustentación de la cristiandad es tiempo perdido para el cristianismo.

ACONTECIMIENTOS MARCANTES EN EL DECENIO 1962-1972

1. EL CONCILIO VATICANO II (1962-1965)

El concilio Vaticano II, que ha terminado hace tan poco, pareciera ya que hace tanto que se realizó, porque estos últimos años han sido tan importantes para la historia de la iglesia en América latina, que bien vale un siglo de otras épocas. Un ejemplo para comprender la significación: los obispos latinoamericanos no habian, prácticamente, participado en ningún concilio. En el concilio de Letrán de 1517 hubo un obispo, Alejandro de Geraldini, que va a ser después obispo de Santo Domingo y que por casualidad se encontraba en Roma en los dias en que esperaba la bula de su nombramiento. No habia pisado América. Fue, sin embargo, el primer obispo de América que se encontró en un concilio ecuménico. En el concilio Vaticano I hubo ya un grupo de latinoamericanos: 65 obispos; pero estaban un poco, como dicen los criollos: «como perro en cancha de bochas», porque no sabian por dónde iba «la cosa», y lo que hicieron fue simplemente aprobar lo que Roma proponia. De ahí, el enojo tremendo de los alemanes, y sobre todo de los «viejos católicos» que van a exclamar: «Estas iglesias nuevas no entienden la cuestión». Tendríamos que recriminarle a Dollinger, que era un historiador de la iglesia, que la de América latina no era tan nueva, como la de M rica, de Australia, o de China, sino que era una cristiandad más antigua. Lo cierto es que el papel de estos obispos fue, no ya deslucido sino inapercibido, inexistente. Mientras que en el Vaticano II, la presencia fue ya mucho más importante, aunque quizás no como se hubiera podido esperar por su número. Considerando las estadisticas se descubren aspectos como éstos: hubo 601 obispos de América latina, sólo el 22 % del concilio; mientras que los cristianos de América latina son el 38 % de los católicos del mundo -casi el doble de la proporción de obispos-. Pero donde se ve mucho más la diferencia es en los miembros de las comisiones de estudio, donde habia solamente 50 expertos latinoamericanos, mientras de Europa habia 219, siendo proporcionalmente casi el mismo número de católicos; y, en cambio, de Roma, habia 318 peritos[1]. Quiere decir que de sólo Roma habia seis veces más peritos que de toda América latina. En lo realmente ejecutivo e influyente desaparecería entonces el latinoamericano. En la misma mesa presidencial del concilio hubo un cardenal latinoamericano, monseñor Caggiano.

---

[1]. Véase mi artículo: *La designación de obispos en el primer siglo del «Patronato», infra*, 151-156.

Fue sobre todo monseñor Larraín, el obispo de Talca, el que más influenció en el concilio: gran obispo chileno, que nunca fue cardenal y que mereció serIo desde siempre; muy comprometido desde muy joven con la acción católica y sobre todo con la reforma agraria chilena, nunca tuvo ese premio. Hubo muchos otros obispos cuya presencia en el concilio se hizo sentir, pero de todas maneras creo que los latinoamericanos no colaboraron tanto como debieron. Al menos se encontraron, se conocieron, hubo conversiones y entre ellas (creo de las más interesantes) fue justamente el encuentro de obispos de paises dependientes del Asia, del Africa y de América latina. De ahí, por ejemplo, aquel documento que editó *Temoignage Chrétien* el 31 de julio de 1966, poco después de terminado el concilio. El primero que lo firma es dom Hélder Camara y se titula *El mensaje de los obispos del tercer mundo*[2], donde declaraban: «Los pueblos del tercer mundo constituyen el proletariado del mundo actual». En ese texto ya se habla oficialmente, digamos así, en iglesia, del poder imperial internacional del dinero. Ese texto, va a influenciar después a Medellín. Sin embargo, la época del concilio Vaticano II no deja de ser por ello la expresión del neocapitalismo europeo de posguerra.

2. MEDELLÍN (1968)

Lo interesante es cómo se pasa del concilio Vaticano II a Medellín. En realidad, Medellin, la *II Conferencia General del Episcopado latinoamericano* (la primera tuvo lugar en 1955 en Río, cuando se fundó el CELAM), es como el concilio Vaticano II latinoamericano. así como acostumbramos a decir, a veces, que el concilio III de Lima de 1582-1583 fue el «Trento americano». Medellín fue el que concretó al concilio; esa concreción vino un poco inesperadamente porque ya antes se había reunido el CELAM en Mar del Plata y la reunión había abortado. La *II Conferencia General* era esperada con bastante escepticismo, pero el hecho de que el papa viniera a América latina alertó a la opinión y entonces se creó también un estado de esperanza. Cuando el papa llegó a Colombia leyó cuatro mensajes. El papa dijo, por ejemplo, el 22 de agosto: «La lucidez y la valentía del Espíritu es necesario que hoy se haga presente para promover la justicia social, para amar y defender a los pobres». Y también: «No hemos de poner nuestra confianza en la violencia ni en la revolución: son actitudes contrarias al espíritu cristiano y pueden también retardar y no favorecer la elevación social». Más adelante dice con mayor claridad: «Algu~ nos concluyen que el problema esencial de América latina no puede ser resuelto sino por la violencia. Debemos decir y reafirmar que la violencia no es ni evangélica ni cristiana». El papa indica que «hay muchos que crean en el campo de la fe un espíritu de critica subversiva». Estos textos del papa se interpretan dentro de la totalidad de las enciclicas dadas a conocer por él en los últimos tiempos y gracias a la exposición del padre Gregory de Brasil, de monseñor Mac Grath de Panamá, de monseñor Pironio del CELAM, de monseñor Ruiz, obispo de Chiapas, México, de monseñor Muñoz Vega de Ecuador, de monseñor Henriquez de Venezuela, de monseñor Proaño, obispo de Riobamba, Ecuador, los trabajos fueron adquiriendo una concreción inesperada. y así aparecen los *Documentos finales*, donde realmente comienza a hablarse otro lenguaje: «Es el mismo Dios quien, en la plenitud de los tiempos, envía a su Hijo, para que hecho carne, venga a liberar a todos los hombres de todas las esclavitudes a las que los tiene sujetos el pecado, la ignorancia, el hambre,

[2]. *Respuesta al clamor de los pobres*, Buenos Aires 1968.

la miseria y la opresión... No deja de ver que América latina se encuentra en muchas partes en una situación de injusticia que puede llamarse de violencia institucionalizada. No debe, pues, escandalizarnos que nazca en América latina la tentación de la violencia. No hay que abusar de la paciencia de un pueblo que soporta durante años una condición que difícilmente aceptarían quienes tienen una mayor conciencia de los derechos humanos».

Son conocidas las declaraciones de Medellín; no repetiré lo ya dicho. Medellín usa un lenguaje de liberación, habla de la dependencia, de la dominación, del imperialismo internacional del dinero, y permite comenzar a pensar de manera distinta. Sin embargo, Medellín se encuentra en lo que hoy llamamos el pasaje del «desarrollismo» a la «teología de la liberación». ¿Qué significa el desarrollismo? Hay sociedades desarrolladas, hay sociedades subdesarrolladas, luego hay que desarrollar a las primeras. Pero el desarrollismo piensa que hay que desarrollarlas según el modo y el modelo de las desarrolladas. Es como un tren: están el vagón final, muchos otros vagones y la locomotora, al comienzo. De tal manera que para que el vagón sea locomotora habría que imitar el modelo de la locomotora. Esto piensa el desarrollismo y está un poco presente en Medellín todavía. Pero, ¿qué se ha experimentado en la década del 60? Se ha visto que no puede nunca un país subdesarrollado imitar el modelo del desarrollado; este modelo es inimitable porque llegamos tarde al proceso de industrialización, y qué decir a la etapa electrónica y cibernética. Más allá del desarrollismo se encuentra una nueva postura, que se transmite después rápidamente a la teología, y va a ser todo un nuevo lenguaje, toda una interpretación económica, política y, por supuesto, teológica de la liberación.

Para poder producirse un proceso de liberación hay que empezar por una ruptura de la dependencia, de tal manera que, al último vagón, hay que decirle: «El vagón nunca deja de ser vagón; jamás será locomotora. Debemos hacer nuevas vías, hacer una nueva locomotora de ese último vagón, y aunque sea más despacio, comenzaremos nuestro camino y ya nos reuniremos en el futuro con las sociedades desarrolladas». De lo contrario, no nos reuniremos jamás, porque este tren es elástico, de tal manera que la locomotora cada vez se aleja más del último vagón que en vez de avanzar, retrocede. ¿Por qué? Porque los productos manufacturados son cada vez más caros y las materias primas que nosotros les vendemos son cada vez más baratas: ese es el descubrimiento de la CEPAL, y del mismo Prebisch. La diferencia será cada vez más abismal; no hay posibilidad de ir al encuentro. Los problemas económicos y políticos se traducen, de inmediato, también en problemas teológicos. Medellín está justo en el pasaje: 1968. En e11968, Salazar Bondy, filósofo peruano, escribe un trabajo que denomina *Cultura de dominación*. Este pequeño trabajo indica cómo la dependencia no solamente es económica y política, sino que es principalmente cultural. y Salazar Bondy, indicando este problema, alerta a Gustavo Gutiérrez, teólogo peruano. y teniendo en cuenta los trabajos como el de Salazar Bondy, y algunos otros, es que Gustavo Gutiérrez enuncia la cuestión: «¿teología del desarrollo o teología de la liberación ?». y es ahí, en 1968, poco después de Medellín, cuando comienza a verse la diferencia ya abrirse un modelo nuevo, realmente nuevo.

Antes de llegar a eso, querría describir un poco, muy rápidamente, algunas de las encrucijadas más dificiles que ha vivido la iglesia en el último decenio. Pienso describir muy rápido el enfrentamiento de la iglesia con el poder.

Dijimos que en el 30, ante la acefalia del poder de la clase burguesa, es la clase militar la que toma el poder. El poder ejercido por militares va a exigir, efectivamente, o un enfrentamiento con la iglesia o una solidarización.

3. LOS GOLPES DE ESTADO EN BRASIL, ARGENTINA Y PERÚ

Entre 1962 a 1972 ha habido tres golpes de estado importantisimos en América latina, en un ritmo de dos en dos años: 1964, en Brasil; 1966, en Argentina; 1968, en Perú. Y en cada uno de estos hechos mayores de nuestra historia (porque comprenden más del 50 % de los habitantes de América latina) la iglesia ha ido adoptando ante esta situación, no necesariamente consecuente, sino a veces contradictoria, diferentes posturas.

En Brasil, Kubischek deja de gobernar en 1961 y se elige a Janio Quadros da Silva. El, de pronto, renuncia en uno de sus caprichosos arrebatos, y entonces sube al gobierno Goulart. Ahí comienza una última etapa. La iglesia en Brasil habia organizado ya muchos movimientos sociales; entre los más interesantes, el movimiento de Natal en el nordeste del Brasil. No porque si, Hélder Camara va a surgir en esa misma región. El movimiento de Natal, o el que se concreta en lo que se llama la SUDENE (Superintendencia del Desenvolvimiento del N. E.), por último terminarán fracasando. Es también la continuación de las Ligas campeonas de Francisco Juliao. Comienza también en Brasil ese gran MEB (Movimiento de Educación de Bases) con el método de Paulo Freire. Y la iglesia va avanzando en su presencia en la sociedad brasileña. La debilidad y la ineficacia de Goulart permiten el golpe militar del 31 de marzo de 1964. Surge una nueva fuerza y un nuevo momento histórico en ese pais.

Doce dias después del golpe militar, el 12 de abril, es nombrado obispo de Olinda y Recife, dom Hélder camara, amigo de Pablo VI. Doce dias después de la revolución toma su sede y comenta a un periodista francés: «Aproveché la ocasión para exponer con claridad mi pensamiento porque sabia que, si Dios no me daba valor en aquel momento, al entrar en la diócesis, después estaba perdido». Y el 12 de abril dom Hélder Câmara pronuncia un discurso que, para mi, es uno de los más claros, teológicamente, que se hayan proclamado en la historia de América, realmente profético, a la altura del de Montesino. El dice: «Soy un nativo del nordeste el que habla a otros nativos del nordeste, con los ojos puestos en Brasil, en América latina y en el mundo. Una criatura humana que se considera hermana, en la debilidad y en el pecado, de todos los hombres, de todas las razas y de todas las naciones del mundo. Un cristiano que se dirige a cristianos, pero con el corazón abierto ecuménicamente hacia todos los hombres de todos los pueblos y de todas las ideologías. Un obispo de la iglesia católica que, a imitación de Cristo, no viene a ser servido sino a servir. Católicos y no católicos, creyentes e incrédulos, escuchen todos mi saludo fraterno. Alabado sea Jesucristo». Creo que desde el concilio Vaticano quizás no se ha dicho nada más claro. Este discurso termina diciendo: «No es justo el suponer que, porque luchemos contra el comunismo ateo, defendemos el capitalismo liberal; y no es licito concluir que somos comunistas, porque criticamos con cristiana valentía una posición egoista del liberalismo económico» .Esa es la posición clásica del profeta cristiano, que va a luchar contra el liberalismo burgués, que va a luchar también contra la injusticia del poder, sea éste del tipo que fuese; y, al mismo tiempo, también se va a levantar contra el marxismo ortodoxo y le va a decir que no lo puede aceptar por ateo, en el sentido de que no es ateo sino que es panteista; al absolutizar al todo, niega al otro, y al negar al otro también niega a Dios y cumple un totalitarismo, un egoismo fatal para el propio sistema.

Pienso que hay diversos momentos históricos en la iglesia de América y en ellos grandes figuras. Asi en la primera época, profética, está un Bartolomé de las Casas;

la gran figura de la época de la cristiandad colonial es también Toribio de Mogrovejo, arzobispo de Lima. El gran simbolo del siglo XIX, es por ejemplo, un monseñor Casanova; y son los obispos chilenos los que concluyen el proceso del siglo XIX en el concilio continental de 1899. Es un chileno nuevamente, creo, la gran figura, por lo menos episcopal, del intento de nueva cristiandad: monseñor Larraín. Pero del 62 en adelante, la figura paradigmática es la de dom Hélder Camara o de un Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca.

El 7 de mayo de 1964 Tistao de Atayde (A. de Amoroso Lima) escribe en la *Folha de sao Paulo*: «Cuando son depuestos hombres de la relevancia mundial en el plano de la educación como Anisio Teixeira; en el plano de la sociología como Josué de Castro; en el plano de la economía como Celso Furtado, simplemente porque piensan de manera diferente a la nueva ideología dominante, estamos en un plan de un terrorismo cultural. Cuando se coloca en prisión a filósofos puramente metafísicos como Valdo Pupi sin saberse el por qué, jóvenes libres intelectuales como Luis Alberto Gomes de Souza y otros simplemente porque se considera que sus métodos de alfabetización son subversivos, estamos ante un plan de terrorismo cultural. Cuando la policía del estado difunde instrucciones para limpiar el país y prescribe lo siguiente: "advertimos especialmente a los órganos de la acción católica para que se aparten y abstengan de actividades incompatibles, no sólo con su programa sino igualmente con los intereses permanentes de la nación y de la población", como lo que Mussolini intentó hacer con la acción católica italiana, como si la iglesia del Brasil se encontrara bajo la tutela del estado totalitario, estamos ante un plan de terrorismo cultural». Tristao de Atayde, el gran maritainiano en su juventud, viejo ahora, escribe estas líneas en Brasil -y no sólo éstas sino muchas más- : gran intelectual que no ha retornado sobre sus pasos como el autor de *Le paysan de la Garonne*, sino que ha seguido de cerca el proceso histórico.

No puedo extenderme porque sería muy largo; pero lo que sí quiero indicar es que nuestra juventud nos pregunta: «¿Dónde están los profetas de hoy ? iCuántos siglos que ya no tenemos profetas! y ¿Ios mártires ? ¿esos mártires que morían en los circos y que las fieras los trituraban, los destruían, les rompían los miembros, los comían ? ¿No tenemos más mártires ?». América latina, desde hace muy poco, tiene cientos de mártires, casi miles, y con tanta claridad en su martirio como los del circo romano. Esto no podríamos haberlo dicho hace diez años; en el 1961 no lo podíamos decir; pero ahora podemos decir: en América hay cientos de mártires que han ido a la tortura y hasta la muerte por su fe, sabiendo que iban a sufrir y hasta morir. El caso más claro es el de un joven sacerdote de Olinda-Recife, de 28 años, asesinado el 27 de mayo de 1969, al que se le venia diciendo desde hacía unos días que se lo iba a matar .y él seguía su vida, cotidianamente, como asesor de los jóvenes universitarios de acción católica. y una noche, un grupo (un comando) lo toma, lo tortura, lo ata sobre un palo, lo desnuda casi, le dispara tres tiros de revólver y queda ahí muerto. Se llamaba Henrique Pereira Neto. Este sacerdote es un mártir, como los grandes del imperio romano. El padre Gallegos, un sacerdote colombiano, es igualmente un mártir de la iglesia de Panamá. Tenemos ahora decenas, centenares de hombres que han entrado por esta vía. Entonces hay que decir que algo extraño pasa en América latina, algo de notable importancia.

Los europeos hoy, cuando piensan, cuando van a pronunciar una oración, una plegaria, lo hacen tranquila y ordenadamente. Quizás una vez en la vida, quizás dos, han tenido el riesgo de hacer una elección en la cual les iba la vida. y después de dos o tres elecciones fundamentales, los restantes años están viviendo sobre ellas. Es decir, la intensidad moral de esa vida se juega en pocos instantes. En

América latina semanalmente, a veces diariamente, tenemos que hacer elecciones en las que nos va la vida. Después de un año, hemos hecho cuarenta, cincuenta, cien elecciones en las que va la vida. Por eso valen centenares de otras vidas que se viven ya tranquilamente lanzadas sobre lo hecho.

No voy a describir siquiera lo que ha pasado en la Argentina desde 1966, es por demás conocido y, en último caso, el sentido de lo que nos acontece queda bien enmarcado dentro de lo que está pasando en América latina.

En el Perú, en 1968, sube también un gobierno militar. Este gobierno militar empieza a encarar las cosas de otra manera; y también la iglesia se plantea otra opción. A la caida de Belaunde Terry sube el gobierno militar, que piensa adoptar una politica mucho más nacional, en una cierta línea de socialización. Hace intervenir en el gobierno a cristianos ya veces a los tradicionalmente anticristianos: socialistas y aun algunos comunistas. La iglesia, ante esta situación, no se coloca ya como en el Brasil, y puede adoptar una actitud mucho más positiva dentro del proceso.

Hasta el 62, hasta después del concilio, la iglesia defendia sus cosas, defendía su relación con el estado, defendia sus escuela, su acción católica. Por el contrario, todos los conflictos que ha tenido en los últimos tiempos no vienen de la defensa de sus derechos, sino de la defensa del pobre, del pueblo, del otro. La iglesia ha cambiado radicalmente de actitud. Ahora se hace problema por los otros. Va recobrando una actitud misionera, perdida desde el siglo XVI, cuando la iglesia española llegó para evangelizar a los indios.

Los golpes militares de los 60 y hasta la actualidad*, manifiestan en realidad el agotamiento no sólo de los modelos populistas (desde el 1930), sino igualmentc de lo que se ha denominado el desarrollismo (a partir de 1955 aproximadamente). En efecto, una vez que la alianza de clases propiciada por gobiernos populares (como los de Perón, Vargas, Cárdenas, Ibañez, etc.) fue imposible, debida a la presión que ejercia Estados Unidos ya reorganizado y en plena expansión después de haber producido en Europa el «milagro alemán», se produjeron un primer tipo de golpes militares, de transición (en torno a los años 1955-1959, o como fin del populismo). Se trataba entonces de reorientar a los paises latinoamericanos dependientes a un nuevo modelo. Contra el nacionalismo populista se proponía ahora una interdependencia; contra el proceso de industrialización autónomo (que nunca logró el populismo pero al menos lo intentó) se proponía ahora la politica de la CEPAL: importación de capital norteamericano y de tecnología de los paises capitalistas centrales. En realidad, no se veia en aquella época, se trataba, exactamente de la implantación inicial de lo que ahora hemos llamado las trasnacionales.

Sin embargo, la etapa desarrollista (Frondizi, Kubischek, López Mateos, Betancourt) tendrá un corto plazo de expansión. Es el tiempo en el que algunas importaciones de capital y tecnología instalaron sus plantas, dando algún trabajo a cierto número de obreros. Se sintió como un desarrollo acelerado. Pero bien pronto el capital instalado comenzó a retirar sus ganancias y las empresas menos modernas fueron quebrando ante la competencia de las trasnacionales (produciendo desempleo creciente). Además, para poder seguir exportando ganancias, las trasnacionales y el capital extranjero exigían una politica de congelamiento de salarios. Las clases trabajadoras se movilizaron; la democracia politico-formal del desarrollismo no podía reprimir el movimiento popular. Se hacia necesario otro modelo. Asi

* Esta página, hasta el fin del parágrafo 3 ha sido escrito en 1977.

surgió el militarismo tecnocrático brasileño con Castelo Branco, en Argentina con Onganía.

Mientras tanto en Chile, el desarrollismo de la Democracia Cristiana llegaba a su fin. Sobre su crisis triunfa la Unidad Popular en 1970. La posibilidad de un socialismo posdesarrollista hace enfurecer no sólo a la derecha chilena, sino principalmente al Departamento de estado del gobierno de Nixon. El mismo Henry Kissinger decide producir un golpe. En septiembre de 1973, después que Uruguay y Bolivia son ya reprimidas por gobiernos militares dictatoriales, se produce el más sangriento proceso contrarrevolucionario latinoamericano. El nuevo gobierno es comandado por una Junta Militar encabezada por Augusto Pinochet. La contradicción llega a su culminación. En nombre de la religión cristiana se asesina y tortura a cristianos y a no cristianos. Siguiendo el mismo modelo, pero ya modificado tras la derrota dc Ongania, Argentina se dirige a un proceso similar.

En efecto, en Argentina es el único país que, con posterioridad del desarrollismo frindicista y el neofascismo de Ongania, se permite que retorne al gobierno Juan Domingo Perón, de franca inspiración populista (es decir, su proyecto es de un capitalismo nacional independiente, lo que a esta altura de la historia es contradictorio : si es capitalista en la periferia no puede ser independiente; si es independiente no puede ser capitalista). De todas maneras el mismo modelo populista -que se vuelve cada vez más hacia la derecha, desde el 20 de junio en que comienza la matanza de la juventud en Ezeiza, pero se acentúa desde junio de 1974 tras la muerte de Perón- no es ya viable. En marzo de 1976 se produce un nuevo golpe militar, de tipo particular pero muy claro en su política económica: de total entrega a los capitales extranjeros. América latina, con excepción de México, Venezuela, Costa Rica y Colombia, y de Cuba -pero en otro sentido- queda sumida en la oscuridad del neofascismo.

La iglesia vivirá experiencias de una significación sin igual. Los mártires de uruguay, Bolivia, de Chile y Argentina especialmente vienen a sumarse a los de Brasil. Ya más avanzada la historia habría nuevos santos que darán su vida en Honduras y recientemente en El Salvador (en 1977, donde un alumno mío del IPLA de Quito, puede ser considerado explícitamente un santo mártir de la iglesia latinoamericana, el padre Rubio).

Desde Carter, y por la política propiciada por la Trilateral desde noviembre de 1975, el capitalismo norteamericano se viste con nuevo vestido: se defenderán ahora los Derechos Humanos que los Estados Unidos enseñaron a nuestros militares a pisotear. Se trata, simplemente, de una contradicción propia al sistema capitalista. Para superar su propia crisis de superproducción necesitan más mercado; los gobiernos represivos al explotar y oprimir al pueblo lo empobrecen. Los empobrecidos nada pueden comprar. Es necesario liberalizar la situación; crear una situación de mayor libertad social-demócrata y desarrollista para que haya más distribución. En la mayor distribución el pueblo se convierte en un mercado potencial a los productos de las trasnacionales. Toda la campaña de los Derechos Humanos está inscrita en este contexto. La iglesia de todos modos la acepta como una posibilidad de mayor espacio político para su misión evangelizadora. Hay frecuentemente mucha ingenuidad en la aceptación de la propuesta, pero, de todas maneras, es posible que en el próximo futuro (desde 1978) haya una mayor aparente libertad, dentro de gobiernos democráticos («democracia restringida» se la llama), nueva fórmula de modelo desarrollista, pero ahora no será pospopulista sino posneofascista. Muchos cristianos alientan esta posibilidad pero con inspiración «tercerista» -ni capitalistas ni socialistas: social-demócratas- : como si la posición tercerista no fuera un apoyo táctico al capitalismo norteamericano.

4. LA IGLESIA ANTE EL SOCIALISMO

Querría describir muy rápido la situación de la iglesia en la isla de Cuba, para que conozcamos, al menos un poco, cuál es la situación en esa isla.
Contra Batista, un grupo de civiles y militares se reúnen en Sierra Maestra y luego logran entrar en La Habana el 8 de enero de 1959. El comienzo del gobierno de Castro es sumamente cordial con la iglesia. Sin embargo, poco a poco se va viendo un cierto distanciamiento, hasta que en febrero de 1960, en un discurso memorable, Castro dice: «Quien es anticomunista es antirrevolucionario», Entonces se produce una ruptura cabal con la iglesia y comienza ésta a declararse claramente contra el gobierno. El 7 de agosto de 1960 se pronuncia el episcopado de Cuba: «Que no se le ocurra pues, a nadie, venir a pedirle a los católicos, en nombre de una mal entendida lealtad ciudadana, que callemos nuestra oposición a estas doctrinas, porque no podríamos acceder a ello sin traicionar nuestros más profundos principios, contra el comunismo materialista y ateo. La mayoría absoluta del pueblo cubano, que es católico, sólo por engaño podría ser llevada a un régimen comunista». Luego de esto comienza una persecución abierta: por ejemplo: de 1.200 religiosas en 1960 quedan 200 en 1970, según estadísticas; y de 745 sacerdotes diocesanos, en 1960, en 1969 hay 230. Ocho años de absoluto silencio: diríamos, la iglesia del silencio. Es nombrado por último monseñor Sacci, y éste, que viene de los países socialistas, muestra que es posible otra actitud. y entonces cambia la iglesia en su posición y también cambia la del gobierno, a tal punto que en un momento, el propio primer ministro dice: «Nos encontramos innegablemente frente a hechos nuevos; éstas son las paradojas de la historia: cuando vemos a muchos sacerdotes devenir fuerzas revolucionarias, ¿vamos a resignamos a ver sectores del marxismo devenir fuerzas eclesiásticas ?». Esto era imposible pensarlo antes. La iglesia comienza a cambiar de actitud desde el concilio y, sobre todo desde Medellín. El 10 de abril de 1969 se da a conocer un mensaje, una declaración oficial en la que, nada menos, se critica el bloqueo económico de Cuba; el comunicado lo hace el propio episcopado cubano. Es decir, que, de pronto, el episcopado comienza a tomar la senda positiva y explica : «Buscando el bien de nuestro pueblo y fieles al servicio de los más pobres, conforme al mandato de Jesucristo y al compromiso proclamado nuevamente en Medellín, denunciamos esta injusta situación de bloqueo que contribuye a sumar sufrimientos innecesarios ya hacer más difícil la búsqueda del desarrollo». Este comunicado del episcopado marca una nueva etapa; y desde esa nueva etapa, otro comunicado del 3 de septiembre del 1969, comienza ya a encarar el problema del ateísmo contemporáneo, porque «en la promoción de todo el hombre y de todos los hombres hay un campo enorme de empeño común entre todas las personas de buena voluntad, sean éstos ateos o creyentes». y dice todavía ese comunicado del episcopado: «Esta es una hora en la que, como en todas las horas, hemos de saber descubrir la presencia del reino de Dios en medio de los aspectos positivos de la crisis por la que atraviesa nuestro mundo en este giro de su historia». Estas palabras del episcopado cubano son claras: demuestran un sentido profético y una fe realmente viva. Esta iglesia está cruzando la crisis; esta iglesia no va a tener crisis en los próximos siglos. De tal manera que si se adapta a la situación, no va a tener que sufrir una crisis futura, porque la más difícil ya la ha atravesado.

No me puedo referir a la antigua revolución de México y cuál fue la actual actitud de los cristianos, y aun lo que hoy está pasando en Chile, lo deberé sintetizar enormemente. Lo que acontece en Chile es también nuevo. La iglesia, el cardenal

y el episcopado, no se opusieron al gobierno que se dice socialista, y al contrario, continúa el proceso del diálogo para ver qué fisonomía van a ir tomando las cosas. y no sólo eso, sino que grupos muy importantes de cristianos participan en el Frente Popular. Hay un partido, que se llama MAPU, que es fundado por cristianos, que forma parte del Frente. En esto los chilenos han demostrado ser mucho más maduros que ningún otro grupo cristiano en el campo de lo político latinoamericano. En 1936, salió del Partido Conservador, lo que se llamó la falange, que después se transforma en la Democracia Cristiana. y luego, salió de la Democracia Cristiana, el MAPU; en el año 1971 sale del MAPU lo que se llama el MIC (Movimiento de Izquierda Cristiana). Lo esencial de la disidencia es lo siguiente : MAPU quiere ser marxista ejercido por cristianos; en cambio, el MIC es socialista cristiano, pero no marxista. Esta distinción es fundamental para el próximo futuro : aún en esto Chile nos sigue indicando una ruta.

5. EL HECHO DE LA VIOLENCIA

En Colombia, igual que en los otros países, como Guatemala, Bolivia, la fisonomía es distinta. Colombia, es un país donde la violencia ha reinado desde siempre, es decir, desde la conquista. El conquistador cuando llega a lo que va a ser la Nueva Granada, mata indios a granel; el propio obispo dice: «Los españoles lo único que dicen es: Denme oro, denme oro; a tal punto que los indios creen que el oro es el dios de los españoles». Esta Colombia de la violencia, es también la Colombia equívoca que ha producido uno de los hechos mayores de nuestra época. No puedo sintetizar todo tan rápido; remito a otro trabajo mío[3]. Me refiero a las obras de un sacerdote colombiano, que fue licenciado en sociología de la universidad de Lovaina, y que por su fe cristiana y por su sacerdocio, llegó a actitudes incomprensibles para los que no han recorrido su itinerario. Por ejemplo: él escribía acerca de los marxistas y decía así: «Busquen sinceramente la verdad y amen al prójimo en forma eficaz. Los comunistas deben saber muy bien que yo tampoco ingresaré en sus filas; yo no soy ni seré comunista ni como colombiano, ni como sociólogo, ni como cristiano, ni como sacerdote». Esto lo escribió cuatro meses antes de morir. Se llamaba Camilo Torres. Este cristiano es un autor inteligente y tiene una manera propia de encamar la sociología, la historia y su fe. En todos sus textos aparece siempre esta idea: el *amor*. La caridad es el único mandamiento del cristianismo ; pero ese amor debe ser *eficaz*. Esta palabra aparece muchas veces en su obra. Al comienzo, en 1963, por ejemplo, tiene un trabajo sobre la violencia. Muestra cómo la violencia es negativa, equívoca; dice así: «La violencia ha operado todos estos cambios por canales patológicos y sin ninguna armonía respecto al proceso del desarrollo económico del país». Estaba contra esta violencia. y sin embargo, poco a poco, por la incomprensión que la iglesia tuvo de su vocación, fue siendo arrastrado: primero, a que no pudiera ser rector, siendo profesor universitario, cuando se le proponía como candidato a rector de la universidad; luego se le exigió no solamente dejar de ser candidato a rector sino no poder hablar, después no podía escribir. Y entonces, queriendo ser cristiano y por su fe, pide la reducción al estado laical. Y cuando se compromete, como cristiano, en el campo político, se le cierran las puertas de la política. y entonces, poco a poco, va siendo arrinconado; y para cumplir su vocación toma el camino del compromiso definitivo. Un día aparece

[3]. *Historia de la iglesia en América latina: coloniaje y liberación* (1492-1973), Barcelona 1974.

muerto, no se sabe si lo asesinaron primero y luego lo hicieron pasar por guerrillero, o si murió en verdad en la guerrilla.

Como sociólogo, ha querido que ese amor se vuelva eficaz: «Mediante la técnica y la ciencia, al analizar la sociedad colombiana, me he dado cuenta de la necesidad de una revolución para poder dar de comer al hambriento, de beber al sediento, vestir al desnudo, y realizar el bienestar de la mayoría de nuestro pueblo. La suprema medida de las decisiones tomadas debe ser la caridad, debe ser el amor sobrenatural: correré con todos los riesgos que esta medida me exija». Cuando uno lee estas Ilneas, pareciera que está leyendo una carta de Valdivieso, del Archivo de Indias, donde dice: «Sé que me quieren matar»; y tres años después, el gobernador Contreras lo mata. Está en una actitud muy parecida a la de Pereira Neto, que sabe que lo están por matar, y sin embargo, va a su reunión de la acción católica y lo matan. O del padre Gallegos, que primero le queman su choza en medio de sus campesinos, y advertido de que lo matarán si continúa con la cooperativa, continúa su trabajo. Por lo menos, uno se da cuenta de que, como todavla no hemos dado nosotros la vida, habrá que guardar mucho respeto ante los que la han dado.

En Guatemala acontece, entre otras, la gran experiencia de Thomas Melville quien escribe desde allí relatos que nos asombran. Melville es un padre de Maryknoll y en un momento dice lo siguiente: «Durante los últimos dieciocho meses estos tres grupos juntos de derecha han asesinado a más de dos mil ochocientos intelectuales, estudiantes, líderes sindicales y campesinos, que de uno u otro modo han intentado organizarse y combatir los males de esta sociedad guatemalteca. Conozco personalmente a un buen amigo, benefactor de los padres de Maryknoll, de comunión diaria, que acusó de comunismo a un llder gremial cristiano que estaba tratando de organizar un sindicato en su plantación de azúcar ; y de esta manera lo hizo fusilar por el ejército. Cuando la cooperativa que yo inicié entre los indios de Quezaltenango fue capaz ,por fin, de comprar su propio camión, los ricos trataron de sobornar al conductor para que despeñara su vehiculo. Como el conductor no quiso ser comprado, se hicieron por lo menos cuatro intentos para hacerlo caer de la banquina y uno de ellos resultó con éxito. En la parroquia de San Antonio de Huista, donde mi hermano, que es también sacerdote de Maryknoll, era el pastor, el presidente de la cooperativa agraria, fue asesinado por los poderosos del pueblo, incluyendo al alcalde. Cuando el caso fue llevado a la capital de Huehuetenango, el juez ya habla sido comprado y no se pudo hacer nada. Los tres llderes de la cooperativa parroquial de La Libertad de Huehuetenango, también han sido acusados de comunismo y amenazados de muerte como consecuencia de sus esfuerzos para elevar a sus vecinos... El gobierno americano -continÚa diciendo el sacerdote- ha enviado jeeps, helicópteros, armas, médicos, consejeros militares al gobierno, que solamente hacen más fuerte su control sobre las masas campesinas, El año pasado -1967- sueldos, uniformes, armas y vehiculos para dos mil nuevos policlas fueron pagados por la Alianza para el Progreso. Cuando se reunieron 25 sacerdotes para tratar de organizar a los trabajadores agrlcolas de las grandes haciendas de la costa sur, los obispos de Huehuetenango, de San Marcos, Quezaltenango, Solola, nos escribieron a todos los implicados una dura carta prohibiéndonos tomar parte, declarando que eso no era asunto nuestro y que deberiamos contentarnos con predicar el evangelio». Hasta aql esta descripción documental.

Son centenares y centenares los testimonios que se pueden traer sobre la cuestión en América latina. Con respecto a la violencia querrla efectuar una reflexión para explicar un poco cuál es la situación.

En la «totalidad» que Caín ha constituido como única, porque ha matado al otro que era Abel, hay un dominador que aliena al «otro»: su esclavo; esclavo bajo su dominio. ¿Qué pasa si, de pronto, el esclavo, el que estaba a su disposición, piensa que él fue alguien o podria ser alguien? Martín Fierro dice en uno de sus versos: «En mi ignorancia sé que nada valgo». Si sé que nada valgo es porque, en verdad, sobre mi se ha ejercido una pedagogia que me ha hecho creer que *nada* valgo. Mientras que me creo <mada» la cosa está «bien», porque entonces no hay problemas. Pero en el momento en que dice: «¿No vaya a ser que valga algo, y en vez de tener que ir a rascarme al palenque del comisario, no vaya a ser que pueda rascarme solo y no necesite del comisario?»; en ese momento, entonces, ya no es «nada», y comienza un proceso que vamos a llamar después de «liberación»; pero la cuestión grave se sitúa aqui: en este mismo momento, en el momento mismo en que el dominado se encamine a la exterioridad del «todo» opresor para ocupar el lugar de un libre ante libres y exigir la construcción de un nuevo «todo» -esto es lajusticia-, en ese mismo momento el dominador le impide salir del «todo». y se ejerce ahora lo que Hélder Cámara llama la «primera violencia». Esta primera violencia es la violencia de la injusticia, que impide que el hombre cosificado sea libre. Ese primer pecado es el más grave de todos porque es, justamente, el que cosifica al hombre. El que está en el éxodo, el que está saliendo, debe defenderse de la primera violencia.

Es la defensa justa. Quiere asi impedir que se ejerza la primera violencia para que pueda efectuarse el proceso de liberación. Por ejemplo, en nuestra historia, los jesuitas habian organizado las reducciones del Paraguay. Los pobres indios que estaban más o menos encomendados al español, o que estaban en el estado de nÓmadas en el Gran Chaco, fueron organizados en comunidades civilizadas, pero venian los paulistas del norte o los colonos de la Asunción y robaban y mataban a .aquellos indios reducidos. ¿Qué hicieron los jesuitas? Pidieron al rey permiso para ármarlos. El rey no les queria dar permiso, pero los armaron; armaron a los indios de las reducciones y, entonces, se terminó la irrupción de los paulistas y de los españoles. De esta manera, durante dos siglos, o por lo menos un siglo y medio, existieron las reducciones jesuiticas. Cuando se fueron los jesuitas, aquellos pobres indios dejaron de poseer sus armas porque no tenian más repuestos, diriamos asi. Entonces, en un decenio, se terminaron todas las reducciones. y hay que ir ahora a misiones, al norte de Corrientes, a Paraguay, y ver esos enormes edificios, hechos por manos de los indios y que son pobres ruinas que nos dan tristeza. ¿Quién destruyó eso? Esta primera violencia, la peor de todas. Porque el pobre se estaba defendiendo; esa defensa es la defensa en el sentido de la defensa del otro, del pobre, de un tercero.

Si alguien quiere matar a mi hijo, no se lo voy a permitir. Si el agresor tiene un puñal, me tendré que armar de un puñal para defenderlo; y si no lo hago, soy un irresponsable, un mal padre, cometo pecado. Hay pues una primer violencia: la organizada, la legal. y hay otra: la *segunda*. Esta violencia va encaminada a la constitución de un nuevo «todo». Es la situación de San Martin. San Martín organiza sus soldados, sus granaderos, y cuando los españoles vienen a destruir la «nueva patria», se abre camino y construye un nuevo todo que es la Argentina presente : sin esa lucha no se hubiera hecho la Argentina presente. Santo Tomás nunca ha dicho que la fuerza, como tal, es mala, sino que -como todas las pasiones- es equivoca. La esperanza, la tristeza, el amor, todas estas pasiones, en cuanto pasiones, son equivocas: la esencia es para qué las uso. Si yo amo, pero el bien ajeno, es pecado; pero si yo amo al prójimo, está muy bien. La *vir* (fuerza), de donde viene «violencia», es equivoca. Si uso esa violencia para proclamar el reino de los cielos,

no digo con armas, es bueno, se trata de la violencia de los profetas. De tal manera que, en ciertos momentos, esta segunda violencia que es la defensa del otro, se transforma en virtud; mientras que la primera, de todas maneras es siempre pecado. La primera violencia es la que tiene fábrica de armas y es la que tiene a su favor la ley promulgada. Si el cristiano habla contra la violencia, tiene al menos que luchar contra todas y, sobre todo, contra la primera, la peor: es la del faraón y no la de las plagas.

Eso es teológico: no es una hipótesis, sino que es un momento irrevocable de la fe cristiana. Para confirmar esto tendría cientos de textos de todos los padres, de Tomás de Aquino, y de toda la historia de la iglesia. Si no, ¿cómo entonces justificaba hasta la pena de muerte Tomás de Aquino? ¿Cómo se justificaba la predicación de san Bernardo, para ir a rescatar el santo sepulcro en oriente? y ¿todas las guerras que los cristianos han hecho justamente para defender los legítimos derechos, en el caso que lo fueran? Porque, es necesario decirlo, se han hecho muchas guerras que tampoco eran para defender al pobre. Por ejemplo, cuando fueron a rescatar la tumba de Cristo, en el camino los cruzados latinos se quedaron en Bizancio y la saquearon; no solamente la ocuparon sino que la explotaron. Eso ya no es virtud sino injusticia. Bizancio nunca fue tomada sino por los turcos y por los latinos, y esto los orientales nunca lo olvidarán.

Pero además hay otra violencia de la palabra, la violencia profética. La violencia de la palabra, la violencia sin armas; esa es justamente la de los mártires; y esa es la *propia* de la iglesia como tal. La violencia defensiva del todo que adviene, es la violencia politica liberadora. Esta violencia politica para instaurar un «nuevo» todo, y también un nuevo poder, no es la propia de la iglesia como tal; pero puede ser, en cambio, la propia de un cristiano comprometido. La iglesia como tal es un cuerpo profético que muere por el otro, pero jamás mata a nadie, como iglesia. Por eso es que Jesús, ante el que lo tortura (el clavar los clavos es una tortura), lo perdona, porque es la única manera de respetar al torturador como un hombre, porque si lo insulta o escupe lo hace «cosa» y se cosifica. Solamente puede uno en la tortura perdonar al que lo tortura, porque es la única manera de respetarlo como hombre y comprender que lo que hace, lo hace sin saber lo que está haciendo, porque si lo supiera no lo haría.

6. ACTITUD DE OBISPOS Y SACERDOTES

Dos palabras sobre la actitud de los obispos, de los sacerdotes y de los religiosos en el último decenio latinoamericano. El episcopado chileno hasta el concilio ha sido el más ejemplar que hemos tenido en América latina, personas de gran importancia en la conducción de la iglesia. Después del concilio, el episcopado que nos indica el rumbo es el brasileño, porque le ha tocado la más dificil encrucijada y por. que ha encontrado entre más de cien obispos, algunos realmente importantisimos y, entre ellos como ya hemos dicho, un Hélder amara. Hélder camara tiene una vida interesante y desde muy joven estuvo como predestinado a ser misionero. Fue hijo de una maestra nacional, «nacional», no de colegio religioso, de tal manera que lo pedagógico lo bebió desde su infancia. Entró muy joven al seminario. A los veintitrés años fue ordenado sacerdote, y de inmediato el obispo le encomendó casi una tarea prácticamente politica. Le encomienda hacer una propaganda de ciertos partidos que habian, a su vez, aceptado el incluir a la iglesia y sus derechos en su plataforma, pues se habia hecho una liga de defensa del catolicismo y la igle-

sia propiciaba los partidos que defendian sus derechos. Y el joven Hélder Camara era el que armaba toda la estructura, porque tenia una gran capacidad de organización. Luego, casi de inmediato, pasa al Ministerio de la educación de su propia provincia; y después a Río de Janeiro antes de cumplir los treinta años. Todo esto como empleado del estado y en organismos del estado. De manera que Hélder Camara, desde el origen, siempre estuvo trabajando en instituciones que no eran eclesiásticas sino civiles. Antes del congreso eucaristico, tenia la idea de que había que organizar en BrasilIa conferencia episcopal brasileña que aún no existia. Entonces fue a hablar con el que sería Pablo VI, que por ese entonces era sólo secretario de estado. De inmediato, se nombró a Hélder secretario de esa conferencia. Y asi surge en BrasilIa conferencia de obispos cuyo primer secretario fue Hélder Camara, que después, en 1955, será consagrado obispo auxiliar de Rio. En 1955, el cardenal Gerlier de Lyon, que era un gran obispo misionero francés, de los grandes como Liénard, Suhard y algunos otros, viendo la capacidad organizativa que tenía Hélder Camara, le dijo: «¿Por qué no poner su capacidad al servicio de la solución de las favelas ?». Y Hélder Camara reconoce: «Fue por lo tanto, él quien me lanzó en este sentido. Antes yo sentia el problema sin haberme jamás metido en la refriega». Ahi comienza Hélder Camara el trabajo en pro de los pobres.

El episcopado brasileño es un episcopado prototipico, por eso, y no extrañamente, no hay casi movimientos «contestatarios» de sacerdotes en el Brasil. Cuando la cabeza va adelante al cuerpo sigue. Es por eso que en Argentina tenemos uno de los mejores movimientos sacerdotales de América latina. Los movimientos sacerdotales de Argentina se deben a que han tenido que enfrentarse a la situación cotidiana, sin dirección superior, por acefalia. El historiador de la iglesia no puede dejar de considerar este fenómeno porque en la historia de la iglesia hay que considerar las cosas como son. Lo que se ha dado en llamar el *Movimiento de sacerdotes para el tercer mundo* es un hecho mayor en la historia de la iglesia argentina[4], diría el mayor de toda su historia. Porque si consideramos desde el comienzo, desde que llegaron los misioneros y san Francisco Solano, en el siglo XVI, ¿cuál hecho podría superarlo hasta el siglo xx? ¿seria quizás Victoria el primer obispo? Y ¿qué es lo que hizo Trejo y Sanabria que pudiera estar por sobre este «movimiento»? Podríamos repasar toda la historia nacional y veríamos que es una historia bastante conformista, viviendo un poco del reflejo de lo que se hacia en Europa, o en el Perú, o en otras partes, y nunca, prácticamente, hay en la iglesia argentina nada que indique una pauta original, distinta, profética. Mientras que, diga lo que se dijere, de un lado o de otro, este «movimiento» es realmente distinto a todo lo acontecido en Argentina y en América latina y tiene una personalidad muy propia. No voy a hacer su historia, que comienza desde lejos, allá en Quilmes en 1965 en una reunión de sacerdotes; en el 66, en Chapadmalal, se discute la constitución «Iglesia y mundo»: y, sobre todo en el 1967, el 15 de agosto, se reúnen a comentar el *Mensaje de los 18 obispos del tercer mundo*, que firnlaba en primer lugar Hélder Camara. Y como era tan largo esto de «Reunión de estudio para considerar el mensaje de los 18 obispos del tercer mundo», se dio en llamar a los que se reunían para discutir esa cuestión: «Sacerdotes para el tercer mundo». Y quedó asi el nombre que le puso la prensa: «Sacerdotes para el tercer mundo», cuya primera reunión se efectuó en Córdoba all de mayo de 1968. El hecho mayor del movimiento es el de que están buscando nuevas maneras de vivir el presbiterado. El presbiterado es la institución eclesial que sufre criticamente el embate más dificil de la situación, porque

[4]. *Sacerdotes para el tercer mundo*, Buenos Aires [3]1972; *Nuestra reflexión*, Buenos Aires 1970.

tanto obispos como religiosos tienen un cierto ámbito «interno» a la iglesia y donde podrían, hasta cierto punto, cerrarse y olvidar que hay un mundo. El laico, en cambio, que está en el mundo, vive de tal manera que, si por ejemplo, la iglesia lo excluye, sufrirá, pero su vida cotidiana continuará como antes. El que realmente está en el centro, justo en el punto critico, es el sacerdote, porque el sacerdote, siendo un hombre de iglesia, es el que está más enfrentado a la situación del mundo; y es en la institución presbiteral donde, en toda la historia de la iglesia, se han jugado las cosas más difíciles. Por eso es aquí, y no puede ser en otro ministerio, donde se vive la crisis fundamental.

Illich comentaba en un estridente articulo que estamos en «el fin del estado clerical». ¿Qué significa esto ? Significa que en la cristiandad hay unos que son médicos, otros que son abogados, otros que son políticos, otros que son sacerdotes. Ser sacerdote es una «profesión», como carnicero o campesino; de tal manera que si soy sacerdote en la ciudad, en la cultura, y si vivo de esto, aún económicamente, parece tan lógico como todos los demás. Pero si la cristiandad desaparece y el cristianismo se separa de una cultura y se enfrenta proféticamente a la sociedad secular, no es ya posible la «profesión» de clérigo, sino que cada sacerdote tendrá su profesión, y en la asamblea de la fe, se levantará como pastor para oficiar la liturgia. Salido de las puertas de la iglesia para afuera, cada uno es parte de una ciudad. En la ciudad secular desaparece el status clerical. Esto ya se viene cumpliendo desde hace decenios.

Esta experiencia que de alguna manera está viviendo un grupo sacerdotal en Argentina, también lo experimenta el ONIS (Oficina Nacional de Investigaciones Sociológicas), grupo de sacerdotes en Perú. O los 70 de Chile, que acaban de convocar una importante reunión para abril de 1972 («Cristianos para el Socialismo»), o el grupo Golconda en Colombia y, en todos los paises donde hay grupos sacerdotales organizados, esta experiencia los encamina a redefinir la función presbiteral, la función ministerial en la iglesia y en el mundo.

El Sínodo Romano (1971) ha discutido la cuestión en uno de sus aspectos, casi secundario; pero la cuestión todavía va a ser de actualidad durante los próximos años, porque la institución presbiteral, como digo, es central en este proceso, y solamente una buena teología de los ministerios podrá indicar el camino misionero y profético.

7. ACTITUD DE LOS LAICOS

Quiero ahora indicar muy rápido la actitud de los laicos durante estos últimos años. Habría mucho que decir; por ejemplo, la actitud del laico con respecto a lo que se llama la «comunidad de base». La comunidad de base es una invención de la iglesia latinoamericana. Surge, en realidad, del «Movimiento de Educación de Base» brasileño. Ahí se descubre la importancia de la comunidad concreta a la cual se liga afectivamente la fe de cada cristiano. De estas comunidades de base se habla ya en Europa y van a significar, quizás, una de las líneas mayores de la pastoral futura. El individuo de la cristiandad urbana es un solitario perdido en la gran comunidad impersonal; de tal manera que va a la iglesia y no conoce al que tiene a su izquierda ni al que tiene a su derecha; no sabe quiénes son; no hay una mediación entre el individuo concreto y la impersonalidad de la iglesia. Se necesita, justamente, una mediación, un puente y ese puente es una pequeña comunidad en la cual sean empíricamente hermanos en la ayuda concreta. La gran comunidad impersonal

parroquial de la misa dominical debería ser la convergencia de muchas comunidades concretas.

Monseñor Fragoso, obispo de Creteús (provincia interior), tiene en su pequeña diócesis brasileña ciento cincuenta comunidades de base en cada una de sus diez parroquias; tiene, por consiguiente una gran cantidad de comunidades de base en una pequeña diócesis. Esto significa haber hecho toda la vida parroquial y toda la vida eclesiástica, absolutamente a partir y sobre las comunidades de base. Estas experiencias son como laboratorios; una vez que la fórmula se descubre, se va a difundir en toda la iglesia. Por eso es que no hay que ser pesimista, porque haya muchas experiencias contradictorias y que sean tan minúsculas que todavia no se coordinen. Querriamos pronto poseer como en tiempos de la acción católica, el consejo superior, el consejo diocesano, el consejo parroquial, todo bien organizado. Toda esa organización ha desaparecido porque no responde al proyecto histórico que se va abriendo camino. ¿Dónde está ese proyecto ? Nadie lo sabe. «Caminante, no hay camino, se hace camino el andar». De tal manera que desde ahora no hay camino hecho, y si miramos hacia adelante nada podemos repetir, pero si miramos hacia atrás, veremos el camino que hemos empezado a trazar. Hay gente que lo único que puede hacer es seguir caminos hechos; hay otros que aprenden a seguir a Jesús; y seguir a Jesús no es seguir un camino hecho sino a una persona que provoca como el «otro», como el rostro del pobre, como Moisés que sabia escuchar la palabra de Dios que va revelando el sentido de las cosas. Esta va a ser la actitud pastoral presente.

8. EL CRISTIANO, SU COMPROMISO POLÍTICO Y SOCIAL

Los cristianos, en general, de conservadores se transforman en demócratas cristianos. La democracia cristiana -lo dice su nombre- es un intento de «nueva cristiandad», porque piensan en un partido que es «cristiano». El cristianismo puede criticar a un sistema politico pero nunca se puede identificar con él. Cuando se identifica se da el equivoco de la cristiandad. El cristianismo puede criticar una cultura y orientarla, yeso es lo que hizo en Europa, pero cuando se identifica con esa cultura queda apresado dentro y ese es un equivoco muy peligroso.

El cristiano puede decir: de todos estos partidos, éste es el único compatible con la fe cristiana y no por eso es la democracia «cristiana». Quizás sea la mejor democracia que hoy puede ejercer un cristiano, pero dentro de dos años, puede tener que darla por superada y cambiar de fórmula porque ya no se adecua a la realidad. No hay que eternizar cosas temporales. Esa experiencia ha funcionado en ciertos paises donde los cristianos estaban muy organizados, como en Chile, y donde la bipolaridad habia sido muy pronunciada, porque habia fuertes grupos de izquierda de los que los grupos cristianos venian a ser los contrarios; asi pasó en Europa y un poco en Venezuela. Pero en paises donde habia grupos populistas -como en Argentina o Colombia, en la que dichos grupos populistas son más bien centristas, porque el obrero que entra en la organización industrial, queda trabado dentro del sistema, y al fin justifica el mundo industrial y burgués-, la democracia cristiana no logrará ya el gobierno. La democracia cristiana nace de la idea de un De Gasperi, italiano, o de un Adenauer, alemán; entre nosotros, de un Frei en Chile, pero ya no podrá triunfar en Argentina y en Colombia, y tampoco va a tener sentido en Perú, ni en Brasil y casi en ningún otro pais latinoamericano. La encrucijada ya se ha dado y muy dificilmente se repite. Los cristianos, al ver ,

que con la democracia cristiana no se llegaba a la revolución, han pensado, sobre todo a partir de la tesis de un francés, Althusser, en tomar de Marx una interpretación económica y politica, a la vez que defiende su fe cristiana.

Habría dos niveles: una interpretación socio-politica, primero, y en segundo lugar, la fe cristiana. Esta fue aproximadamente la intención del MAPU, inspirado en parte por una antigua presidenta de la JUC chilena, que es hoy miembro del partido comunista, teórica del marxismo.

Este es el pasaje, inevitable, de muchos cristianos en América latina. Asi como aconteció en Francia después de la guerra, también está pasando en América latina. De tal manera que muchos cristianos dicen: soy marxista y cristiano. Se dice que en una asamblea del MAPU llegó un cubano y dijo: «A mi me agrada mucho que Sean cristianos y marxistas, porque es una experiencia nueva». Alguien se levantó y dijo: «¡No! Nosotros no nos presentamos como cristianos en el partido: nosotros somos aquí marxistas». Entonces el cubano les preguntó por qué no se inscribían en el Partido Comunista. Pero no podían inscribirse porque aunque no dijeran que lo eran, se sentían cristianos, aunque se decían marxistas. Por ello surge el MIC, Movimiento de Izquierda Cristiana. Quiere decir que todavía se sigue con lo de «cristiano», se sigue teniendo que introducir el cristianismo en las formulaciones politicas; quiere decir que estamos sutilmente instrumentando a la iglesia para fines politicos. ¿Por qué no llamarlo «Movimiento de izquierda», solamente ? Pero no: se tiene que colocar el adjetivo de «cristiano». Este grupo, el MIC, ya no se dice marxista, pero se avanza como socialista. Uno de los primeros que habló sobre una nueva formulación del problema socialista, fue Padim, el obispo brasileño ; también un Carlos de González, obispo de Talca, y el mismo Hélder camara. Son los primeros que dijeron: es posible un socialismo cristiano y humanista; y esto hace sólo unos tres años. En 1971, como documento de trabajo para el sínodo, los obispos peruanos han escrito una declaración magnífica, en donde dicen: «Los cristianos deben optar (no dice que pueden sino que hasta deberían optar) por un socialismo; pero que no sea ni burocrático, no totalitario, ni ateo, sino un socialismo que sea compatible con el cristianismo, que sea humanista y cristiano». Cuatro veces en el documento hablan no solamente de la posibilidad, sino aun de la conveniencia de que se opte por esta línea. Pablo VI, en la carta al cardenal Roy, habla de que hay ciertos socialismos que no son compatibles con el cristianismo, y critica al marxismo. La fórmula es muy precisa: «Hay ciertos socialismos que son incompatibles con el cristianismo», es decir, que hay otros que ya no lo son. Hemos cruzado la crisis teórica de la cuestión.

En 1850, hablar de democracia era una mala palabra, y si no, ¿por qué las persecuciones contra Lammenais y Lacordaire y todos aquellos demócratas cristianos del siglo XIX? Cuando los cristianos influyentes, y sobre todo la jerarquía, eran de familias nobles o monárquicos, hablar de democracia era hablar de la revolución francesa. La crisis se superó y hoy hablar de democracia cristiana es hablar de lo que comienza ya a quedar atrás. Ser demócrata cristiano hoyes casi ser un desarrollista de élite. En cambio, estamos pasando poco a poco a una opción por el socialismo. En esto quizás muchos no estén de acuerdo con lo que digo; pero es cierto que hay una apertura inesperada. Los obispos peruanos dicen: «Es misión de la iglesia, justamente, producir esta apertura a la consideración de las cuestiones más urgentes».

9. ALGO SOBRE LA PROPIEDAD

Veamos una de esas cuestiones más actuales. Se dijo: «la propiedad privada es de derecho natural y, por lo tanto, es inviolable». Esto no es exacto y santo Tomás se horrorizaría de una tal formulación. Voy a decir por qué. En primer lugar hay una posesión, que no es privada sino común. Según los padres de la iglesia, Tomás de Aquino y la tradición católica más antigua, los hombres tienen posesión del universo creado. Creó Dios la tierra y la puso en posesión de los hombres. Esta posesión común es la primera y Tomás de Aquino dice, explícitamente, que es de derecho natural. Nosotros somos los administradores del cosmos y no los propietarios. Todos los hombres tenemos posesión común del cosmos, pero no posesión privada que es exclusiva. Exclusiva quiere decir que del «todo» excluyo a todos de «esto», y «esto» solamente es «mío». Pero, ¿por qué alguien ha de poseer algo con exclusividad? ¿No es esto el fruto del egoísmo privatizante?

San Basilio el Grande decía que la propiedad privada es fruto del pecado original, porque si los hombres no hubieran cometido ese mal, distribuirían todo entre todos y vivirían en la justicia, sin propiedad privada. La propiedad privada sería fruto del pecado original para los padres griegos. y esto lo decía Basilio, porque era monje cenobita. «Cenobita» viene de koynos (común): vida en común. El monje pensaba: «Nosotros, los monjes, hombres que habitan en común, estamos en un estado más natural que los otros hombres que habitan las ciudades con propiedad privada». Esta es la tradición más antigua de la iglesia. En la terminología de Tomás de Aquino, la propiedad privada es de jusgentium, y no de derecho natural. Santiago Ramirez, un escolástico muy preciso, salmanticense, tiene un libro sobre El derecho de gentes. La propiedad privada, explica allí, es de derecho natural secundario, o de derecho de gentes. Pero, ¿de qué tengo derecho natural privado ? Lo tengo de aquellos medios necesarios para mi fin. Cada hombre tiene por fin la beatitud, para hablar escolásticamente; y tiene ciertos medios «necesarios» para cumplir el fin: comer, vestir, tener cultura, casa, auto, televisor, etc. Pero, ¿yaquellas cosas que no son «necesarias», por ejemplo, tener dos automóviles, tener 50 trajes, tener un castillo? Sobre todo esto no tengo derecho natural porque no me es necesario para mi fin. Esto es clarísimo: es la doctrina tradicional de santo Tomás de Aquino. Entonces, ¿qué tipo de poder tengo sobre lo «no necesario»? Tengo sólo derecho positivo, porque positivamente se me ha asignado. Por ejemplo: los indios de las pampas argentinas vivían ahí por derecho natural, porque esas tierras las necesitaban para vivir; ahí también tenían sus animales; cazaban sus avestruces, etc. Llegó Roca con su gran invasión del desierto. El general Roca, con sus ejércitos, expulsó a los indios y entregó esas tierras a mucha gente que vivía en Buenos Aires, a sus lugartenientes guerreros. ¿Lo hicieron pacíficamente? ¿Lo hicieron en la justicia ? ¿Quiénes son los que tienen derecho natural: el indio expulsado o el guerrero sangriento que ocupó esas tierras? La posesión que esos ocupantes usurpadores tienen de la Patagonia es de derecho positivo y lo que ha perdido el indio es de derecho natural.

Cuando se dice: la «propiedad privada» es inalienable, puede ser un error. La «propiedad privada» *positiva* no es inalienable. Segundo, es sólo *natural* la «necesaria» para el fin humano. Y, ¿el resto? El resto no es «necesario». Decíase en la edad media con Hugusius, con Tomás de Aquino y con todos los padres: «En caso de necesidad todo es común». El padre Melville en Guatemala comenta: «Si no estamos aquí en situación de necesidad, ¿dónde podría estarse? Si el caso de nece-

sidad no es el de América latina, es imposible que se dé en cualquier otro lugar, y en ese caso no hablemos más de casos de necesidad».

No es necesario entonces innovar. Tenemos doctrinas de las más tradicionales desde el origen de la iglesia, desde los Hechos de los apóstoles, que nos permiten decir : cada uno tiene derecho a su casa, pero la segunda casa -como decía Basilio- pertenece al pobre que está en la intemperie; el segundo par de zapatos pertenece al descalzo, y el pan que no comes y atesoras partenece al hambriento. ¿Qué problema hay si se habla de socialismo ? Ninguno, absolutamente ninguno, teóricamente ninguno. Es cuestión de los economistas el ver si es prudente implantarlo o no; esto ya no es mi tarea. Puede que el socialismo sea un desastre, pero teológicamente no hay ninguna objeción de principio.

Esto que ahora digo aqui lo expliqué hace unos meses en Medellin a cincuenta y dos obispos de América latina; con la misma vehemencia que lo hago aqui lo hice alli; y expliqué por qué el marxismo no es lo mismo que un socialismo latinoamericano y por qué el socialismo para el cristiano es hoy, ciertamente, licito.

II
HISTORIA, COLONIALISMO, LIBERACION

1
REFLEXIONES SOBRE LA METODOLOGÍA PARA UNA HISTORIA DE LA IGLESIA EN AMÉRICA LATINA *

Mi exposición tiene tres partes: reflexiones antropológico-históricas, reflexiones teológicas y reflexiones epistemológicas. Quisiera comenzar con un bosquejo de la cuestión fundamental, que se enfrenta sin vueltas a un equívoco corriente entre los historiadores de la iglesia en América latina.

«Metodología» nos indica, como palabra compuesta, de origen griego, un *lógos* o pensar acerca del método, es decir, un cierto pensar sobre un camino, un «a través de» que transita, si se tiene en cuenta que *metodos* es un «caminar que perfora», un saber caminar. Metodología es entonces un reflexionar sobre un modo de caminar, de manera que es muy distinto poseer como hábito un método que reflexionar explícitamente sobre el método que se posee.

Ahora nos reúne un cierto caminar que intenta acceder hasta el describir una historia de la iglesia en América latina. Este tema será abordado por historiadores concretos y no abstractos. Estos historiadores deberán descubrir el tema para expresarlo, es decir, para escribirlo, para darlo a luz. Pero para expresar el tema deben descubrir el *sentido* de los acontecimientos eclesiales. El descubrir el sentido es un situarlo dentro de un cierto horizonte de comprensión, inevitablemente, de tal manera que es imposible una descripción que no sea al mismo tiempo un descubrimiento del sentido. Y esto es ya siempre interpretación. Descubrir un sentido en un horizonte de comprensión para el cristiano es develar algo desde la fe, que a su vez ha sido constituida en su realidad por la revelación.

El historiador cristiano, puesto a interpretar el acontecimiento, lo hace inevitablemente a la luz de la fe. La fe revelada puede estar esclarecida por alguna teología. Pero en la ciencia este esclarecimiento es necesario. Es decir, la interpretación histórico-científica debe poseer claridad acerca de las pautas o categorías de una fe iluminada por la teología para saber interpretar el acontecer eclesial. La interpretación histórico-científica es parte de la única teología como interpretación cristiana *metódica* de la historia del pueblo cristiano.

---

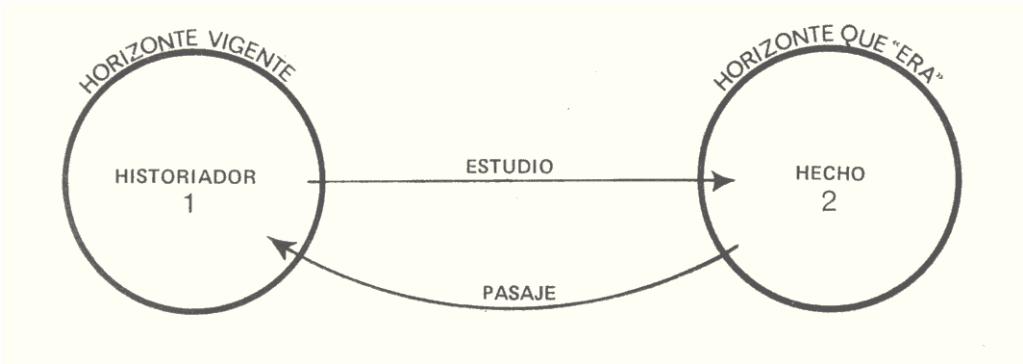
* Exposición hablada y extraída de la grabación, efectuada por el autor como presidente nombrado por el CELAM, en la Sala de reuniones de la Conferencia episcopal ecuatoriana, el 3 de enero de 1973 en Quito, con motivo del I Encuentro de la Comisión de Estudios de Historia de la iglesia en América latina (CEHILA).

I. REFLEXIONES ANTROPOLÓGICO-HISTÓRICAS ACERCA DE LA CULTURA LATINOAMERICANA

¿Cuál es el *sentido* de América latina en la historia universal? El historiador es el que hace el «pasaje» desde la historia que acontece a la expresión científica de esa historia. El historiador está siempre en un mundo y esto es ya un problema. Previo al hombre de ciencia que es, el historiador tiene «ya» un cierto horizonte de comprensión de lo que acontece. Valga esta presentación como aproximación esquemática :

Desde el horizonte cotidiano el historiador se pone a estudiar su tema, que es el acontecer histórico. Ese hecho histórico debe saber expresarlo después de descubrir el sentido de dicho acontecimiento. De ahí el peligro de caer en ingenuidades, en especial la de creer que efectúa una interpretación «objetiva» y científica, válida para todos los tiempos. En verdad, sólo se llega a objetivar prejuicios tenidos por eternos, naturales, verdaderos. El horizonte de comprensión cotidiano del que estudia es el que funda el sentido de lo que se piensa estudiar. El horizonte de comprensión fundamental es el horizonte cotidiano del historiador. Si somos latinoamericanos, América latina constituye nuestro horizonte cotidiano de comprensión. Pero si por otra parte, somos parte de una élite intelectual formada en Europa, por ejemplo, nuestro horizonte de comprensión será el de dicho mundo. El sentido del acontecimiento, que es el objeto de nuestro estudio, queda fundado así en un cierto horizonte. Hay que tener cuenta explícita de dicho horizonte para después describir también el sentido del acontecimiento que se descubre.

A esto se agrega que el acontecimiento, objeto del estudio, no está sólo presente en el sentido de lo que acontece *ahora*, sino que es el sentido de un hecho pasado. Pero decir que un acontecimiento es pasado significa que ese hecho «era-en-un-mundo» y que ya «no-es».



El historiador vive en el *mundo* (1), mientras que el tema de su estudio es un mundo (2), un hecho que «era-en-un-mundo», pero que ya no-es hoy. Para ilustrar tomemos un ejemplo. Cuando se entra en la acrópolis de Atenas, en el partenón, hoy uno se enfrenta no a un templo real y sagrado, sino a un objeto turístico. Pero para los que en el mundo griego entraban en el partenón, ese camino era un hecho sagrado; lo hacían para adorar a los dioses. Eso «*era*-en-un-mundo» que ya no es el nuestro. La reconstrucción o descripción histórica debe comenzar por ser la recreación del horizonte de comprensión de un mundo dentro del cual el acontecimiento pasado tenía un «sentido» para ese mundo. Quiere decir que cuando se enfoca ese hecho desde nuestro mundo se ha de considerar con cuidado el «pasaje» que se produce *desde* el horizonte que «era» (el mundo pasado de ese acontecimiento) a nuestro horizonte donde el «hecho» es un tema de un mundo en el que el acontecimiento pasado va a tener un nuevo «sentido», «nuestro sentido», otro sentido del que tenía en el mundo pasado.

Hay dos maneras o actitudes de encarar lo pasado: una es la actitud ingenua, otra la crítica. La actitud ingenua es la que objetiva en el pasado el sentido presente de los acontecimientos. La actitud crítica es la que intenta recrear las condiciones que hicieron posible un acontecer histórico pasado. Ilustraré esto con un ejemplo: ingenuamente se puede aplaudir y considerar como héroes a Bolívar o San Martín; pero, críticamente, y al ser colocados en el contexto histórico, debe recordarse que San Martín debió levantarse contra sus compañeros de armas españoles y «realistas» (para los cuales fue un «traidor»); debió dejar de obedecer las leyes vigentes, las leyes indias (ante las cuales quedó en la ilegalidad); tuvo que soportar la duda de haber sido condenado por el mismo papa, quien firmó la bula *Etsi longissimo* (30 de enero de 1816), condenando el movimiento emancipador (quedando su conciencia cristiana en estado de culpabilidad). Fácil es aplaudir a los héroes. Difícil es comprender *críticamente* las condiciones históricas que los hicieron posibles. Más difícil todavía es imitarlos hoy.

Una interpretación *crítica* supone tener en cuenta aspectos múltiples y condicionamientos de todo tipo que generalmente los historiadores, y más todavía los historiadores de la iglesia, no tienen. Es justamente el problema de la hermenéutica o la cuestión de la *interpretación*. Para ilustrar la magnitud de este problema voy a proponer el ejemplo de una interpretación del «hecho latinoamericano» en la historia universal, teniendo conciencia de que es sólo una «interpretación» posible entre otras. En nuestro mundo presente querría describir el «sentido» de la cultura latinoamericana en la historia universal. Sólo un Darcy Ribeiro ha intentado un bosquejo en el que América latina tiene un «lugar» en esa historia. Hasta el presente, Toynnbee, Spengler, Sorokin, Alfred Weber, habían dejado, como dice Leopoldo Zea, a América latina fuera de la historia.

América latina tiene un lugar único en la historia universal, lo cual nos va a indicar por su parte que la iglesia latinoamericana va a tener igualmente un lugar único en la historia de la iglesia universal.

1. La *primera etapa*, la prehistoria latinoamericana, es donde se sitúan nuestras grandes civilizaciones neolíticas (la mayo-azteca, y en menor grado la chibcha). Nuestra prehistoria entronca con la prehistoria universal por el Pacifico.

Si comenzamos nuestra descripción en la Mesopotamía (en el IV milenio a. C.) y en Egipto, el Indo o el Valle del Amarillo (China), en este movimiento hacia el este, surge la gran cultura mayo-azteca y la cultura inca, muy posteriores y ya en el primer milenio después de Cristo, y chibcha en la cuenca del Magdalena y el Cauca (las culturas de la «América nuclear»), dejando de lado las regiones de plantadores tropicales y en el norte y en el sur los nómadas de las llanuras y las pampas.

América latina entra en la historia universal neolítica por un movimiento que comenzando en el continente euroasiático, pasa por el Pacifico y llega a América. Alli entramos en la historia universal e inexplicable sería todo lo que pasa en la prehistoria de América latina sin la historia neolítica de la Polinesia y del Pacifico y también sin el paleolítico euroasiático y aún africano, del cual el hombre americano procede desde no hace tantos milenios. Esta sería la primera etapa.

2. La *segunda etapa*, para poder entender lo que va a ser la cultura latinoamericana, transcurre en la región del Mediterráneo oriental.

Para saber quién es Colón es necesario todavía completar nuestra descripción. La comprensión de la historia latinoamericana exige a los latinoamericanos la comprensión de toda la historia universal, y solamente después de dicho esclarecimiento podremos preguntarnos por el sentido de la historia de la iglesia. Para saber quién es Colón habría que partir de las culturas mesopotámicas y egipcias, anatólicas y cretenses, y, en especial, de las invasiones indoeuropeas. Los pueblos indoeuropeos invaden las zonas del sur (ya que parten del norte del mar Negro y Caspio) y en poco tiempo dominan las grandes culturas de la «media luna», indoeuropeizando a las zonas del imperio romano, el imperio persa, los reinos hindúes y aún el imperio chino, influenciado por el tao. Son todas ellas entonces la gran región indoeuropeizada.

3. La *tercera etapa* se produce ante las grandes corrientes inmigratorias semíticas. El semitismo, de donde surge el cristianismo, tiene otra visión del mundo y por tanto otra visión de la historia. Pocos siglos después se cristianizará el imperio romano; se islamizará el mundo persa y los mismos mahometanos llegarán hasta la India. De tal manera que hay una «semitización» del mundo culto neolítico que antes había sido «indoeuropeizado». Es dentro de este proceso que van a surgir las dos grandes cristiandades: la cristiandad bizantino-rusa y la latina. Aquélla de lengua griega y ésta latina, que caracterizará al mundo llamado después europeo, de donde España va a ser una provincia. Todo esto es como nuestra protohistoria. Es necesario entender bien que fue la cristiandad nuestro origen. Desde el 330, en que Constantinopla fue fundada, hasta el día en que Colón parte para América, año en que los Reyes Católicos conquistan Granada, el último de los reinos árabes, se cumple la historia de las cristiandades.

Comprender este proceso es comprender quién es Colón, como decíamos, quiénes van a ser la mayoría de los misioneros, quiénes van a ser la mayoría de nuestros primeros obispos, es, en fin, entender la historia del patronato. América latina y su iglesia es incomprensible sin la intelección de este fenómeno.

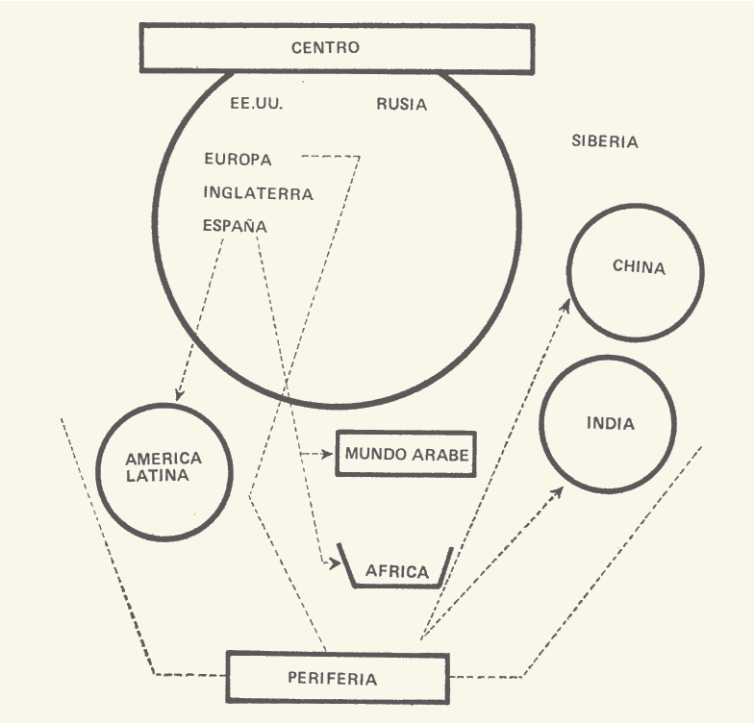
A todo esto lo llamo la *protohistoria*. Comenzaría sólo nuestra historia el día en el que lo más occidental del occidente, Colón y España, y lo más oriental del oriente, que son los indios (los indios son asiáticos), se enfrentan en lo que fundamentalmente va a ser el proceso de la conquista y evangelización, captada ésta como un gran proceso de aculturación. En 1492 comienza la historia de América latina que no es ni el-padre-España ni la-madre-India, sino un hijo, que no es Amerindia, ni es Europa, sino que es algo distinto.

Alli surge de pronto América latina. Bizancio era un mundo y una *ecumene*; Rusia (la tercera Roma), Europa, el mundo árabe, los hindúes y los chinos eran cinco ecumenes coexistentes. Por su parte, los aztecas y los incas eran igualmente ecumenes. Totalizan siete ecumenes en el siglo xv. Cada una se creía la única ecumene y afirmaban que fuera de su horizonte vivían los infieles, los bárbaros. Pero en el siglo XVI una ecumene va a conquistar a todas las demás y la primera en ser oprimida es América. A América latina va a llegar en su esencia el nuevo momento his-

tórico opresor europeo. Europa, en el centro, va a rodear el mundo árabe y llegará al Asia, y tocará a América por el Pacifico. Del siglo XVI al xx hay de pronto una nueva estructura mundial: las siete ecumenes se reducen a *una sola* y el «centro» de esta ecumene lo tiene Europa, después Rusia y Estados Unidos (a lo que podriamos sumar Japón, Canadá y Australia).

Europa entonces conquista el oriente, debilita al mundo árabe, conquista y coloniza Africa y América, etc. ; nace así un «centro» y una «periferia». Europa se constituye en el centro y crea la periferia. Este centro va a tener un polo de expansión en Rusia (porque Rusia va a ser la que en Europa conquista Siberia y llegue hasta el Pacifico en el mismo siglo XVI). Europa tendrá en España y Portugal otro polo de expansión por el Atlántico. En el siglo xx el centro va a estar constituido por Estados Unidos, Europa y Rusia desde la segunda guerra mundial. Históricamente, América latina va a quedar, con el Africa negra, el Islam, la India, la China y el sureste asiático como culturas periféricas, dependientes de una macrocultura central. América latina queda situada en dicha periferia, sin embargo, como el único grupo subdesarrollado de poscristiandad, porque en las otras culturas periféricas está vigente el Islam, el animismo, el hinduismo, la revolución maoista y el budismo en el sudeste asiático. Quiere decir que aún en esta etapa, América latina queda situada como el *único* conjunto dependiente cristiano, ya que entre nosotros se constituyó la *cristiandad*, pero fue la única cristiandad *colonial* (no lo fue la bizantina ni la latina).

Este bosquejo interpretativo intentaría responder a la pregunta: ¿cuál es el sentido de la cultura latinoamericana en la historia universal ?



Sólo ahora podemos entrar en la segunda cuestión.

II. REFLEXIONES TEOLÓGICAS SOBRE LA HISTORIA DE LA IGLESIA LATINOAMERICANA

¿Cuál es el sentido de la historia de la iglesia en América latina? ¿Cuál es la función que tiene la iglesia en la historia de América latina? Si pensamos escribir una historia de la iglesia en América latina mal podríamos responder por la función de una parte en el todo si no hemos establecido qué sentido tiene el todo. Lo dramático es que no existe una respuesta para el «todo» de nuestra cultura, porque no existe una sola historia de la cultura latinoamericana, a excepción de los estudios programáticos escritos por Darcy Ribeiro, como dijimos arriba. Es bien posible que cuestionándonos sobre el cómo escribir una historia de la iglesia hagamos igualmente avanzar la cuestión del cómo exponer una historia de América latina con sentido crítico.

Hay un mundo, en el sentido indicado más arriba, donde se sitúa el historiador precristiano o no-cristiano. Dicho mundo, a la luz de la fe, adquiere un nuevo sentido. En el mundo precristiano del imperio romano había, por ejemplo, dinero, y desde el horizonte de comprensión romano el dinero tenia un cierto valor. Pero al llegar a ser cristiano, al romano se le abría otro horizonte de comprensión; dicho dinero tiene ahora otra significación; tenia un nuevo valor, porque al cambiar el horizonte de comprensión cambia el sentido de todos los entes intramundanos. Se puede decir ontológicamente que la fe es un *nuevo mundo* en el sentido de que abre un nuevo horizonte de comprensión. Esa fe existencial, porque es vida, acontece cada día; esa fe se constituye en el mundo cotidiano aunque irrumpe desde la exterioridad de ese mundo. La exterioridad es la *palabra* que revela, como la «luz», ciertas cuestiones tenidas antes por imposibles, desconocidas, como un «cono de luz» (2) que se proyecta sobre el «cono de luz» (I) e ilumina con nuevo sentido a

todo. La palabra de Dios es como un «cono de luz» que ilumina de tal manera que todo lo intramundano cambia de sentido. La fe significa creer en la palabra del otro (el revelador, Dios), pero palabra que a su vez esclarece un nuevo horizonte de comprensión y devela un nuevo sentido a todo lo que acontece.

¿Qué es entonces la revelación ? ¿Qué revela la palabra revelante ? La revelación es la manifestación del *hecho crítico* (la realidad), de-velada por medio de pautas interpretativas. Lo que Dios revela son ciertas pautas, coordenadas o categorías que me permiten descubrir lo que ya he visto, pero ahora con un nuevo sentido. Moisés, por ejemplo, vivía en el desierto y sabia que sus hermanos hebreos eran esclavos en Egipto; era un hecho histórico. Pero el día en que Dios le dice que es posible sacarlos de Egipto, Moisés descubre un *nuevo* sentido, porque de esclavos «por naturaleza» se transforman en esclavos «históricos». De vivir para siempre como esclavos en Egipto se transforman a los ojos de la fe en seres a los que les es posible salir de la prisión de Egipto. Hay entonces una diferencia de comprensión del mismo hecho histórico; hay una *interpretación* nueva a la luz de la fe, un *nuevo* sentido de la realidad. La revelación tiene así pautas interpretativas que nos permiten descubrir el «sentido» de los acontecimientos. Esto es fundamental para el historiador de la iglesia, el que siendo cristiano, va a interpretar el mismo hecho de manera distinta al no-cristiano. El mismo documento auténtico tendrá distinto sentido a los ojos del historiador científico cristiano, porque las pautas interpretativas son distintas.

¿Cuáles son dichas pautas? Tomemos como ejemplo algunas de ellas. En la tradición del antiguo y del nuevo testamento puede considerarse pautas categorías interpretativas (y por ello operatorias) esenciales, en primer lugar, aquella que en hebreo se significaba con el término *basar* (en griego *sárx*, en castellano «carne»). La segunda categoría fundamental me parece ser la que recibe la denominación de ruaj (en griego *pneuma*, en castellano «espíritu»). Cuando el «espíritu» (que es la alteridad divina) inhabita la «carne» (que es la *totalidad* humana o la creatura, que puede cerrarse en el pecado o abrirse al don divino), la «palabra» (en hebreo dabar; en griego *lógos*) asume la humanidad; se trata, estrictamente de la «en-carnación».

Estas categorías reveladas, que fueron ejercidas anticipadamente por los pro-Fetas, y plenariamente por el mismo Cristo, las utiliza él mismo en su predicación teológica. Estas categorías hay que saber descubrirlas explícitamente para después saber usarlas en la interpretación histórica. A partir de la categoría de «carne», que el pensamiento contemporáneo denominaría «totalidad», y la de «espíritu» (o «alteridad») se mueven todas las demás. La «carne» cuando se cierra al espíritu, peca; cuando la «carne» mata a Abel, Caín se transforma en el Adán pecador, porque Abel es el otro, el hermano, y al matarlo queda solo; al ser único Caín se afirma como Dios y al hacerse Dios es como Adán: ateo del Dios creador, es decir, es fetichista. Cuando en la historia la iglesia se totaliza, y se totaliza de alguna manera en el tiempo de la cristiandad como cultura, confundiendo cristianismo con dicha cultura, identificándose, e impidiéndose poder escuchar al pobre (el otro, el infiel) por el que habla el Espíritu, entonces, en esas épocas, la iglesia puede también caer en el pecado. Seria una época en la que la iglesia se habría cerrado como institución terrena no pudiendo advertir claramente la presencia de Dios en el pobre que revele la injusticia. La iglesia podría aún estar jugando, al no servir al pobre, la función equivoca de dominadora del pobre.

Otra pauta interpretativa propiamente constitutiva de la fe, por ello bíblica y evangélica, es la que en hebreo se denomina *habodáh* (en griego *diakonía* o aún la acción del *doulos*; en castellano «servicio» o simplemente «trabajo»). Jesús indica que es propio del «mundo» el que los que tienen el poder opriman a los débiles, pero lo propio de sus seguidores es el «servicio» al pobre, al débil. La categoría de servicio (que es más que *praxis*, por cuanto indica la gratuidad de lo que se hace por

el otro en cuanto otro y no por «necesidad») se refiere a la acción del «siervo de Yahvé»; es acción liberadora (Is 61, 1 ss); es el operador de la «carne» cuando resucitada por el «espiritu», con nueva vida, se abre al pobre y lo sirve eficazmente. Por ello el «culto» del templo es «servicio» (*habodáh*) divino, como el «servicio» al pobre es el culto que se rinde a Jesús que se identifica al pobre (Mt 25, II ss). Ese servicio hace «salir» de la prisión (en hebreo dice Dios a Moisés: *lehit-saló*, «hacer salir» o liberar) al esclavo. Por ello la noción de liberación es propiamente bíblica y cristiana (cf. Ex 3). Cuando la «carne» se cierra, necesariamente se constituye en dominador del pobre. En esto nos acercamos ya a una categoría esencial para la historia de la iglesia, porque si la iglesia solamente relata una historia de su institución terrena y lo puede hacer muy bien como historia triunfalista, puede también ser una historia de la alianza con la dominación. Mientras que si se estudian los gestos de solidaridad con el pobre, su servicio, se indicará una pauta estrictamente evangélica.

Muchas más son las categorías operativas de la fe cristiana, pero por falta de tiempo no nos referimos a otras de sus dimensiones.

Dentro de esta perspectiva preguntaría: ¿qué es la iglesia? La iglesia es la *institución profética*, en el sentido de que es una institución *en* el mundo que cumple una tarea escatológica y profética para relanzar la historia adelante, desde los pobres. Las culturas se cierran como totalidad. Pensemos en el imperio romano. La iglesia, comprometiéndose con los pobres que son siempre los dominados, relanza el proceso hacia el futuro, en este caso hacia el sacro imperio romano. Nuevamente desde él la iglesia construye Europa. Cuando la «carne» se cierra como totalidad o pecado, la iglesia, desde los pobres, relanza la historia escatológicamente hacia el Cristo que viene, el que vive como futuro aunque ya presente. Si algún sistema se cerrara como totalidad irrebasable se fosilizaría. La iglesia en la historia de los pueblos viene a recordar que el destino último es un más allá de todo reino histórico. Y, sin embargo, ella misma es una institución, pero profética. La iglesia está en el mundo y por ello puede también estar con la dominación o con los pobres. Se trata de la parábola de las semillas: hay semillas que caen en mala tierra y otras que caen en buena tierra. Las que caen en tierra buena son las que pueden crecer . Las dos pueden ser iglesia; en las dos actúa la gracia; pero, sin duda alguna, es la iglesia de los «pobres», la iglesia de los «justos», la que permite crecer a la semilla.

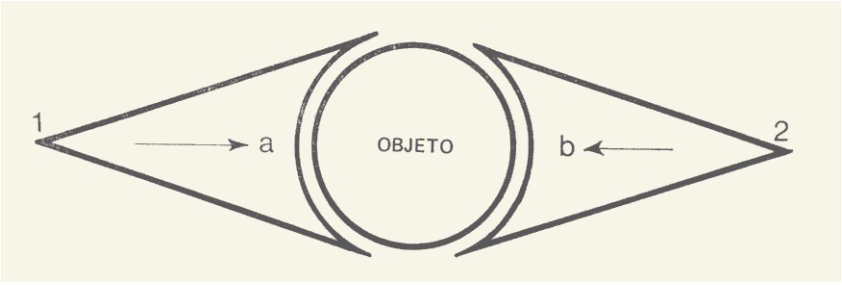
La iglesia es así una institución en el mundo y, sin embargo, y al mismo tiempo, juega la función de la exterioridad de la palabra, como un «fuera» del mundo que critica a la cultura o a la totalidad para relanzarla hacia la parusía.

En la historia latinoamericana podemos preguntarnos: ¿qué es más importante, la fundación del obispado de Santo Domingo, la Concepción de la Vega y Puerto Rico, o la predicación de Montesinos en aquel domingo de adviento de 1511? ¿cuál hecho eclesial es más relevante? Sabemos que la institución episcopal es fundamental, pero el profetismo de Montesinos es también esencial. Será necesario ir descubriendo el sentido de los acontecimientos a la luz de las categorías de la fe cristiana.

III. REFLEXIONES SOBRE EL ESTATUTO EPISTEMOLÓGICO DE LA HISTORIA DE LA IGLESIA COMO CIENCIA HISTÓRICA

Sólo ahora puedo entrar al tercer tema de esta exposición: el estatuto epistemológico de la historia de la iglesia como ciencia. Pero, a su vez, ¿a qué nivel situaremos la cuestión ? Se sabe que la ciencia histórica tiene un método que se llama método histórico. Se sabe que hay una «crítica externa» de los documentos (hay también una «critica interna»), para lo cual el historiador ha de conocer paleografía, heurística, etc. De tal manera que ante un documento ha de saberse si es auténtico o falso; de qué época procede y cómo llegó a nosotros, etc. Pero también la historia tiene ciencias auxiliares como la sociología, la economía, el derecho, la psicologia, etc. Estas ciencias auxiliares las ha descuidado algo, si no enteramente, la historia de la iglesia en América latina. Pero ésta no es la cuestión de fondo. Partamos del hecho de que el historiador de la iglesia es «un historiador», por lo tanto tiene un método científico adquirido, si no en las universidades, al menos en un largo trato con los documentos históricos (muchos de los historiadores de la iglesia no son ni licenciados ni doctores en historia y sin embargo, después de treinta o cuarenta años de trabajo histórico han llegado a ser en realidad historiadores). El método no se alcanza por el estudio realizado en una facultad o departamento de historia, sino en el manejo constante y seguro del acceso a la autenticidad del documento. Pero todo método tiene su limite, como toda ciencia humana. Esto abre una doble cuestión:

1. Primero, es imposible en toda ciencia una objetividad *pura*. ¿Qué significa esto de «objetividad pura» ? En realidad es una contracción con los términos, porque el historiador considera siempre desde un cierto punto de vista (I) su objeto (a); si otro historiador considera el mismo objeto desde otro punto de vista (2) ciertamente lo descubre de otra manera (b).



Esto indica que la objetividad de (1) no es *pura* sino situada. Algunos dirán que esto es «relativismo». Debe aclararse lo que esto significa. Si se quiere decir que el hombre es finito y es relativo a su situación histórica, por supuesto que si. Si se quiere decir que no se accede a ningún tipo de verdad, digo que es falso, porque todo lo que se accede desde una perspectiva no es relativo, sino que es absoluto, para todo el que se sitúe *de la misma manera*. Todo puede considerarse desde diversas perspectivas y asi se descubren diversos «sentidos» del objeto (a no es b). Esto quiere indicar que el término «objetividad *pura*» significa algo asi como un llegar a un objeto desde *todo* punto de vista lo cual es no tomarlo como objeto. Sólo la inteligencia divina creante puede acceder asi a una cosa. La «objetividad» *pura* no existe, lo que existe es una objetividad *situada*.

2. Segundo, es imposible una no-subjetividad. La que se denomina una descripción *objetiva* seria un relato exento de toda participación subjetiva. Pero es imposible por el mismo motivo. Toda consideración humana es la de un cierto objeto y, por lo tanto, estará teñida de condicionamientos subjetivos, históricos, caracteriológicos, económicos, etc. Lo que se quiere indicar es algo muy distinto.

No es que no deba ser la descripción *subjetiva*, ni que la objetividad sea pura, sino que tiene que haber un acceso *metódico* de la subjetividad a la objetividad. Es decir, una subjetividad puede ser no-metódica, o sea, atacar un objeto de cualquier manera, opinablemente, vulgarmente. Como cuando alguien dice, por ignorancia, que algo es del siglo XVIII pero en verdad es del siglo XVI. Esto lo declararla porque no sabe acceder *metódicamente* al objeto. Sin embargo, aún el científico, nunca puede dejar de lado su subjetividad, porque su subjetividad metódica siempre de alguna manera será una subjetividad. Los que pretenden que esa subjetividad no debiera existir , que la objetividad debiera ser pura, y que sólo en ese caso la descripción es científica, enuncian algo sumamente peligroso ya que de hecho *objetivan* ingenuamente una opción política, económica y social dándola como válida para todos. y esto es lo que actualmente está aconteciendo en la historia de la iglesia latinoamericana.

Historificar la objetividad (historificar la subjetividad, es poder acceder históricamente al objeto) es tomar en cuenta todos los condicionamientos que esto pueda significar. La subjetividad *metódica* es llamada por Ricoeur «subjetividad trascendental», en el sentido de que *trasciende* la mera subjetividad vulgar y opinable, puesto que sabe manejar su tema científicamente, pero sabe que está de todas maneras *interpretando* el «hecho» desde un cierto punto de vista, que no es el único y que, además, incluye una opción. Este asunto es importante para la historia de la iglesia ya que no se puede pretender que una historia de la iglesia sea escrita desde todos los puntos de vista, por todos los cristianos, porque eso seria algo asi como pretender que esta historia de la iglesia fuese escrita por Dios mismo que es el único que tiene una visión objetivamente pura de la historia tal como acontece. Hay entonces una dificultad: si se quiere escribir una historia no opcional se escribirá de hecho una historia anecdótica que de todas maneras opta ya por el *statu quo*. Por otra parte, una subjetividad histórica no-cristiana interpretará igualmente los mismos hechos y su sentido desde un horizonte existencial concreto, no ya a la luz de la fe; descubrirá por ello un «sentido». Por su parte, una subjetividad metódica histórica cristiana descubrirá *otro* «sentido» en el mismo acontecer; no porque la interpretación no-cristiana sea constativa histórica científica y la cristiana sea interpretativa ideológica, sino porque el horizonte de comprensión es otro. En verdad, las dos son interpretaciones desde un cierto horizonte y desde una cierta opción. Al decirse que un historiador no es cristiano, no se dice que no opte; puede ser liberal, marxista, etc. Ya tiene una opción, ya interpreta el hecho y por eso tiene un cierto *sentido* para él.

Esto tiene relevancia nuevamente para la historia de la iglesia en América latina. Lo que se llama la ciencia de la historia de la iglesia se sitúa epistemáticamente en un estatuto estrictamente *científico*, porque el método que va a utilizar es cientifico. Los que escribirán esta historia serán reconocidos historiadores por sus trabajos de descripción de hechos históricos. Pero será intrínsecamente un quehacer teológico, porque en su interpretación metódica debe tenerse también explícita conciencia de las categorías cristianas que se usan en la descripción del hecho histórico. No se puede primero describir el hecho histórico y después pasar a interpretarlo. La descripción del hecho histórico es ya una interpretación. Cuando se estudia un

documento, después de constatar que es auténtico, se lo «utiliza» de muchas maneras. ¿Por qué uno no se funda en los dos primeros parágrafos, otro en los dos del medio y uno tercero en los des últimos? ¿Por qué aun eligiendo los mismos parágrafos uno concluye en un sentido y aquél en otro? ¿Por qué se está interpretando, aún en la primera lectura, en el primer enfrentamiento del primer documento de los miles que se estudiarán para llegar a la descripción de un hecho «objetivo *puro*»? Porque la descripción es interpretación, interpretación con método histórico desde una opción *a priori*, dando pie a muchas explicaciones diferentes. El documento será verificado, por ambos, el no-cristiano o el cristiano, en cuanto a su autenticidad, pero cada uno extraerá un *sentido* distinto, porque distinto es el horizonte de interpretación del mismo hecho.

Una interpretación metódica de la historia de la iglesia es parte de la teología, entendiéndose ésta tal como la entendemos hoy. Porque si se entiende la teologia como una dogmática silogística (*more graecorum*), la historia de la iglesia no formaría parte de la teología. Esa dogmática habia dejado a la historia de la iglesia como fuera de su constitución. Mientras que en el antiguo y nuevo testamento y en los primeros padres de la iglesia, la historia es parte constitutiva de la reflexión teológica. Si no se ha estudiado claramente las categorías teológicas, la interpretación va a ser vulgar o anticristiana, porque puede suceder que se usen ciertas categorias interpretativas que se deban a una escuela, la del historiador o a la de los colegas historiadores que no son cristianos. De ahí que, de hecho, algunas historias de la iglesia puedan ser anticristianas en cuanto a la interpretación de los hechos. Por ello es esencial saber cuáles son las pautas interpretativas cristianas del hecho cotidiano.

¿Qué puede acontecer con la interpretación del historiador cristiano? Nuestros historiadores de la iglesia pueden objetivar, de hecho, ingenuamente, su opción cultural y política obviamente tenida por natural, por eterna, por válida para todos. Se han olvidado que un historiador está en su mundo y que ese mundo condiciona su interpretación. Creen que por interpretar según un modo científico histórico, su interpretación es pura y no contaminada con ninguna opción *a priori*. Pero es fácil ver su opción, basta mirar lo que han escrito. Es general una historia de los «grandes», de los llamados «mejores» (en griego *aristós*), es una historia aristocrática. ¿Dónde está la historia de los pobres ? ¿Dónde está la historia de los indios, de los zambos, de los mestizos? ¿Dónde está la historia del pueblo latinoamericano oprimido? Está por escribirse. ¿Por qué ? Porque se tuvo ya una opción, se estaba describiendo un cierto cristianismo, y se ha dejado de lado otro. El manejo documental era, a veces, metódicamente establecido, pero era parcial aún, puesto que se tomaban documentos de un cierto nivel pero no de otros. y esto mismo se interpretaba desde una cierta opción creída como no-opción. Lo cual es doblemente peligroso. La descripción podrá ser científica, porque realmente se usa un método científico, pero al mismo tiempo era una interpretación desde lo vigente, acritica. Al decir a-critica, le sustraigo lo de «cristiano», porque la fe cristiana tiene siempre una función critica ante lo vigente. Quiere decir entonces que esa descripción científica se tomaba de pronto en profana. Se consideraba a la historia de la iglesia como un hecho profano, en el sentido de que no se enuncia la criticidad del cristianismo que interpreta proféticamente el acontecimiento histórico profano.

Además, casi siempre se escribía la historia desde la cultura de la élite, que, por su parte, es dependiente culturalmente. Hemos sido educados en universidades, en seminarios, en Europa, o bajo su influencia, y todo esto nos ha dado una cierta visión de la realidad. Aunque escribamos una descripción «científica» (esto se da por supuesto), ésta es una interpretación sumamente defectuosa.

Consideremos una posible topología de posiciones en las que se encuentran ciertos historiadores de la iglesia en América latina :

a) Algunos efectúan una descripción (y toda descripción es interpretación) anecdótica, en la época de la cristiandad colonial. Son todas las crónicas, los relatos de nuestras historias coloniales hasta el siglo xx donde se nos hace conocer los hechos desde la visión hispánica. Hoy hay muchos que comienzan a trabajar sobre la visión de los vencidos, es decir, desde los indios; la realidad aparece así de otra manera. Esta descripción es más bien documental y nos sirve para poder conocer los hechos aunque propiamente no es un relato científico histórico.

b) Algunos efectúan una descripción *liberal anticonservadora*, que aparece en el siglo XIX. Es la que de una manera comienza a desarrollarse desde 1850 en adelante; desde la irrupción del liberalismo. La historia se transforma, hasta hoy (porque es la historia que se enseña desde nuestros ministerios de educación en casi todos los países latinoamericanos), en un instrumento ideológico de educación del pueblo. La historia, al realizar la autointerpretación de una cultura, permite decir dónde comienza la patria, quiénes son «dos malos» y «dos buenos». Nuestra oligarquía, nuestros liberales, escribieron (casi «inventaron») una historia para explicar el punto de partida de su gloria actual. Los estados liberales objetivan en la historia su ingenua actitud cotidiana, como lucha ideológica,

c) Algunos efectúan una descripción *revisionista, tradicionalista, antiliberal y apologética*. Son la gran mayoría de nuestros historiadores de la iglesia, que no están exentos de una posición también ideológica. Hay así como una lucha que no es primariamente científica. Dicho de otra manera, esta actitud, que, a veces en estos «revisionistas es más científica» o documental que la anterior, no deja por ello de tener una opción, y por ello no es menos ideológica. Podríamos decir que es «cientificista» en el sentido de que se opone a los liberales por la fuerza de documentos, negándose que haya opción alguna. Se pretende, pues, que por ser dicha historia metódicamente «científica», es verídica, descriptivo-real y no interpretativa, sin caer en la cuenta de que antes y después del método científico, todavía la interpretación puede ser ideológica y por tanto encubridora. En esta posición «cientificista» se encuentran algunos historiadores de la iglesia latinoamericana, creyendo que por haberse enfrentado a miles de documentos con método científico no optaron por ninguna interpretación; su descripción seria «objetivamente pura» ; creen así describir la realidad. Esta posición que está por lo general contra la «leyenda negra» ; es más bien hispanista. Habiéndose hablado tan mal de Fernando y de Carlos v, hablan ahora acerca de ellos tan bien que se olvidan también de sus pecados; se olvidan igualmente' del valor de Bartolomé de las Casas que para un Menéndez Pidal es un paranoico. En esta tercera posición es muy difícil el no apasionamiento, porque se está demasiado cerca de la lucha antiliberal; por ello es ideológica.

Una opción posible para escribir una historia de la iglesia en América latina es la actitud critica explícitamente cristiana, reuniendo todos los valores propios de las antiguas posiciones. Es necesario recuperar los aportes, la posición apologética o hispanística, que tiene estudios notables de la época colonial, pero, y al mismo tiempo, será necesario también tener en cuenta la descripción liberal y no despreciar lo que muchos de ellos han hecho para la constitución presente de nuestras nacionalidades. Y aún deberemos recordar la posición indigenista. Es entonces una actitud *crítica* que asume a todas las posiciones, pero critica *cristiana*, es decir, que tiene muy en cuenta cuales pueden ser los criterios esenciales para que la interpretación sea inequívoca cristiana.

Si un equipo de científicos se propusiera escribir una historia de la iglesia, deben formar un cuerpo coherente para dar unidad a su obra. Deberán cuestionarse sobre las pautas que les permitirán unificadamente describir la génesis y el proceso de la iglesia latinoamericana. Cuando consideramos una gran historia europea, por ejemplo, la historia de la iglesia de Fliche-Martin, que es una historia de la iglesia universal escrita por franceses, vemos a la iglesia a la luz de una escuela histórica francesa. Hay en ello una *unidad* de criterios hechos por dicha escuela. Ahora bien, ¿existe una escuela cristiana latinoamericana de historia ? Parece que no, pero es posible que haya historiadores, científicos, que opten de una manera semejante, y que formen equipo, y con el tiempo constituyan también escuela. De alguna manera habría que lograr esto, pues de lo contrario seria la yuxtaposición contradictoria de trabajos que en vez de esclarecer la génesis y el proceso de la iglesia describirian contradictoriamente hechos sin sentido. He aquí la dificultad.

La dificultad radica también en que no puede ser del todo una interpretación *oficial*, pues, seria única. La iglesia no tiene una interpretación «oficial», o si la tiene es sólo la sagrada Escritura, sus declaraciones públicas y, en último término, el juicio de Dios. Mientras que la historia que se pretende escribir debe ser una seria y científica interpretación de la historia de la iglesia, pero que necesariamente debe optar por algunos criterios. Estos son los que se deben discutir.

Volviendo a los criterios revelados de la interpretación histórica hay uno absolutamente esencial, y para una historia puede transformarse en revelador de su carácter estrictamente cristiano. Se podría enunciar : fuera de la totalidad vigente, fuera de un sistema organizado (la «carne») está el pobre a la intemperie; el pobre es ya Jesús. En Mt 25, se ve bien claro: el que da de comer al hambriento, da de comer a Jesús. Ahora bien, la reflexión acerca de la identificación de Jesús con el pobre es uno de los logros presentes, quizá el más importante, de la teología latinoamericana actual. El pobre es pobre porque no tiene el valor imperante del sistema; si el valor del sistema en la edad media es el honor, no tiene honor; si la vigencia suprema del sistema es el dinero, él no lo tiene; si en la sociedad futura el sistema tiene como valor supremo lo tecnológico, él será una persona sin tecnología. El pobre es lo *exterior* a lo valioso de la totalidad (la «carne», por ser exterior, está fuera, está en lo futuro, y porque está en lo futuro interpela escatológicamente al sistema). El pobre es Jesús en cuanto su palabra interpelante nos revela hoya Dios; el que ve en él a Jesús y lo sirve es el único que puede salvarse. Este parece que debiera ser el criterio esencial de nuestra historia. Seria una historia que se pregunta ante cualquier problema y ante cualquier descripción: ¿qué relación tiene esto con los pobres? Nosotros, por ejemplo, estudiando el enfrentamiento de Colón con el indio, debemos preguntarnos: ¿qué es lo más significativo, Colón o el indio? El indio, como el pobre, es el que debe interesarnos más. y cuando descubramos cómo se comportó Colón con el indio, podremos juzgar el hecho «Colón». Muchas veces hemos interpretado los hechos a la inversa: porque Pizarro y sus perros, los hemos aclamados como a héroes. De los indios nos hemos olvidado; y eran tan respetuosos, tan reverentemente religiosos ante esos dioses que aparecían.

Debemos, de todas maneras, recordar que el «pobre» no lo es sólo según un criterio económico-político. En efecto, bíblicamente el pobre (*anawin*) es esencialmente el «siervo de Yahvé», el que se abre a la «palabra» y se juega hasta la muerte por el servicio de Dios. Se trata del profeta. Pero, al mismo tiempo, el pobre es aquel que recibe el servicio del profeta. En la parábola del samaritano, Jesús enseña que el samaritano es pobre (en sentido plenario y perfecto), pero igualmente el pobre es el tirado en el camino. Es que *pobre* son «los pobres» (en sentido real, económico,

cultural; no en cuanto alienados por el sistema sino en cuanto exteriores al sistema y con conciencia de no ser parte de «ese mundo») y los que se juegan por ellos (Ios profetas, *anawin*, el «siervo de Yahvé»).

Concluyendo. En la única historia, historia profana para los precristianos, historia de la salvación para los cristianos a la luz de la fe, la iglesia significa una realidad distinta. Es por ello que la historia de la iglesia es el relato interpretativo de la función mesiánica cumplida por la institución fundada por Cristo en la única historia, la historia de la salvación a la luz de la fe. Describir la función mesiánica de la iglesia en el mundo es ya teología, la única teología, en su momento de descripción progresiva, histórica.

2
SOBRE LA HISTORIA DE LA TEOLOGÍA EN AMÉRICA LATINA *

Padre, perdónalos,
porque no saben lo que hacen (Lc 23, 34).

I. INTRODUCCIÓN

En este corto trabajo pretendemos proponer sólo algunas hipótesis a fin de poder escribir en el futuro y en equipo la magna obra de una historia de la teología en América latina. Mientras esa obra no exista nos faltará siempre un apoyo autocomprensivo de nuestro pasado teológico. Ello sin embargo no es absolutamente esencial para la constitución de una nueva teología, pero sí lo es para su definitiva maduración. Por ello se hace cada día más necesaria una tal labor reconstructiva, que no por ello deja de ser interpretativa.

Por otra parte, cabe que lo indiquemos, se puede describir la historia de la teologia *desde la misma teología*, es decir, partiendo de la teología misma y viendo su desarrollo interno como un *todo* abstracto, auto subsistente. Se trataría así de un proceso lógico al interior del horizonte epistemológico de la reflexión teológica. Mostraríamos entonces la evolución del fenómeno en América latina desde el siglo XVI hasta el xx. De esta manera, quizá, la teología de un Bartolomé de las Casas o de Josué de Acosta aparecerían como poco técnicas o poco «serias» en comparación a la teología posterior, académica y universitaria, de los profesores de México o Lima.

Pero si incluimos dialécticamente el *todo* teológico como *parte* de la totalidad de la existencia cristiana, y aún no cristiana, en la cristiandad de las Indias occidentales, es decir, si ascendemos de la descripción abstracta de la teología como tal hacia el nivel concreto de la teología condicionada por lo no-teológico (lo real dentro de lo cual la teología juega una función práctica como teoría), entonces, nuestra interpretación cambia de sentido, porque quizá la teología de Bartolomé, aunque menos académica, sofisticada o articulada en tratados, es más real (porque denuncia las contradicciones e injusticias más fundamentales de la época), mientras que la posterior es imitativa, ocultativa de las injusticias, ideológica o abstracta.

Metodológicamente, entonces, es necesario situar a la teología *dentro* de la totalidad en la cual cumple su sentido, sea *dentro* del horizonte geopolítico internacional, nacional, o el de las clases sociales, o el de las motivaciones afectivas a las que responde. Un análisis ideológico-histórico puede dar así insospechados resultados.

---

* Ponencia presentada en el I Encuentro Latinoamericano de Teología, México 1915.

El presente trabajo no es sino una simple introducción a la cuestión, o mejor aún una mera hipótesis de trabajo.

Desearía, por otra parte, que se tuviera en cuenta lo que ya expresé en el *Encuentro de El Escorial* (julio de 1972), ya que allí propuse hipótesis para interpretar la *historia de la fe* en América latina, mientras que ahora se trata de una *historia de la teología*. Nivel segundo o reflexivo que debe tener en cuenta el «de donde» parte: la teología parte de la fe existencial cristiana, cotidiana o profética.

II. IDEOLOGÍA E HISTORIA DE LA TEOLOGÍA

El contexto de la historia de la teología en América latina es la historia de la teología del «centro», originariamente del Mediterráneo y de Europa y hoy, por extensión, de Estados Unidos (ya que Rusia poco aporta hoy en la creación teológica). El contexto de la biografía del hijo es la biografía del padre, lo que no quiere decir que el hijo sea el padre. La teología latinoamericana es hija de la europea, pero es distinta; es otra; es un acceso diverso a la misma tradición porque surge en un mundo «periférico» dentro de la época moderna mercantil primero y después imperial monopolística. La teología de un mundo colonial o neocolonial puede por un momento reflejar la teología del «centro» pero, en los momentos creativos, producirá nueva teología que se levantará contra la gran teología constituida tradicionalmente. Es en este movimiento de refracción imitativa ideológica o de creatividad que accede a la realidad distinta de nuestro mundo latinoamericano que se jugará la historia de la teología en nuestro continente dependiente. Veamos la cuestión por partes.

1. Constitución ideológica de la teología[1]

La noción de ideología se descubre por su contrario: la revelación no-ideológica. Si hay una expresión que permite irrumpir la exterioridad a todo sistema ideológico constituido es la proto-palabra, la exclamación o interjección de dolor, consecuencia inmediata del traumatismo sentido. El «¡ay!» del grito de dolor producido por un golpe, una herida, un accidente, indica de manera inmediata no algo sino *a alguien*. El que escucha el grito de dolor queda sobrecogido porque irrumpe en su mundo cotidiano e integrado el signo, el sonido, el ruido casi que permite vislumbrar la presencia-ausente de alguien en el dolor. No se sabe todavía qué tipo de dolor ni el *porqué* del grito, y por ello es inquietante hasta tanto no se sepa quién es y por qué se lamenta. El *lo que* dicho grito dice es secundario; lo fundamental es el decir mismo, el que *alguien* dice algo. En el grito de dolor no se avanza *lo dicho* sino un *decir*, la persona misma, la exterioridad que provoca: que «voca» o llama al auxilio. Sin embargo exclamar: «¡Socorro!», es ya una palabra de un lenguaje de una cultura. El grito, antes que la palabra de auxilio, es quizá, el signo más lejano de lo ideológico: «He escuchado el *clamor* que le arranca su opresión» (Ex 3, 8); «...y lanzando un gran *grito*, expiró» (Mc 15, 37). Es el límite de la revelación humana, y divina, que situándose fuera del sistema lo pone en cuestión. Cuando el dolor es producido por el pecado, es decir, por la injusticia o dominación sobre el otro, que es el dolor de Job y no un mero dolor físico, aunque también éste pone en cuestión.

[1]. Véase una mínima bibliografía en la obra de K. Lenk, *Ideología*, Buenos Aires 1974.

El grito de dolor, como el «¡tengo hambre!», exige una perentoria respuesta. La respuesta que obliga a la responsabilidad: ser responsable o tomar a cargo al que clama ya su dolor. En esta responsabilidad estriba la auténtica religión y culto[2], y el traumatismo que sufre el que se juega por otro que clama es en el sistema la *gloria del infinito*. «¡Tengo hambre!» es la revelación de que el jugo gástrico molesta o sensibiliza las paredes internas del estómago. Ese ácido que produce dolor es el apetito; el «deseo» de comer. Dicho deseo carnal, corporal, material es ya el deseo del reino de los cielos en su más real significación: es la insatisfacción que exige ser saciada. Cuando es hambre de un pueblo, habitual, el de la pobreza, es el *desde donde* surge la palabra no ideológica. Este es el carnalismo o adecuado materialismo que Jesús coloca como criterio supremo del juicio: «Tuve hambre y me dieron de comer) (Mt 25, 35).

El «¡ay!» del dolor primero, el «jtengo hambre !» ya articulado en un lenguaje, una clase social, un pueblo, un momento de la historia, dicen referencia a la *realidad* o exterioridad de todo sistema constituido. No pueden ser expresiones ideológicas. Son las palabras políticas o primeras, las que instauran nueva totalidad de lenguaje y de formulaciones conceptuales de sentido.

En efecto, es sólo la provocación a la constitución de un nuevo sistema, que satisfaga la insatisfacción del pobre del antiguo sistema, el punto de partida de la liberación del lenguaje. Pero no bien el grito ha sido escuchado y es formulado, no bien se intenta organizar un nuevo sistema y se bosqueja un modelo, no bien se conceptualiza las mediaciones para su realización, y mucho más cuando el sistema se ha construido, una nueva totalidad estructurada ocupa ahora el lugar de la antigua totalización. Dentro de todo sistema o totalidad los conceptos, las palabras se estructuran por su parte en totalidad significativa. Pero, como el sistema es dominado por algunos, por ciertas clases o grupos, el proyecto de estos grupos se impone a todo el sistema. Desde este momento la conceptualización y lenguaje del grupo dominador se confunde con la «realidad» de las cosas y con el lenguaje en cuanto tal. El concepto, la palabra que lo expresa, funda por una parte la acción de todos los miembros del sistema, pero al mismo tiempo oculta, no sólo las contradicciones internas del sistema, sino y principalmente la *exterioridad del pobre*[3]. Es en ese momento que la formulación (el concepto, la palabra: la idea) se transforma en *ideología*: representación que en función práctica oculta la realidad[4]. Hay entonces una dialéctica entre des-cubrimiento y en-cubrimiento, y entre teoría y praxis.

Cuando Jesús dice que «no saben lo que hacen» (Lc 23, 34), muestra explícitamente y con claridad esa doble dialéctica entre des-cubrimiento (el «saber» es visión) y en-cubrimiento «<nO» saben), entre teoría (el «sabe» es teoría) y praxis (el «hacer» es praxis). Se trata de una auténtica reflexión teológica sobre la ideología, en situación limite por otra parte, ya que Jesús está siendo torturado en un momento de clara significación política, entregado por su gobierno y sacerdocio nacional ante las autoridades del imperio. No saber lo que se hace es lo mismo que decir que la interpretación de la praxis que se opera no logra descubrir su sentido verdadero. Ciertamente los soldados saben lo que hacen en un cierto nivel: están clavando cla-

---

[2]. Véase el cap. X, «La arqueológica», de mi obra *Para una ética de la liberación latinaamericana*, Buenos Aires 1975.

[3]. Véase lo que hemos dicho en el artículo *Dominación-liberación*: Concilium 96 (1974) 333-337.

[4]. Le daremos en este trabajo un sentido restrictivo a la noción de «ideología», no como toda expresión de una clase o grupo humano, sino sólo cuando en-cubra la realidad y sus contradicciones conflictuales básicas.

vos a un condenado político. Sin embargo, queda en-cubierto a la interpretación su verdadera significación, el sentido último de su praxis. Esta es, exactamente, la función práctica de la ideología: dar un cierto conocimiento que funda la acción pero que al mismo tiempo oculta el plano fundamental de su sentido último o real. Jesús nos introduce entonces en la critica de la ideología.

La ideología es entonces un sistema interpretativo-práctico. Tomemos un ejemplo latinoamericano en el nivel de la interpretación cotidiana primero y de la formulación teológica después.

La conquista de América, que comienza desde el mismo descubrimiento en 1492, no es sólo un hecho individual sino histórico-político. Europa comenzó por España y Portugal su expansión dominadora sobre el mundo periférico. Seguirán después Holanda, Inglaterra, Francia, etc. En España, por ejemplo, se tuvo desde 1493 la «justificación» teórica de la conquista. El papa Alejandro VI expidió la bula *Inter coetera* de 1493 en favor de los Reyes Católicos de España, por la que le permitía evangelizar esas tierras y sujetarlas a su dominio. Es así que en la *Recopilación de las leyes de los reinos de las Indias* (efectuada en 1681), en la primera ley del primer titulo del primer libro se expresa que el señorío[5] del rey de España sobre los nuevos reinos es debido a la obligación que el monarca ha contraído con la santa sede de adoctrinar en nuestra fe a los indios. De esta manera se «justifica» la praxis conquistadora desde un fundamento teórico: la bula pontificia. Toda la estructura jurídica concreta del siglo XVI hispanoamericano fue, es bien claro, un tipo de *ideología*. Tras bellos principios se ocultaba, se encubría, el *sentido* real de la praxis conquistadora. El sentido encubierto era que en realidad los europeos habían dominado al indio reduciéndolos a la más horrible servidumbre. La muerte, el robo, la tortura (que era el fruto real de la praxis conquistadora) quedaba cubierta por la interpretación falsa e ideológica: la evangelización. Las bulas jugaban en la conciencia cotidiana del conquistador la misma función ideológica que la doctrina norteamericana del *Manifest destiny*, por la que Houston ocupó Texas y lo desprenderá de la nación mexicana en 1846. Todos los imperios tienen razones (irracionales) que le permiten fundar su acción dominadora; pero dichas razones son ideológico-existenciales en el nivel concreto cotidiano.

El nivel ideológico cotidiano es elevado al nivel de la ideología como ciencia en el caso de algunos ejemplos teológicos, ya que la misma ciencia, en cuanto debe aceptar como principios juicios evidentes (pero con evidencia histórico-cultural), tiene un momento inevitablemente ingenuo (la ciencia no puede por definición demostrar sus principios: es decir, los principios de la ciencia no son científicos, y desde Aristóteles se sabe que son objeto de la dialéctica)[6]. Es así que la ideologfa que sustentaba la praxis de la conquista es elevada, por un Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573) y por el mismo Francisco de Vitoria (1486-1546), al carácter de teologfa. Para Ginés la conquista de América y la guerra contra los indios es justa. La «causa de guerra justa (*iusti belli causa*) por derecho natural y divino (*iure naturali et divino*) es la rebeldía de los menos dotados que nacieron para servir, por cuanto recusan el imperio de sus señores; si no se los puede sujetar por otros medios, la guerra es justa», nos dice en el *Democrates alter*[7]. Es evidente que Ginés sigue en

---

[5]. «Dios nuestro Señor, por su infinita misericordia y bondad se ha servido darnos sin merecimientos nuestros tan gran parte en el señorío de este mundo», dice el rey de España en la *Recopilación* I, I, 1.

[6]. Véase Aristóteles, *Tópicos* 1,2, 101 a 26-b 4; en mi obra *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca 1974, 17 ss.

[7]. Citado por V. Carro, La teología y los teólogos juristas españoles ante la conquista de América,

esto a Aristóteles -en el tan ideológico texto sobre la esclavitud en Grecia del libro I de la *Política*-, pero también sigue a los autores medievales, aún a Tomás en aquello del *iustum dominativum* que los señores feudales tenían sobre los siervos[8], y de los otros profesores contemporáneos como Juan Mayor (1469-1550) en París que enseñaba que en América «aquel pueblo vive bestialmente (bestialiter) por 10 que el primero que los conquiste imperará justamente sobre ellos, porque son por naturaleza siervos (*quia natura sunt servi*)»[9]. Es por ello que aún en el mejor de los casos se consideró al indio un «rudo», como un «niño» que debia ser civilizado, con poca inteligencia e inclinado a los instintos; «poco dado al celibato» decia un misionero.

El mismo Vitoria, egregio profesor de Salamanca y autor del *De indis* (1537), indica que no se puede conquistar a los indios ni por tener diversa religión, nos dice en *De iure belli* (1538), ni por derechos del rey, ni para predicar el evangelio, ni por otorgamiento pontificio, ni para oponerse al pecado *contra natura* que pudiera cumplir un pueblo aún salvaje. Pero al fin acepta que es posible la conquista cuando se impida al misionero anunciar libremente el evangelio («libere annuntient evangelium.,.», explica en el *Relectio de indis, quarta conclusio*) ; «por ello pueden ellos, a fin de evitar el escándalo, predicarles aún contra su voluntad... y aceptar la guerra o declararla», Por la *iniuria accepta* permite entonces el gran teólogo la conquista. «De esta conclusión también se infiere claramente que, por esta misma razón, si no se puede proveer de otro modo lo referente a la religión, es licito a los españoles ocupar sus tierras y provincias y establecer nuevos señores y destituir a los antiguos, y *hacer las demás cosas* (sic) que por derecho de guerra son licitas en toda guerra justa» (Ibid.). Véase entonces que, de hecho, el teólogo *progresista* europeo -el más avanzado de su época sin lugar a dudas, ya que en otros niveles defendió valientemente al indio- no puede evadir formulaciones ideológicas.

Como indicación final debemos entonces concluir que es en-cubridora la ideologia de las clases dominantes o las naciones opresoras, mientras que las formulaciones de las clases oprimidas o la de los profetas de dichos grupos es critica descubridora, es la articulación de sentido que parte del grito del pobre.

2. Condicionamientos ideológicos de la teología del «centro»

La ideología justifica entonces la praxis, ocultando al mismo tiempo el sentido de la misma praxis, dando por otra parte «buena conciencia» o «conciencia de inocencia» al que comete la injusticia. La ideología es la formulación (existencial o cientifica) de las mediaciones del proyecto del sistema sin que se muestre como tal : *como sistema de dominación*. Lo que se en-cubre es la dominación en algunos de sus niveles. Por ello se puede indicar el sentido ideológico de la teología cuando se des-

---

Madrid 1944, 593; cf. J. Gines Sepúlveda, Opera I-IV, Madrid 1780, y en especial *Tratado sobre la justa guerra contra los indios*, México 1949. Véase igualmente J. Solórzano Pereira, *De indiarum iure* I-II, Lugduni 1672, y de S. Zavala, *La filosofía política de la conquista de América*, México 1947. Las obras de Lewis Hanke, Giménez Femández, Hoffner han estudiado con detalle estas controversias teológico-políticas. Sepúlveda decía todavía que ante los indios «conviene usar [el arte de la caza], ya que se practica no solamente contra las bestias sino también contra aquéllos que habiendo nacido para obedecer rehúsan la servidumbre : tal guerra es justa por naturaleza» : *Democrates alter*, cit. V. Carro, o. c., 595.

[8]. *Summa theologiae*, *II-II*, q. 57, art. 4.

[9]. J. Mayor, In *secundam sententíarum*, dist. XLIV, q. 3, Paris 1510.

cubre el tipo de dominación que oculta. Es decir, se trataría de indicar los condicionamientos que inclinan a la reflexión teológica en una cierta dirección en-cubridora, en aquella dirección que beneficia o justifica la praxis del grupo, clase, nación o cultura a la que sirve de fundamento teórico. Intentemos ejemplificar lo dicho mostrando algunos de los condicionamientos que han constituido algunos niveles teológicos de manera ideológica en la historia de la teología mediterraneo-europea (que es el marco de referencia de la teología latinoamericana que sólo surge en el siglo XVI)[10].

En el tiempo originario del cristianismo, en el del *nuevo testamento*, por tratarse la totalidad de los cristianos de un grupo oprimido dentro del imperio (la Palestina era una lejana colonia) y también como clase social (los primeros bautizados eran clase despreciada y sin influencias dentro de la estructura de su tiempo), la función ideológico-encubridora de las primeras formulaciones cristianas es minima. En Pablo se denota un cierto machismo (en cuanto al problema de la mujer) o una aceptación no crítica en el nivel socio-político del esclavismo por ejemplo (en la *carta a Filemón*)[11]. Si en algo debe sin embargo aceptarse el evangelio es, justamente, por su estricto carácter crítico-desideologizante, en especial en aquellas pocas formulaciones que podemos atribuir sin duda a Jesús de Nazaret. Poco después, en los textos de la tradición del primitivo judeo-cristianismo apocalíptico, como las revelaciones del pastor de Hermas, puede ya verse un cierto «escapismo» de la realidad política, pero dentro de una reflexión poco ideologizada todavía.

Los *padres apologistas*, en cambio, al ir adoptando las categorías helenísticas, comienzan igualmente a aceptar ciertos elementos ideológico-encubridores. Sin embargo, tienen gran belleza la crítica político-religiosa (y por ello desideologizantes) de aquellos cristianos que se enfrentaron a la cultura dominadora del imperio[12]. Es impresionante aquella crítica frontal contra todos los valores ideologizados del imperio realizada por pensadores recientemente bautizados y que se sienten griegos y cristianos al mismo tiempo[13]. Quizá, hasta nuestra época el cristianismo no tendrá críticos tan cabales de la cultura imperial vigente.

La crítica al imperio seguirá siempre siendo ejercida sea contra el paganismo, contra la cultura helenística o romana, o contra los vicios de las ciudades. Aun en los teólogos ya muy influenciados por la filosofía griega como un Clemente de Alejandría,

---

[10]. Lo que diremos sobre el desarrollo del pensar teológico europeo tiene sólo valor indicativo, pero lo hemos propuesto para dar a los participantes del encuentro un marco rápido de referencia al desarrollo de la teología latinoamericana. Por ello no se indicará ninguna bibliografía específica. De todas maneras sería fecundo para Europa escribir una historia de la teología teniéndola como un fenómeno que incluye momentos ideológicos.

[11]. El momento ideológico-histórico para nada invalida el estatuto propio de la revelación, ya que la revelación consiste en sus virtualidades crítico-escatológicas que desarrollan su potencialidad en su momento. La revelación inspira la acción anti-esclavista del maestro Ramírez, o de su discípulo san Pedro Claver, en Cartagena de Indias a fines del siglo XVI, así como el antimachismo de los movimientos feministas cristianos, por ejemplo, sólo en el presente desarrollan esta crítica en nuestra época. De todas maneras queda en pie la cuestión de revelación e ideología.

[12]. El cristianismo fue originariamente una comprensión de la existencia de los grupos oprimidos del imperio, como bien lo deja ver un texto del apologista: «Entre nosotros no se da la ambición de gloria y filosofan (*filosofoûsi*) no sólo los ricos sino también los pobres... Todos los hombres que desean filosofar (*filosofeîn*) acuden a nosotros que no examinamos las apariencias ni juzgamos por la figura...»: Taciano, *Oratio adversus graecos*, en *Padres apologistas griegos*, ed. Ruiz Bueno, Madrid 1954, 607.

[13]. Arístides critica en su *Apología* todos los fundamentos del imperio y la cultura helenística; su actitud es subversiva: «Los que creen que el cielo es Dios yerran... Los que creen que la tierra es diosa se equivocan... Los que piensan que el agua es Dios juzgan mal...»: o. c., 119-121.

Orígenes o lrineo de Lyon, la teología naciente cumplirá un papel de descubrimiento de las contradicciones del sistema. Puede esto entenderse claramente, que por ser las comunidades cristianas consideradas por Roma como grupos disidentes, «quintacolumnista» o saboteadores de la cultura imperante, eran frecuentemente perseguidas. La persecución era fácticamente la demostración de que la teología cristiana era sustancialmente crítica o profética. Se perseguía a los cristianos porque socavaban los «fundamentos» del sistema, los valores, los dioses. La teologia tenia entonces una función crítico-profética que se manifestaba igualmente en el nivel político. El imperio, al defenderse con la represión política contra los cristianos, manifestaba realmente que el cristianismo cumplía su misión liberadora, teológicamente desideologizante.

Un paso de importancia radical para la comprensión de la teología cristiana como ideología se cumple desde el momento que Constantino es coronado emperador (324), desde el concilio de Nicea (325) entonces. El siglo más glorioso de la teología patrística (325-425) es igualmente el comienzo de la constitución de la teología como ideología (no decimos que con ello la teología perdería su valor; sólo indicamos que el momento ideológico de la teología crece, aumenta, tiene mayor lugar). La patrística griega (desde un Atanasio, Basilio, los Gregorios hasta un Juan Damasceno) y latina (desde un Ambrosio, Agustin, hasta Isidoro de Sevilla), unos bajo el poder del emperador y otros del papado, aceptarán la realidad del imperio no sólo como «natural», sino que -en especial en el mundo latino- se llegará a considerar el imperio como la misma *civitas Dei* (por un desplazamiento del contenido de la *civitas Dei* de Agustin). La *christianitas* vino a identificarse con el cristianismo. La teología aceptó demasiadas estructuras imperiales, sociales, culturales, lingüísticas, sexuales, como momentos esenciales del cristianismo. De esta manera la gran teología con método platónico o neoplatónico vino a justificar la dominación política y social de los primeros siglos de la cristiandad bizantina y latina. El desplazamiento del método (de histórico-existencial en el pensamiento bíblico al epistemático o apodíctico, al que debe agregarse el dualismo ontológico y antropológico) lanzó a la teología por muchos callejones ideológicos. Un estudio detallado se hace necesario. Es evidente que un cristianismo aristocrático, imperial y constituido en sus sectores de toma de decisiones eclesiales por las clases más influyentes, instrumentalizó crecientemente al mismo cristianismo para afirmar su poder. Queremos indicar nuevamente, y esto es válido para toda esta contribución, que ello no invalida el esfuerzo teológico, simplemente lo limita (y es sabido que toda teología es sólo una analogía lejana de la «ciencia de Dios» consigo mismo que se participará como *visio* sólo en el reino realizado). Los momentos ideológicos de toda teología indican que es una reflexión inevitablemente *histórica*, situada, condicionada.

La patrística griega siguió su camino hasta su fin (1453), pero no innovando fundamentalmente durante siglos (aunque su crecimiento fue incesante: bien lo mostraron los exiliados en la Italia del *quatrocento*). Los latinos, en cambio, gracias a los francos, fueron generadores de un nuevo proceso teológico. Beda el Venerable (672-735) está a la base de un proceso que crecerá en el sacro imperio germánico (cuya *sacralidad* justifica el cristianismo: momento ideológico político de esencial importancia encubridora de la dominación imperial y social sobre los reinos oprimidos y sobre los siervos del feudalismo). La época clásica de la *primera escolástica* podría decirse que es posterior al IV concilio de Letrán (1215). En el siglo de oro de la cristiandad latina y la escolástica (1215-1315) enseñaron Abelardo, Buenaventura, Tomás y Duns Scoto. El método platónico o agustiniano es modi-

ficado por el descubrimiento del *organon* aristotélico procedente de los árabes vía España (Toledo). Tras un aparato ciertamente mucho más preciso, con categorías sustancialistas usadas con admirable destreza, con una lógica muy desarrollada, aquella teología fundamentalmente ahistórica encubrió ideológicamente un sinnúmero de contradicciones. Desde el machismo imperante, que dominaba a la mujer[14], como las oposiciones entre esa clase (era ciudadano el *simpliciter politicum iustum*, es decir, el señor feudal solamente[16]) o entre los reinos -ya que ningún teólogo ponía en cuestión el derecho del emperador sobre los otros reyes, o, en otras posiciones, del papa sobre el emperador u otros reyes-. El análisis ideológico de esta teología, tan válido e importante por otra parte, realizado con método socio-psicoanalítico o económico-político, *sin que se caiga en ingenuidad es extremistas*, dará en el futuro grandes resultados. Ello nos mostrará mejor la genialidad de aquellos teólogos y las limitaciones inevitables de sus condicionamientos. Eran hombres y no dioses.

De la misma manera, la *segunda escolástica*, cuya época clásica se sitúa en torno de Trento (1545-1563), es decir, desde 1530 a 1630, bajo el influjo de un Vitoria, Báñez, Soto, Suarez, Molina, Juan de Santo Tomás -anunciados por Silvestre de la Ferrara y Cayetano-, en torno a Salamanca y al imperio hispánico, resplandeció por su método aristotélico-tomista de comentarios, pero ya en la vía moderna, que dará las bases de la ontología del sujeto tanto en un Descartes como en un Wolff -siguiendo en las escuelas franciscanas de Inglaterra el camino de donde procederá el empirismo filosófico-. Vemos entonces que si la patristica floreció en el imperio bizantino o con el papado y sus reinos dependientes del Africa, Galia o Hispania; y si la primera escolástica necesitó del poder de los reinos francos, la segunda se apoyó en el imperio de Carlos V -emperador de España, los países Bajos y Alemania-. Su momento ideológico es evidente. En poco o nada se ve en esta teología la realidad de las colonias descubiertas y explotadas, en nada se descubren los graves problemas de la pobreza en España -contrapartida de la conquista de América-. Trento sólo se centra en los problemas germánicos y para nada tiene en cuenta la enorme apertura que la aparición del Africa, Asia y América ha producido en Europa. La cristiandad moderna, el cristianismo católico, se cierra sobre Europa y comienza a poseer una especial ceguera por la exterioridad de otras culturas, pueblos, estados. Es por ello que la *tercera escolástica*, que florece desde el concilio Vaticano I (1869-1870) en la Europa latino-católica, aunque hay muchos teólogos alemanes (tales como un Kleugten que muere en 1893), queda consagrada en la encíclica sobre la necesidad en los estudios a partir de Tomás de Aquino. El eje es ahora Roma-Lovaina. El catolicismo, habiendo abandonado lentamente las tesis primero imperiales y después monárquicas y feudales, se abre lentamente a la aceptación y después a la apasionada justificación de la democracia liberal y, subrepticiamente, del régimen burgués capitalista, que recibirá siempre *reformistas* modificaciones. Cuando hoy se leen las obras de Mercier, Garrigoud Lagrange o Maritain, dejando de lado su gran valor y la importancia que han tenido en la reformulación católica, no puede menos que dejarse ver un importante momento ideológico de ocultamiento en el nivel socio-político. Reyes Mate nos lo ha mostrado en alguno de sus aspectos[16].

---

[14]. *Summa theologiae*, I-II, q. 81, art. 5: «...quod principium activum in generatione est a patre, materiam autem mater ministrat...si, Adam non pecante, Eva pecasset, filii originale peccatum *non* contraherent». La mujer sólo da la *materia*, pero el varón da el ser al hijo.

[15]. *Ibid*., II-II, q. 57, art. 4.

[16]. *El ateismo, un problema político*, Salamanca 1973.

Por su parte, la tradición que pudiéramos llamar de la teología germánica -de donde se abrirá camino la teología protestante, que tiene evidentemente componentes de origen suizo, francés, inglés, etc.-, que crece desde el siglo XVI, desde la Reforma, no deja por ello de ocultar igualmente las contradicciones de su época. El mismo Lutero se encontró ya con la critica de Thomas Münzer que hablaba en nombre del campesino empobrecido del mundo feudal en crisis. Esta tradición de origen agustiniano y con influencias franciscanas y aún tomistas (como en un Melanchton), recibirá el impacto del racionalismo wolffiano, del kantismo, de la *Aufklärung* y del idealismo (en especial de la derecha hegeliana) aunque no Únicamente (cabe sólo recordar el ejemplo del tan antihegeliano Schleiermacher). El mismo mundo católico de un Moehler, que se formó en Tübingen (muere en 1838), se puede inscribir en esta línea. Mediando el neokantismo, la fenomenología, la ontología heideggeriana, tendríamos por un lado a un Bultmann o un Rahner (tan diversas posiciones teológicas que sin embargo tienen en cuenta a Heidegger), e implantado esto como critica socio-politica, desde la escuela de Frankfurt a un Metz, desde la posición propia de Emst Bloch a un Moltmann. Algo antes, la llamada nouvelle *théologie* de la preguerra en Francia, por el descubrimiento de la historia de la teología, como las teologías kerygmáticas, desmitizantes, existenciales, política o utópicas, todas ellas -y aún sus prolongaciones en Estados Unidos como las de la «muerte de Dios», etc.- no puede negarse que se crecen en el centro de Europa, y particularmente en torno y después de la segunda guerra mundial. Como el concilio Vaticano II (1962-1965) y los mejores logros del Consejo ecuménico de iglesias, toda esta teología vive el optimismo de una Europa reconstruida, la del «milagro alemán», en el tiempo en que el imperio norteamericano suplanta allende el Atlántico al imperio inglés (que debe llamar humildemente a las puertas del Mercado Común europeo para que se lo acepte como uno de sus simples miembros). El método de esta teología es ahora existencial, ontológico y hasta dialéctico. La influencia hegeliana es cada vez más creciente desde que se conmemoró el doble centenario de su nacimiento (1770-1970).

De todas maneras, toda esta teología tiene importantes momentos ideológicos : uno de ellos es la ingenua evidencia de ser el «centro» del mundo (desde un punto de vista cultural, político y económico; aunque Europa dependa de Estados Unidos tiene sobre este último una reconocida «superioridad» humanístico-cultural, aunque ya no científico-técnica). Al mismo tiempo, esta teología no ha tomado todavía seriamente en cuenta su condicionamiento de clase: el teólogo no sólo es el fruto de una clase aristocrática (universitaria), sino que lo es de una nación dominadora (que de alguna manera oprime las colonias de su industrialismo capitalista monopólico). En otros aspectos, no ha sido cuestionado el «punto de partida» de su reflexión teológica ya que si dicho punto de partida fuera la praxis liberadora de los oprimidos (que es el origen de la palabra no ideológica y la critica de toda ideología), la teología debería definir su orgánico compromiso con ellos. Estos, sin em. bargo, se encuentran ya frecuentemente fuera del horizonte de dicha teología (no sólo socialmente por ser clases pobres, sino geopolíticamente por ser naciones dependientes, neocoloniales, de la «periferia»). La propuesta de una tal teología queda inevitablemente circunscrita al horizonte del «centro» y por ello se ideologiza: es decir , *oculta la contradicción principal de nuestro tiempo de* «*centro-periferia*» y con ello torna igualmente falsa la relación de las clases en el «centro». Se trans. forma en una teología que encubre y por ello justifica la dominación de los pueblos pobres del mundo.

De esto podemos concluir que la teología, mientras significó la reflexión de una fe no-teológica de los oprimidos, es decir, la expresión metódica de aquellos que no dominaron un sistema, tuvo todo su sentido anti-ideológico y critico-profético. En la medida que expresó una fe no-teológica de aquellos grupos o naciones dominadores, habiendo perdido en parte su dimensión profética (al menos en la dimensión en que es un sistema de dominación), la teología se ideologiza. Es por ello que en Estados Unidos y Europa (esta última es «centro» aunque relativamente dependiente del primero) aún los movimientos radicales o socialistas democráticos no pueden sino ser reformistas, mientras no lleguen a dialogar seriamente con aquellos que en la «periferia» ponen en cuestión *realmente* al sistema[17]. Es fácil hablar de libertad para el que de alguna manera ejerce el poder. Como la Inglaterra imperial que impone desde fines del siglo XVIII el «liberalismo» económico a sus neocolonias. Inglaterra exigía «libertad» para la venta de sus productos en los paises no industrializados, olvidando que en Londres se ahorcaba en la plaza pública a comienzos del siglo XVIII al que adquiría un producto francés. El «proteccionismo» de la industria naciente inglesa se transforma en «falta de libertad» o «totalitarismo» cuando lo ejerce un país periférico. La libertad no es sólo la posibilidad de elegir entre varias posibilidades; antes aún es el poder tener al menos una posibilidad que elegir. Antes que la libertad de elección (entre esta o aquella posibilidad) del liberalismo o socialismo del «centro» es necesaria la justicia que permite tener algo que elegir (la justicia que permite que los más oprimidos puedan comer, vestir, leer, decidir...). La libertad humana fundamental es la de *poder vivir*, mucho antes que el decidir vivir de esta u otra manera. La justicia o la liberación socio-política es la que posibilita la libertad posterior de elección: *Tempore necessitatis omnia sunt communia* decía Huguccio. Es evidente que hay tiempos en los que es necesario que todos colaboren disciplinadamente, por sobre el egoísmo aristocrático de las antiguas clases dominantes (que eran las únicas que podían «tener» y «elegir» esto o aquello), para producir o fabricar los bienes que permitan que todos puedan vivir humanamente.

En los momentos de la construcción del orden *nuevo*, la «libertad» como valor supremo y en si es un momento de la ideología reaccionaria, ya que quita a la disciplina su unidad, crea el divisionismo y en nombre del pluralismo imposibilita el cambio real. Ya llegarán los tiempos de la diversidad y la elección, pero no se puede matar al niño antes que nazca.

---

[17]. Hemos visto en la reciente reunión de Detroit (*Theology in the Americas*, agosto 1975) que aun a la *black theology* (cf. J. Cone, *Black theology and black power*, New York 1969; Id., God o! the oppressed, New York 1975; B. Reist, *Teology in red, white and black*, Philadelphia 1975) o al movimiento teológico de la mujer en Estados Unidos (cf. R. Reuther, *Liberation theology*, New York 1972, en el capítulo sobre la teología de la mujer), les falta la distinción centro-periferia en el nivel mundial ; pueden así lanzar al movimiento de la liberación a sus grupos pero dentro de una nación opresora del centro (como Estados Unidos) e incluir en su proyecto a las naciones oprimidas como oprimidas, sin criticar por tanto al imperialismo. Esta contradicción centro-periferia distinguirá entonces la *black theology* de los Estados Unidos de la del Africa por ejemplo (ya que la primera sólo observa la opresión racista, pero olvida la económico-política, de nivel internacional) y la oposición del feminismo del centro con el de la periferia (como pudo verse en el Congreso mundial de la mujer realizado en México en julio 1975, donde los movimientos femeninos de Vietnam, Cuba, América latina y otros se opusieron frontalmente al feminismo apolítico y exclusivamente sexualista de las americanas en especial). Si los movimientos teológicos contestarlos del «centro» no advierten la realidad del imperialismo, caerán necesariamente en un peligroso reformismo revisionista.

III. PERIODIFICACIÓN DE LA HISTORIA DE LA TEOLOGÍA EN AMÉRICA LATINA

En otros trabajos hemos propuesto una periodificación de la historia de la iglesia en América latina. Se trataría de la historia de una fe no-teológica hecha praxis. Ahora propondremos como hipótesis una cierta periodificación que abra un camino en un campo sobre el que no hay hasta el presente ningún trabajo que yo conozca. La *Historia de la teología católica* de Grabmann, por ejemplo, trae unas «Breves indicaciones acerca de la teología en Hispanoamérica»[18]. Como es la costumbre, a la cual los latinoamericanos estamos ya habituados, nos deja fuera de la historia. ¿Cuál ha sido el desarrollo de nuestra teología? ¿Cuáles sus periodos más importantes? ¿Cuál es el sentido de cada uno de ellos?

1. Primera época: teología profética ante la conquista y la evangelización (desde 1511)

El descubrimiento de América por españoles y portugueses significa una revolución geopolítica sin precedentes en la historia mundial. El Mediterráneo oriental, que era el «centro» de la historia desde los cretenses, pierde su primacía, dejando lugar al Atlántico norte (desde el siglo XVI hasta hoy). Por otra parte, llega al Mediterráneo y Europa en el sólo siglo XVI diez veces más de plata y cinco de oro del existente, procedente de las minas explotadas con la sangre de los indios. Es el origen de la plusvalía colonial, capital acumulado que será la base esencial de la posterior revolución industrial. Un mundo se derrumba; la Europa enclaustrada por turcos y árabes se abre al ancho mundo. Tiempo de utopías, de novedades, de descubrimientos. Cisneros en España comienza la primera reforma, edita las primeras obras criticas del nuevo y antiguo testamento a fines del siglo xv, mucho antes que Erasmo. En 1492 los Reyes Católicos, por la última cruzada medieval, toman por asalto el último reino árabe en Europa: cae Granada.

Las bulas pontificias desde 1493, como hemos visto, dan justificación sagrada a la conquista de América. El hecho del descubrimiento de América no influye para nada en Trento. Fracasado el intento del cardenal Jiménez de Cisneros de ocupar las Indias sin armas, la conquista será violenta, como lo será igualmente la que harán a su tiempo holandeses, ingleses, franceses y hasta alemanes (ya en nuestro tiempo en África). Sin embargo, se levanta un puñado de profetas, de grandes cristianos misioneros defensores del indio[19]. Teológicamente queremos citar solamente a uno de ellos.

Fuera de algún hermano lego franciscano, fue Antonio de Montesinos OP (†1545) quien, por orden de su prior Pedro de Córdoba OP (1460-1525), lanzó en 1511 el primer grito critico-profético en América. En aquel 30 de noviembre el clérigo Bartolomé de las Casas (1474-1566) oye el sermón en favor de los indios y contra los encomenderos. Sólo en 1514 se convierte a la causa de la justicia:

> El clérigo Bartolomé andaba bien ocupado y muy solícito en sus granjerías como los otros, enviando indios de su *repartimiento* a las minas, a sacar oro y hacer semeteras y aprovechándose de ellos cuanto más podía... Pero un día de pascua de pentecostés comenzó a considerar

---

[18]. M. Grabmann, *Historia de la teología católica*, Madrid 1940, 350 ss.

[19]. Cf. mi obra sobre *El episcopado hispanoamericano, institución defensora del indio* (*1504-1620*) III, Cuernavaca 1969,6-147.

> del Eclesiástico capítulo 34: «Quien ofrece en sacrificio algo mal obtenido su ofrenda es culpable. Ofrecer un sacrificio con lo que pertenecía a los pobres es lo mismo que matar al hijo en presencia de su padre». Comenzó, digo, a considerar su miseria[20].

Esta conversión profética, de un pensador que después será tan prolifero en obras como profundo y práctico en sus conclusiones, podría considerarse como el nacimiento de la teología de la liberación latinoamericana. El mismo Bartolomé escribirá en su Testamento (1564), cincuenta años después:

> Dios tuvo por bien de elegirme por su ministro sin yo lo merecer, para procurar y volver por aquellas universas gentes que llamamos Indias, poseedores y propietarios de aquellos reinos y tierras, sobre los agravios, males y daños nunca otros tales vistos ni oídos, que de nosotros los españoles han recibido contra toda razón y justicia, y por reducirlos *a su libertad prístina* de que han sido despojados injustamente, y *por liberarlos* [sic] de la violenta muerte que todavía padecen [21].

Bartolomé de las Casas al igual que un Josué de Acosta S J (1539-1600) en el Perú, Bernardino de Sahagún OFM (†I590) en México, entre otros, son loS teólogos de la primera generación o al menos de los que se enfrentaron a la realidad de su tiempo con ojos menos ideológicos que sus compañeros de conquista o evangelización. Considérese en el texto que proponemos la claridad con que expone la contradicción principal de su época y cómo muestra el ocultamiento ideológico en el que viven sus contemporáneos:

> Dios ha de derramar sobre España su furor e ira, porque *toda ella* ha comunicado y participado poco que mucho en las sangrientas riquezas robadas y tan usurpadas y mal habidas, y con tantos estragos y acabamientos de aquellas gentes, si gran penitencia no hiciere, y temo que tarde o nunca la hará, porque la *ceguedad* [¡he aquí el fruto de la ideología!] que Dios por nuestros pecados ha permitido en grandes y chicos, y mayormente en los que presumen y tienen nombre de sabios y pretenden mandar el mundo, por los pecados de ellos, y generalmente de toda ella, aún digo, esta *oscuridad de los entendimientos* [¡se indica nuevamente el en-cubrimiento ideológico!] tan reciente, que desde setenta años que ha que comenzaron a escandalizar, robar e matar y extirpar aquellas naciones, *no se haya hasta hoy advertido [sic]* que tantos escándalos e infamias de nuestra santa fe, tantos robos, tantos injusticias, tantos estragos, tantas matanzas, tantos cautiverios, tantas usurpaciones de estados y señorios ajenos, y, finalmente tan universales asolaciones y despoblaciones *hayan sido pecado y grandísima injusticia*[22].

Para nuestro «teólogo de la liberación» el pecado socio-político del momento es la conquista. Esa praxis es «pecado y gravísima injusticia», pero «no se ha hasta hoy advertido» (visto) por la «ceguera» u «oscuridad de los entendimientos». Es decir, el sentido real de la praxis no es conocido: se trata de una ideología que encubre la realidad a todos: a loS adultos y niños y también a los sabios y gobernantes. Bartolomé no sólo se opone a un Juan Ginés de Sepúlveda (el teólogo que justifica la esclavitud natural del indio) sino que va mucho más allá que el progresista europeo Vitoria. Bartolomé reconoce que habría razón para hacer la guerra contra el indio en el caso que fuera un pueblo bárbaro o absolutamente incivilizado y que cometiera continuamente actos contra toda razón. Pero lo que pasa es que ninguna

---

[20]. Historia de las Indias, libro III, cap. 79, en fray Bartolomé de las Casas, Obras escogidas II, Madrid 1961, 356. Véase una visión sintética de la vida y bibliografía de Bartolomé, en mi artículo Bartolomé de las Casas, infra, 139.

[21]. Obras escogidas V, 539.

[22]. Ibid.

de esas condiciones se cumple entre los indios, porque de «todas las universas e infinitas gentes *a todo género* crió Dios (a los indios) las más simples, sin maldades ni dobleces, obedientísimas y fidelísimas a sus señores naturales e a los cristianos a quien sirven; más humildes, más pacientes, más pacificas y quietas, sin rencillas ni bollicios, que hay en el mundo»[23]. Bartolomé tiene un aprecio incalculable por el indio, el pobre, el oprimido. Por ello, la guerra de la conquista es absolutamente injustificada, no hay *ninguna razón* para hacerla y es necesario que se le «restituya lo que le ha sido robado y hoy roban por conquistas y por *repartimientos y encomiendas* y los que de ello participan no podrán salvarse»[24]. Pero es más, porque «las gentes naturales de todas las partes cualquiera de ellas donde habernos entrado en las Indias *tienen derecho* adquirido de hacernos *guerra justísima* y raernos de la haz de la tierra, y este derecho les durará hasta el día del juicio» [25]. Bartolomé entonces justifica la guerra de liberación de los indios contra los europeos, en su época y hasta la nuestra. Hubiera entonces apoyado teológicamente la rebelión del valiente Tupac Amaru (1746-1782) en el Perú o de Fidel Castro en 1959 en Cuba –en la misma Cuba de su conversión profética-.

Sus tratados teológicos como el *De único modo*, la *Historia de las Indias*, la *Apologética historia sumaria* (tratado de religiosidad precristiana), cantidad de opúsculos, memoriales, defensas, la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, los *Dieciséis remedios para la reformación de las Indias*, el *Argumentum apologiae*, *Los tesoros del Perú*, etc., todos ellos parten de la praxis de un gran cristiano. Conquistador, cura encomendero, litigador ante reyes y cortes o consejos, organizador de experiencias agrarias, misiones y comunidades; novicio, estudiante, escritor, polemista, defensor y abogado ante tribunales; atraviesa en pleno siglo XVI más de diez veces el Atlántico, etc. Desde su praxis de defensa y liberación del indio piensa y escribe su teología militante, *teología toda ella política*, tal como lo muestra Juan Friede[26]. Pero además es una teología *histórica*[27], *concreta*[28], con sentido *antropológico*[29] y con intención *operativa*[30].

Esta *teología no-académica* o pre-universitaria, no porque esté contra la universidad sino porque fácticamente todavía no existían en América latina esas casas de estudio, pero además porque nacía en el fragor de la lucha misma y no como fruto de exigencias más o menos artificiales de la vida de algún claustro profesoral, esta *teología crítico-profética* era misionera, formaba hombres de acción, clarificaba normas, descubría pecados estructurales y personales. Todo esto anticipa en cuatro siglos la actual experiencia de la teología creativa en América latina. Es necesario

---

[23]. *Brevisima relación de la destrucción de las Indias*, en o. c. V, 136.

[24]. Consúltese este texto en el *Memorial al consejo de Indias* (1565), propuesto y comentado en la edición de J. B. Lassege, *La larga marcha de las Casas*, Lima 1974,387.

[25]. *Ibid*.

[26]. *Bartolomé de las Casas: precursor del anticolonialismo*, México 1974.

[27]. Es importante anotar cómo Bartolomé escribió una enorme *Historia de las Indias*; por su parte José de Acosta publicó una *Historia natural y moral de las Indias* (véase la ed. de Madrid 1894, t. I-II). De este último véase la obra de L. Lopetegui, *El padre José de Acosta*, Madrid 1942.

[28]. Esta teología se encuentra explicitada en cartas, discusiones, contraversias, «memoriales», apologías, predicaciones. No es intrauniversitaria por su «estilo literario».

[29]. Bartolomé escribió una *Apologética historia sumaria* tan importante como su Historia; José de Acosta una *De procurando indorum salute*, Salamanca 1589, que como la anteriomente citada es una obra de antropología; y el gran Bemardino de Sabagún recogió materiales de lo que seria *Historia de las cosas de nueva España*, Ed. Pedro Robredo, México 1938, t. I-V, que es la primera obra de la antropología mundial en su sentido actual.

[30]. Esta teología formaba gente, misioneros, obispos; iluminaba leyes (como las «1eyes nuevas» de 1542 que suprimen el sistema económico de las encomiendas), justifica políticas, etc.

que se estudie bien el primer esfuerzo teológico en nuestro continente para encontrar entre nosotros un primer modelo situado en estas costas del Atlántico del ejercicio de una correcta reflexión sobre la praxis cristiana en situación colonial, «periférica». Bartolomé vislumbró en su inicio la dominación imperial europea; enjuició en su comienzo la expansión opresora mundial del «centro» ; condenó así la totalidad del sistema que se organizaba: «es injusto y tiránico *todo* cuanto acerca de los indios en estas Indias se cometía»[31].

Esta fue la teología elaborada y sustentada en la acción de centenares de misioneros de la primera hora de nuestra iglesia latinoamericana, antes que se organizara la cristiandad de Indias.

2. Segunda época: la teología de la cristiandad colonial (1553-1808)

El 3 de junio de 1553, en la ciudad de México, abre los cursos universitarios de teología el profesor Francisco Cervantes de Salazar, maestro de retórica y elocuencia. Esta inauguración académica de la teología, en un claustro que otorgaba títulos como los de las universidades de Alcalá y Salamanca, es el inicio formal de una tradición que durará dos siglos y medio. En realidad en 1538, los dominicos abrieron en su claustro de Santo Domingo, las primeras cátedras de teología para sus estudiantes. El I de julio de 1548 fundaban igualmente los dominicos dicha cátedra en Lima. Algo antes, en Tiripetío (Mechoacán), el célebre agustino Alonso de la Veracruz impartía igualmente teología en México. Sin embargo, por real cédula de Felipe II, del 21 de septiembre de 1551, y por la bula correspondiente, se fundaban las universidades de Lima y México. El 25 de enero de 1553, la procesión encabezada por el rector deán del cabildo Juan Negrete pasó por las calles del Reloj y de la Moneda de México, comenzando así la vida universitaria en América. En las cátedras estuvieron: en *prima*, Pedro de la Peña, OP; en escritura, Alonso de la Veracruz, OSA; en decretales y cánones, Pedro Morones; en artes, Juan de García; en leyes, Bartolomé Frías; en gramática, BIas de Bustamante, y en retórica, el arriba nombrado[32].

---

[31]. *Historia de las Indias*, en o. c. III, 79,357.

[32]. Sobre la teología en la cristiandad colonial puede consultarse, además de las historias de las iglesias por naciones [como las de Cuevas para México, Groot para Colombia, Vargas para Ecuador, Vargas Ugarte para Perú, Cotapos para Chile, Bruno para Argentina, etc. -véase en mi *Historia de la iglesia en América latina*, Barcelona [3]1974,433-459; en Cehila, *Para una historia de la iglesia en América latina*, Barcelona 1975 (se trata del *I Encuentro de historia de la iglesia en América latina*, Quito del 3 al 7 de enero de 1973),41-55; Cehila es la *Comisión de estudios de historia de la iglesia* que se ha reunido además en julio de 1974 en Chiapas], para sólo México: J. Gallegos Rocafull, *El pensamiento mexicano en los siglos XVII y XVIII*, México 1951 (bibl., 397-414); la Bibliotheca Missionum I-XI, Münster 1916-1939; J. García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, México 1886; J. Jiménez Rueda, *Herejías y supersticiones en la nueva España (Los heterodoxos en México)*, México 1946; C. B. Plaza y Jaén, *Crónica de la real pontificia universidad de México*, México 1931; O. Robles, Filósofos mexicanos del siglo XVI, México 1950 (donde se encuentra material para nuestro tema); y la obra de J. Jiménez Rueda, *Historia jurídica de la universidad de México*, México 1955; véase además, F. Ossores, *Historia de todos los colegios de la ciudad de México desde la conquista hasta 1760*, México 1929. Entre los teólogos coloniales no se olvíde a J. Palafox y Mendoza, Obras I-XVII, Madrid 1762. La obra de Guillermo Furlong sobre el pensamiento en el Río de la Plata, por ejemplo, llena el vacío sobre esta zona latinoamericana. Trabajos como los de P. Henriquez Ureña, *Historia de la cultura de América hispánica*, México 1947, sirven de referencia contextual. Sin embargo, debemos admitir que no existe ningún trabajo sobre la historia de la teología en América latina, aunque los materiales son minimamente suficientes para tener una idea de conjunto

Durante cuatro años se cursaban los estudios. El 19 de septiembre de 1580 se funda además la cátedra obligatoria de lengua nahua en México y quechua o aymara en Lima, En 1630, sólo en México hay 500 alumnos, la mayoría hacen teología; sólo hay lo alumnos de derecho civil, 14 de medicina. En 1775 han alcanzado el grado en la nombrada universidad 1.162 doctores.

Por real cédula de Felipe IV del 26 de mayo de 1622, y con bula de Gregorio xv del 9 de julio del año anterior, se fundaron colegios mayores con posibilidades de dar titulo académico desde la lejana Manila (Filipinas), hasta Cuba, y ya en el continente en Mérida, Puebla, San Luis Potosí en México; en Guatemala y Panamá en América central; en Caracas, Santa Fe de Bogotá y Popayán en Nueva Granada; en Cuzco, Huamanga y Quito en el Perú; en Charcas (que en 1798 es elevada a rango de universidad como Lima y México), Córdoba y Santiago de Chile en el Río de la Plata. A esto se deberían agregar muchos seminarios tridentinos donde se enseñaba teología, como el famoso colegio Palafoxiano de Puebla fundado en 1641, que también hubo en Guadalajara y Oaxaca. Además los colegios jesuitas daban igualmente títulos, desde 1578.

El joven estudiante, en la brillante Lima del siglo XVII, comenzaba sus cursos en tomo al 19 de octubre y los terminaba el 31 de julio. Su curso de *prima* comenzaba a las 8,15 horas hasta las 9,15, a la que le seguían quince minutos de repetición. A las 9,30 comienza *secunda* ya las 10,30 había repetición a cargo de los alumnos. Por la tarde de las 14 a 14,30, clase de quechua, a partir de esa hora clase de moral o escritura. Los sábados había «sabatinas» o defensas de tesis; una vez por mes la más importante; y una vez por año las grandes disputas. La *segunda escolástica* reinaba indiscutidamente. En lógica Aristóteles, en teología la *Summa* de Tomás de Aquino en sus diversas interpretaciones salmanticense (dominicos), suareciana Gesuitas), agustina y escotista (franciscanos).

México brilló en el «siglo de oro», el siglo XVI; Lima en el siglo XVII, de cultura barroca; Chuquisaca o Charcas en el siglo XVIII, el del humanismo jesuita (hasta 1767 en que fueron expulsados). Tomemos algunos ejemplos del siglo XVI. Desde una fuerte formación lógica, ya que no debe olvidarse que un Antonio Rubio (1548-1615) fue autor de una *Lógica mexicana* (que en 1605 tuvo una edición en Colonia, entre muchas otras) que se tenia como libro de texto en Alcalá, fue profesor en México y en Córdoba del Tucumán 33, desde esa formación lógica el alumno accedía a teología con posibilidades de oír, por ejemplo, a Alonso de la Veracruz (1504-1584) autor de numerosas obras: entre otras de un comentario al libro de las Sentencias, otro a las epístolas de san Pablo, una *Relectio de libris canonicis*, y aún una *Relectio de dominio in infideles et iusto bello*[34]. Este teólogo, como otros, era uno de los primitivos misioneros, que de Tripetio (población indígena), pasó como prior de Tacámbaro en 1545, y de allí al convento de Atotonilco el Grande entre indios otomies, para ser elegido provincial mexicano en 1548, tiempo en que le toca la responsabilidad académica.

Si consideramos el contenido de esta teología en su relación con la realidad de su tiempo, podremos descubrir sus condicionamientos ideológicos. El último teólogo nombrado niega que el rey tenga derecho propio para dominar a los indios, pero admite que el papa tiene *poder indirecto* sobre los indios con el fin de evangeli-

---

[33]. La obra de Walter Redmond sobre la bibliografía existente en filosofía colonial latinoamericana, publicada por Nijhoff (La Haya), indica la importancia de la producción de este nivel.

[34]. Cf. E. Burrus, *Alonso de la Veracruz: defence of the American indians*: The Haythrop Journa1 4 (1963) 225-253; W. Redmond, o. c., 781-783. Además B. Junquera, *El maestro Alonso de la Veracruz*: Archivo Agustiniano 18 (1935).

zarlos, y este poder puede otorgarlo a los reyes. Por ello, fue justo quitar el dominio a Moctezuma, rey azteca, ya que así de gentes bárbaras podrían devenir civilizadas y cristianas. Contra el obispo Montúfar niega que los indios deban pagar elevados tributos, pero admite el sistema de las encomiendas. Puede entonces verse que toda la teologia de la cristiandad de las Indias occidentales, fue en el mejor de los casos reformista, es decir, ocultaba la contradicción y la injusticia que el grupo «lascasiano» habla criticado, condenado.

Allí estaba, colega de Veracruz, Pedro de la Peña, OP (†1583), profesor admirado de *prima*, que abandonará la cátedra para misionar en Verapaz (1563-1565) y por último para ser insigne obispo de Quito (1565-1583), autor de comentarios a la Summa. Un Bartolomé de Ledesma OP (†I604), autor de un conocido tratado De iure et iustitia, y de un Sumario de los siete sacramentos pedido por el arzobispo de México; Pedro de Ortigosa SJ (1557-1626) escribió un *De natura theologiae*, *De essentia Dei*, comentarios de la Secunda secundae; Andrés de Valencia SJ (1582-1645) editó un *Tractatus de Incarnatione*; el fecundo Juan de Ledesma (1576-1636) escribió dieciséis volúmenes, de los cuales sólo se conserva uno: *De Deo uno*; Pedro de Pavia OP (†1589) hizo conocer *De sacrosanto sacramento eucharistiae*. La lista se harla muy larga si sólo de México en este siglo nombráramos a Esteban de Salazar OSA, Andrés de Tordehumos OSA, Juan de Gaona OFM, Bernardo de Bazán OP , Francisco de Osuna OFM, Pedro de la Concepción, Juan López Agurto de la Mata, etc., etc.

Si tomáramos ahora como ejemplo la universidad de Chuquisaca en el siglo XVIII, podriamos leer lo que un provincial jesuita recomienda a sus religiosos:

> Estudiad, pues, la metafísica, pero inmediatamente habéis de emplearos en la física general, la que os manifestará en común la armoniosa composición del universo, para refutar vigorosamente el *Emilio* de Rousseau, el *Diccionario* filosófico de yoltaire, el *Sistema de la naturaleza* de Holbach, el *Examen de la religión* de Marechal, las Cartas persianas de Montesquieu y semejantes monstruos de la impiedad, abortados por los incrédulos de este siglo[35].

Un Tomás Falkner, alumno de Newton, que dicta clases en Córdoba del Tucumán en 1763, inaugura la cátedra de matemáticas enseñando Leibniz, Wolff, Newton, Locke, Gassendi y Descartes. Sus alumnos pasaban después a teología. En sólo Chile los jesuitas tenían bibliotecas hasta con veinte mil volúmenes, «la mayoría de las obras científicas y literarias generalizadas en Europa hasta mediados del siglo XVIII» [36]. Un Domingo Muriel (1734-1795) era versado en escrituras, concilios, historia eclesiástica, derecho civil, eclesiástico, municipal, de España e Indias; conocla además del español, el francés, italiano, griego, latín y hebreo[37].

De todas maneras esta teología fue imitadora de la segunda escolástica y por ello doblemente ideológica: porque ya lo era en Europa, y porque al repetirse en América encubría no sólo las injusticias del antiguo continente sino además las del nuevo. Sin embargo, una historia documentada de nuestra teología mostrará muchos aspectos críticos o desideologizantes, como por ejemplo el tratamiento teórico del tipo de propiedad guaraní expuesto por el padre Muriel en la universidad de Córdoba del Tucumán, que se distinguía de todos los conocidos y que es la que permi-

---

[35]. Cita de G. Furlong, *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata*, Buenos Aires 1947, 617.

[36]. F. A. Encina, *Historia de Chile* V, Santiago 1930, 550 ss, 590-596.

[37]. Cf. J. Miranda, *Vida del venerable sacerdote don Domingo Muriel*, Córdoba 1916. De Muriel se conoce *Fasti novi orbis*, Venecia 1776; una *Rudimenta juris naturae et gentium*, Venecia 1791, y una Collectanea dogmatica de seculo XV11I, yenecia 1792, entre alguna de sus obras.

tió la organización de las famosas reducciones del Paraguay[38] de tipo socialista o de propiedad común de los productos del trabajo -experiencia que tuvo importancia en el siglo XVIII francés, protohistoria de lo que después será llamado el «socialismo utópico», por la influencia que ejerció sobre personas tales como Meslier, Mably o Morelli. Ese tipo de propiedad no fue negada por ningún teólogo colonial. Habría en él como una crítica anticipada de la propiedad burguesa, pero en nombre de una sociedad agraria o arcaica.

Por su parte, Portugal influyó igualmente sobre el Brasil desde la famosa universidad de Coimbra, pero no tuvo como España interés en fundar grandes universidades ni numerosos colegios mayores. De todas maneras la vida teológica fue pujante, aunque igualmente imitativa. En la colonia lusitana la presencia jesuita fue mucho mayor que en Hispanoamérica, y desde antes de Antonio de Viera (1608-1698) formaron la conciencia de la iglesia en el Brasil colonial 39. Por otra parte, como Brasil no tendrá guerra de la emancipación nacional y el rey de Portugal fundará el imperio en el Brasil (Pedro I gobernará hasta 1831), la crisis que asolará a la América española no se hará presente en tal grado en este país, pero tampoco los «aires nuevos» que soplaron en las otras naciones.

3. Tercera época: la teología práctico-política ante la emancipación neocolonial de las oligarquías criollas (desde 1808)

Desde 1760 aproximadamente ha comenzado en Hispanoamérica un proceso de información y estudio de las nuevas interpretaciones de la teología tradicional e influencias crecientes del iluminismo principalmente francés. La ocupación de España por Napoleón (1808) lanza a las colonias, guiadas por la oligarquía criolla, contra la burocracia hispánica (virreyes, oidores, en gran parte obispos, etc.), y en la lucha de la emancipación contra la metrópoli. En la praxis emancipatoria, desde la situación de clase oligárquica, los sacerdotes, curas, profesores, religiosos, laicos universitarios comienzan a formular la «justificación» teológica de sus guerras. Nace así, sobre las ruinas de la teología de la cristiandad, una reflexión que se expresa fuera de las cátedras (vuelve a ser no-académica, como en los primeros tiempos de la conquista), en los púlpitos[40], en el grito que convoca ejércitos[41], en las asambleas constituyentes -como puede verse en Tucumán, cuando diecisiete sacerdotes constituían la absoluta mayoría de los veinticuatro diputados electos por las

---

[38]. La obra más completa sobre el tema de las reducciones del Paraguayes la de Guillermo Furlong.

[39]. a. mi obra *América latina, dependencia y liberación*, Buenos Aires 1973, 52 ss, sobre Vieira. Ese mesianismo se hace tradicional en Brasil hasta el día de hoy. Véase M. I. Pereira de Queiroz, *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos*, México 1969.

[40]. Véase el trabajo de A. Churruca, *El pensamiento de Morelos, una ideología liberadora*: Christus 477 (1975) 13 ss; 478 (1975) 10 ss. El muestra la oposición entre la España creadora y la opresora y decadente: «Las afirmaciones agresivas del libertador mexicano no se refieren a la España, a la que amamos los mexicanos, que fue personificada por Las Casas y Vasco de Quiroga o por tantos otros; van dirigidas a los restos de aquella entidad, encarnada ahora por la tan limitada personalidad de Godoy y pisoteada altanera y aviesamente por Napoleón y Botella»: 1bid., 477 (1975) 15.

[41]. No qebe olvidarse que sin la intervención del llamado «bajo clero» hubiera sido imposible la emancipación de España. El mismo cura párroco Miguel Hidalgo y Costilla (1753-1811), antiguo director del seminario de Morelia (México), lanzó el grito que convocó el ejército de la libertad el 15 de septiembre de 1810. Condujo los ejércitos populares hasta que fue condenado por herejía por la universidad de México y murió fusilado en 1811.

provincias en 1816-, en la redacción de las nuevas constituciones -como la de Quito escrita por el director del seminario de teología, en cuyo acto proclamatorio de 1809 se cantó la «Salve Regina»-, en las proclamas, en los artículos periodísticos de los diarios revolucionarios, etc. El fragor de la guerra y el cambio de estructuras socio-políticas, económicas y administrativas, produjo la desorganización cuando no la clausura de las universidades, colegios mayores y seminarios; los profesores se enrolaban en los ejércitos; las bibliotecas se incendiaban o echaban a perder; no había introducción de libros de Europa; no venían más misioneros ni maestros; los seminaristas y estudiantes abandonaban sus estudios; el Patronato real desaparece; la teología no es más apoyada por el estado; el santo oficio de la inquisición deja de significar un dique para todo tipo de nuevas influencias ideológicas. En este caos perfectamente comprensible pierde fuerza la segunda escolástica y aparecen corrientes apocalípticas, iluministas o eclécticas.

Si la teología de la cristiandad fue imitativa, la de esta época recobra sin embargo algo de la creatividad inicial de la teología en América. Los principios aprendidos (en el tomismo o suarecianismo) son aplicados a justificar la praxis emancipatoria de la oligarquía criolla. Esta etapa deberá ser tomada muy en serio por una historia de la teología latinoamericana. Se trata de un nuevo momento no-académico, práctico y político de la reflexión a partir de una fe comprometida en un proceso de liberación, y por ello desideologizante. La clase dominante en las colonias (las burocracias hispánicas) se ven criticadas por una teología práctica de las oligarquías criollas (no todavía de las clases más oprimidas como acontecerá en el siglo xx). No es extraño, entonces, que un Manuel Belgrano (1770-1820), graduado abogado en Salamanca y criollo del Río de la Plata, general de los ejércitos de la emancipación, haga editar en 1813 en Londres un comentario en cuatro volúmenes del padre Lagunza, jesuita chileno, sobre el Apocalipsis de Juan: *El reino del mesías en gloria y majestad*, obra que indica dentro de su mesianismo el sentido del futuro en un movimiento político-escatológico. O que en el mismo año se reedite en Bogotá la *Destrucción de las Indias* de Bartolomé de las Casas para apoyar el mismo proceso liberador[42].

La pobreza de esta teología, en cuanto a obras escritas o «seriedad académica», no disminuye su importancia, aunque en parte haya quedado abortada ya que le faltó tiempo y condiciones para su consolidación. Rápidamente decayó en una reflexión que justificó el nuevo orden de cosas y por ello perdió su sentido critico revolucionario. No por ello no dejó de cumplir su función histórica y de hecho movilizó el pueblo contra España, ya que la oligarquía criolla sin el apoyo teológico de la iglesia no hubiera podido, de ninguna manera, llevar a cabo el proceso emancipatorio.

---

[42]. El historiador Roberto Tisnés ha descrito esta edición (su trabajo será editado próximamente por la Comisión de Estudios de Historia de la iglesia en América latina). Para el movimiento apocalíptico véase: H. Cerutti, *América en las utopias del renacimiento*, en *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires 1973, 53 ss.

4. Cuarta época: la teología neocolonial conservadora a la defensiva (1831-1930)

Las fechas que sitúan este período son: por una parte, la aceptación por parte de Roma de la emancipación neocolonial en la persona del papa Gregorio XVI por la encíclica *Sollicitudo ecclesiarum* (1831), y por otra, la crisis de la oligarquía neocolonial o del liberalismo dependiente poco después de la crisis económica del «centro» en 1929. En este largo siglo la teologia pasa del mero recuerdo de la teologia de la cristiandad colonial y de las euforias de los dos decenios posteriores al 1809, a encerrarse en una tradicional posición conservadora, provinciana, siempre en retraso de los acontecimientos (al menos hasta mediados del siglo XIX). El positivismo (que se hace presente por influencia francesa en Brasil con la obra de M. Lemos, *Comte: Philosophie positive*, 1874, en México por la obra de Gabino Barreda, en Argentina por P. Scalabrini, etc.), fue criticado por teólogos conservadores que no dejan por ello de tener mérito: entre otros, Mamerto Esquiú (1826-1883), en Argentina y algo después Jacinto Ríos (1842-1892). Algo cambiará la situación la «romanización» que se producirá lentamente desde la fundación en Roma del Colegio Pío latino-americano (1859), que coincide con la irrupción de las élites del liberalismo neocolonial anticlerical (en Colombia aparecen en 1849, en México con Juárez en 1857, en Brasil con la República en 1889). Un cierto grupo de pensadores, teólogos u obispos 43, asume a fin de siglo esta posición liberal (en política se denominará la «democracia cristiana»). Es interesante ver cómo Mariano Soler (1846-1908), primer arzobispo de Montevideo, de los primeros alumnos del Pío latino-americano de Roma y que inaugura presidiendo el Concilio plenario latinoamericano (1899), en su obra *El catolicismo, la civilización y el progreso* (1878)[44], donde critica al darwinismo, protestantismo *(sic)*, racionalismo, propaganda irreligiosa, etc., usa una terminología y hasta categorías y problemática progresistas y liberales (con bibliografía en francés, inglés e italiano de la época), pero dentro de una postura fundamentalmente conservadora y tradicional agraria. Hay entonces una desconfianza a la cultura burguesa, tecnológica naciente, anglonorteamericana que comienza a ser imperial monopólico, pero por razones europeo-continentales, latinas y por una tradición agraria conservadora latinoamericana. Sin embargo es a comienzos de siglo, ya partir de las minorías de «católicos liberales» que se comienza a pasar a una superación de esta posición y se gestan las posiciones que posteriormente asumirán decididamente la teología progresista, practicada de todas maneras por los sectores o clases medias, aliadas de la alta oligarquía.

---

[43]. La crisis era importante. Nos dice J. Jiménez Rueda, *Historia jurídica de la universidad de México*, 152-153, que Mora decía que en 1830 hubiera sido necesario «la supresión de una multitud exorbitante de cátedras de teología que se pasaban años enteros para que tuviesen un cursante». En 1834 se cambia en México el plan de teología: «la que se llamaba de prima de teología será de lugares teológicos; la de Escritura conservará su nombre; la de víspera será de historia eclesiástica»: o. c., 160. Poco a poco la teología abandonará la universidad del estado para siempre. En 1857 la biblioteca de teología pasa a la Biblioteca Nacional. En 1867 se suprime definitivamente la facultad. Es en este ambiente que surge el movimiento del «liberalismo católico»: cf. N. T. Auza, Católicos y liberales en la generación del80 I-II, Cuemavaca 1969.

[44]. Cf. J. M. Vidal, *El primer arzobispo de Montevideo Dr. Mariano Soler* I-II. Montevideo 1935, donde constan más de cien obras debidas a la pluma de nuestro teólogo. Sobre el concilio plenario de 1899, puede consultarse P. Correa León, *El concilio plenario latinoamericano*, Bogotá sin fecha; F. Cejudo Vega, *El primer concilio plenario de América latina,* Ottawa 1948; y el trabajo de licenciatura en historia en Lovaina de Maria Mercedes Esandi (inédito).

La presencia de Roma es creciente y en particular de Italia. Los teólogos del concilio Vaticano I tienen influencia directa por los cada vez más numerosos estudiantes en teología que viajan a Roma. Sólo Chile envía desde fines del siglo XIX algunos seminaristas fuera de Italia. La tercera escolástica se hace presente en todos los centros de enseñanza teológica. La Universidad católica de Chile es fundada en 1869, transformándose en el más importante centro teológico de América latina hasta bien entrado el siglo xx.

Desde 1850 la presencia de protestantes se hace notar, porque anteriormente a esta fecha fue muy esporádica. Los presbiterianos inician su obra en Colombia en 1856, en Brasil en 1859, en México en 1872. Los metodistas en Brasil en 1835 y en igual fecha en Uruguay (pero fracasan) y vuelven en 1876. Los bautistas en Argentina en 1881. Sólo en el congreso de Panamá de 1916 reúnen sus fuerzas. Teológicamente hasta la obra de un Rubem Alves o Miguez Bonino en la actualidad no se habia aportado novedad que deba tenerse en cuenta.

5. Quinta época:
   la teología de la «nueva cristiandad» (1930-1962)

En esta época se producirá el pasaje de la *teología tradicional*, reflejo de las clases posesoras del campo o terratenientes, integrista (cuyo enemigo era el liberalismo burgués, el comunismo, el protestantismo y los «tiempos modernos») a la *teología desarrollista*, reformista, que asume ya el *ethos* burgués pero en la trágica posición de ser un capitalismo dependiente -en el mejor de los casos, porque la mayoria de nuestras naciones no alcanza ni siquiera el nivel de capitalismo y es sólo una neocolonia de explotación de materias primas sin burguesía nacional propiamente dicha-.

La crisis del año 29 produjo por «coletazo» la crisis en la «periferia», pero especialmente en América latina. En ciertos países como en el cono sur (Argentina, Uruguay, Chile), en el centro del Brasil (entre Rió y Sao Paulo) y en México, se inicia como respuesta una cierta industrialización de sustitución de importaciones, movimiento que se acrecentará en la segunda guerra mundial. Pero al mismo tiempo surgen movimientos sociales populares (el primero de los cuales fue la revolución mexicana de 1910, posteriormente hábilmente orientada por la burguesía de ese pais) que imposibilitan a las burguesías neocoloniales ejercen el poder. Aparecen asi las clases militares en prácticamente todos los países, en nombre primero de las clases terratenientes y después de la ambigua unidad de la burguesía nacional y las clases trabajadoras. Esto significa el fin del liberalismo militante, laicista (a la francesa e inspirada en Littré), positivista (a partir de Comte), anticlerical (aunque cristianamente moralizante), y, en cambio, se comienza una apertura y hasta se buscará el apoyo de la iglesia católica tradicional, conservadora. Esto permitirá la organización de gigantescos congresos eucarísticos, pero, principalmente, la fundación da la acción católica u otras instituciones semejantes, que parten de la formulación teórica de la teología de «nueva cristiandad».

En 1928 van a Roma a estudiar la organización de la acción católica los presbiteros Caggiano (que será después cardenal de Buenos Aires, Argentina) y Miranda (que igualmente será cardenal de México). Desde 1929 se institucionaliza lentamente en todos nuestros países. Esta teología distinguía claramente entre los «temporal» y «espiritual» ; el laico era responsable de lo temporal, mundano, material y político; el sacerdote era el «hombre de lo espiritual», el vicario del reino

de Cristo. La función del pueblo cristiano, del militante era cumplir el «apostolado». Este «envío» o misión se definía como una «participación en el apostolado jerárquico de la iglesia» ; entendiendo por jerárquico el de los obispos y sacerdotes. De esta manera los ministerios y el sacramento del orden suprimían prácticamente la significación de los carismas y el sacramento del bautismo. Los laicos podían actuar en política en partidos de «inspiración cristiana» -y así surge en Chile en 1936 el grupo de la «falange», que se separa de la juventud del partido conservador, y que después de la segunda guerra mundial y por influencia italiana se denominará la «democracia cristiana», que florecerá especialmente entre 1950 a 1970- ; podrán actuar en sindicatos obreros pero igualmente de «inspiración cristiana» -así se organizó la CLASC o Confederación latinoamericana de sindicatos cristianos, que no fueron sino sindicatos reformistas en la mayoría de los casos- ; podrán ejercer la docencia pero en «escuelas cristianas», etc. La tarea es entonces reconvertir a las naciones latinoamericanas en naciones católicas: el reino de Cristo exige el que se reconozca a la religión católica como la oficial y mayoritaria. La iglesia sueña entonces con recuperar la cuota de poder que ha perdido en el siglo XIX desde la crisis de la cristiandad y su mediación son los laicos militantes.

Esta *teología de la «nueva cristiandad*» no es académica sino militante, pero no es directamente política sino más bien dualista, en aquello de temporal-espiritual, estado-iglesia como sociedades perfectas cada una en su nivel y no conflictivas.

Habrá que esperar hasta 1950 para que se dé el paso hacia una *teología desarrollista*; es decir, el momento en que los cristianos o parte de ellos, asumen decididamente el proyecto burgués -y de pequeña burguesía- de expansión y desarrollo. Sin embargo, es evidente, no había para nada todavía conciencia del problema de las clases y de la *dependencia* que el continente latinoamericano sufría bajo el poder económico, político y militar de los Estados Unidos. La tercera escolástica había recibido el auxilio de un Jacques Maritain y por último de Emmanuel Mounier, y con ellos se había remozado una cierta interpretación de la realidad.

Los teólogos se formaban ahora no sólo en Italia, sino que los más progresistas iban ahora a Francia, país de la pastoral, de las experiencias catequéticas, litúrgicas, de espiritualidad, de los sacerdotes obreros, etc. La «doctrina social» de la iglesia permita a muchos realizar experiencias de compromiso obreros o en grupos marginados.

En esta época florecen las fundaciones de facultades o centros teológicos en las universidades tales como la Xaveriana de Bogotá (fundada en 1937), la católica de Lima (1942), la Bolivariana de Medellfn (1945), las católicas de sao Paulo y Rfo de Janeiro (1947), la de Porto Alegre (1950), las Campinas y Quito (1956), las de Buenos Aires y Córdoba (1960), la de Valparaiso y la Centroamericana en Guatemala (1961), y muchas otras después. La teología «a la europea» tenia un ámbito académico en el cual podía ir creciendo a la espera de su momento creativo.

La praxis eclesial iba igualmente creciendo. La acción católica fundada en 1931 en Argentina y Chile, en 1934 en Uruguay, en 1935 en Costa Rica y Perú, en 1938 en Bolivia, y poco a poco en todos los países, permite ir pasando a una tibia <ducha social». Grupos como los de «economía humana» inspirado en Lebret, o el «centro Belarmino» en Santiago de Chile, van creando conciencia. Lo mismo puede decirse de los centros de investigaciones sociales y religiosas que se fundan en Buenos Aires, Santiago, Bogotá, México y que permitirán comenzar a tener una cierta visión sociográfica (no digo sociológica y menos económico-política) de la realidad latinoamericana.

No es menos importante la fundación del CELAM en Río en 1955, por inspiración de monseñor Larrain, que permitirá la coordinación de los movimientos apostólicos y será igualmente el lugar donde se irán formando los teólogos militantes de la próxima época. Aparece igualmente la Confederación latinoamericana de religiosos (CLAR) en 1958, y poco a poco comienza la organización latinoamericana de todo tipo de movimientos: facultades de teología, seminarios teológicos, movimientos de acción católica, sindicales, etc.

Por otra parte se echan bases del movimiento bíblico. Los protestantes por sus «Sociedades bíblicas» y los católicos por medio de seminarios, revistas y nuevas ediciones de la Biblia van abriendo el camino de una renovación en este sentido.

Sin embargo, puede decirse que aún después de la segunda guerra mundial la producción teológica es por imitación y aplicación de lo europeo, sin conocimiento histórico ni real de América latina.

6. Sexta época: la teología de la liberación latinoamericana (desde 1962)

Esta última época tiene tres momentos claramente discernibles: el primero (de 1962 a 1968), desde el comienzo del concilio Vaticano II hasta Medellín, tiempo de preparación y postura más bien *desarrollista* todavía: el segundo (de 1968 a 1972), tiempo de la formulación de la *teología de la liberación* y actitud de euforia ante ciertas coyunturas que mostraban un camino, aunque no fácilmente practicable a corto plazo; el tercero (que se inicia en Sucre en 1972 entre los católicos por la reestructuración del CELAM y en el campo protestante en la UNELAM), tiempo de maduración, de persecución, de toma de conciencia acerca de un largo *proceso de liberación*: estamos en el exilio, en el cautiverio. De la profundización del Exodo pasamos a repensar el segundo Isaías y los otros libros de los prisioneros en Babilonia. Esta época es la del pasaje entonces de la *teología desarrollista a la teología de la liberación*.

Sin embargo, no debemos llamarnos a engaño. Como Luis Alberto Gómez de Sousa explicaba en el *I Encuentro latinoamericano de teología* (México, agosto de 1975), dentro del proceso de un capitalismo dependiente como proceso desigual combinado *coexisten* en el presente una teología tradicional (reflejo de las clases ligadas al agro), una teología desarrollista (de las clases burguesas y pequeña burguesia) y la teología de la liberación (que expresa la fe de clases emergentes: obreros, campesinos, marginados y sectores medios radicalizados). Es por ello que en este momento el enfrentamiento teológico en América latina no antepone «teología tradicional-teología de la liberación», sino «teología progresista desarrollista (inspirada en lo mejor del pensar europeo actual)-teología de la liberación». Las criticas que la teología de la liberación dirige frecuentemente a lo mejor del pensar europeo (sea político, de la esperanza, etc.) en realidad se endereza contra aquellos que entre nosotros lo usan para desacreditar una teología *real y crítica* en América latina (que no puede ser la adoptada por la teología reformista europea, cálida para el mundo del «centro», pero profundamente ambigua e ideológica en la «periferia»). Esto exige a los teólogos europeos considerar la repercusión de sus propuestas en la «periferia», porque si allí son reformistas aquí pueden ser reaccionarias, antirrevolucionarias, en fin, aliadas con las teologías francamente tradicionalistas (como la del Opus Dei).

La *teología de la liberación* no surge por generación espontánea. Tiene una historia reciente -la historia a largo plazo debe remontarse hasta Bartolomé de las Casas en el siglo XVI-. Entre los movimientos juveniles -¡el joven es todavía libre ante el sistema!- de la acción católica especializada (JUC, mc, JOC) de la última época de la «nueva cristiandad» se comienza a descubrir la responsabilidad del laico como tal y su exigencia de compromisos políticos. Procedentes de los sectores medios -de pequeña y media burguesía en su mayoría o de obreros y campesinos dirigentes- , en el 1950-1960 (en Brasil, por ejemplo), estos grupos se radicalizan, ya que no aceptan más la alianza con la burguesía industrial y la oligarquía terrateniente. Muchos de ellos son estudiantes que soportan con «mala conciencia» la no pertenencia natural a las clases oprimidas. Por ello rechazan a su clase, pasan del formalismo a la revolución, frecuentemente adoptan no ya un anticomunismo de derecha sino de extrema izquierda (los PC serían reaccionarios), y caen también a veces en un romanticismo por falta de realismo político. Este utopismo puede observarse en las posiciones heroicas, pero no prácticas ni operativas, de un Camilo Torres en Colombia (que muere el 16 de febrero de 1966), o de los «guerrilleros del Teoponte» en Bolivia 45. Por un acto voluntarista, y ante el pesimismo del proceso de transformación, se intenta hacerlo todo y de una vez. No es extraño que los grupos armados de la izquierda peronista en Argentina («montoneros») hayan sido fundados por antiguos dirigentes de la JUC, o que el MIR en Chile contara con la mayoría del así llamado «grupo de los ochenta» sacerdotes. Sin embargo, la teología de la liberación no es ni mucho menos la expresión de grupos «foquistas», guerrilleros o de extrema izquierda. Muy por el contrario, significa una reflexión que se funda en una realidad mucho más profunda, fecunda, y que por ello crece en la persecución, en el martirio de los cristos latinoamericanos, cientos que dan su vida por su fe, en situación política concreta, asesinados por fuerzas parapoliciales, o por las policías, ejércitos o grupos vinculados con la CIA o sus secuaces.

a) Tiempo de preparación (1962-1968)

La teología desarrollista se apoya en el mítico proceso del «desarrollo» de los pueblos subdesarrollados, gracias a la ayuda técnica y el capital de las potencias del «centro» (principalmente Estados Unidos y Europa). Esto alcanzó su máxima expresión con la «Alianza para el progreso» de Kennedy. La *teología del desarrollo*[46] es la reflexión de una fe que en el campo socio-político y económico propone reformas sociales parciales; tiene una espiritualidad «funcionalista»: la «gracia de estado» ayuda a cumplir su deber ya dar el «buen ejemplo»; está al tanto de lo último que aparece en Europa; se trata de «encarnarse» en el mundo (sin haber descubierto la conflictividad que se ejerce en dicho «mundo», considerado como bueno o positivo desde una actitud *a priori* positiva). Lo que pasa es que el «mundo» es el

[45]. a. H. Assmann, *Teoponte*: *una experiencia guerrillera*, Oruro (Bolivia) 1971. El dirigente de este grupo fue Néstor Paz, poeta y médico, seminarista católico (1963-1966); muere el 8 de octubre de 1970 con 25 años de edad.

[46]. Véase por ejemplo: F. Houtart-O. Vertrano, *Hacia una teología del desarrollo*, Buenos Aires 1967; V. Cosmao, *Signification et théologie du développement*, Paris 1967; H. Assmann, *Die situation der unterentwickelt gehaltenen Lander als Ort einer Theologíe der Revolution*, en *Diskussion zur «Theologie der Revolution»*, München 1969 (la «teología de la revolución», sin embargo, es ya una ruptura de la «teología del desarrollo» y como un pasaje a la «teología de la liberación»); R. Alves, *Apuntes para una teología del desarrollo*: Cristianismo y Sociedad 21 (1969) ; etc.

del burgués y no se descubre el conflicto porque se ha educado al cristiano dentro de la cultura burguesa eclesial.

El concilio Vaticano II debe inscribirse dentro del proceso cultural de Centroeuropa y de la coexistencia pacífica entre Estados Unidos, Europa y Rusia (que crecerá hasta la reunión reciente de Helsinski). En él la participación de loS latinoamericanos puede considerarse, teológicamente, como nula. Era explicable dado el grado de inmadurez de la reflexión teológica en nuestro continente desde comienzo del siglo.

El obispo de Talca, Manuel Larraín, es elegido en pleno concilio presidente del CELAM en 1963 (cargo que ocupa hasta su accidental muerte en 1966). Ese movimiento culmina en la II Conferencia general del episcopado latinoamericano realizada en Medellín (1968). Medellín es el fin del momento de preparación: su vocabulario es desarrollista (se habla de «promoción humana», «desarrollo») y de liberación («tensiones internacionales y neocolonialismo externo», «distorsión creciente del comercio internaciona1», «fuga de capitales económicos», «monopolios internacionales o imperialismo del dinero»). Fue fruto de un largo proceso.

Desde fines de la guerra grupos de jóvenes seminaristas o teólogos estudiaron en Francia y después en Austria y Alemania; algunos en Estados Unidos. Al Comienzo sólo «repetían» lo aprendido. Poco a poco, y gracias a ciertos organismos (tales como el FERES[47] fundado por Houtart o DESAL[48] por Vekemans en 1961, ambos belgas pero que seguirán después muy diversos caminos) se comienza a describir la realidad. El mismo ILADES[49] en Santiago de Chile se instala en 1961. La socio10gia religiosa deja paso a la sociologia general ya la pastoral. Así se fundó el ICLA [50] sur (1961) y norte (1966), y poco después el Instituto Latinoamericano de Liturgia Pastoral (1965); el OSLAM[51] que daba cursos para profesores de seminarioS; el IPLA[52] que abrió sus puertas en Quito en 1968 y por donde se formaron más de 500 pastoralistas, y que había comenzado sus actividades itinerantes desde enero de 1964 bajo la inspiración de monseñor Proaño y un grupo de activos teólógos. Teológicamente este periodo desarrollista culmina en un congreso tenido en México del 24 al 28 de septiembre de 1969, bajo el lema de «Fe y desarrollo».

Los contactos latinoamericanos, la exigencia de exponer teología ante participantes de todos los países latinoamericanos (desde México y el Caribe, hasta Brasil, la zona andina y el cono sur) permitió a los teólogos no «repetir» simplemente lo

[47]. Federación Internacional de Estudios de Sociología Religiosa.

[48]. Centro para el Desarrollo Económico y Social de América latina. Este centro inspira en parte a la democracia cristiana chilena. El «centro» pasará en 1970 a Caracas y de allí a Bogotá. En esta ciudad edita la revista *Tierra Nueva*, en cuyo número 1 (abril 1972) el primer artículo es escrito por Alfonso López Trujillo, *La liberación y las liberaciones* (pp. 5-26), donde se dice: «Todo lo que no sea revolución (presumiblemente violenta) se cataloga como desarrollsimo, intento inútil y falaz». Se identificará la teología de la liberación con posiciones extremas y guerrilleras, y se la distinguirá de la liberación que se mantiene por sobre las contradicciones humanas, políticas. En el número 14 Uulio 1975) p. 27, nota 16, se nos acusa de utilizar el método hermenéutico ideológico con respecto a la teología (A. López Trujillo, *El compromiso político del sacerdote*), sin advertir que el tema es propuesto por el mismo Cristo (Lc 23, 34). Así comienza la crítica a la teología de la liberación.

[49]. Instituto Latinoamericano de Doctrinas y Estudios Sociales, fundado por jesuitas provenientes de la «Action Populaire» (París), como el padre Pierre Bigo (francés), ahora en Bogotá, que no adoptará la línea de la liberación.

[50]. Instituto de Catequesis de Latinoamérica.

[51]. Organización de Seminarios de América latina.

[52]. Instituto Pastoral de América latina, que realizó una encomiable obra de concientización, publicaciones, reuniones. Fue objeto de duras criticas por parte de los grupos más conservadores.

aprendido en Europa, sino ampliar su discurso a la realidad latinoamericana e irse haciendo cargo de la problemática angustiosa de pobreza e injusticia que sufría el continente.

Los teólogos latinoamericanos de esta época fueron, entre otros, Juan Luis Segundo[53] y J. Comblin -que aunque belga vive en América latina desde hace ya veinte años[54]; su obra *L' échec de l' Action Catholique* (1959), escrita a partir de su experiencia en el Brasil, fue el fin y la primera critica autorizada de la teología de la «nueva cristiandad». Al mismo tiempo, y en otra línea, y como pasaje a la etapa posterior, se habló en esos años de *teología de la revolución*[55], tema sugerido en los medios ecuménicos y en los que ya participaron teólogos latinoamericanos[56].

b) Formulación de la «teología de la liberación» (1968-1972)

Un largo proceso se había venido gestando en América latina. En 1959 un grupo de guerrilleros derroca a Batista en Cuba. Fidel Castro aparece junto al «Che» Guevara como símbolo mundial y latinoamericano del proceso de liberación contra el imperialismo norteamericano. Desde ese momento se organizan movimientos de liberación en todas partes. En Chile, con la Unión Popular, el proceso manifiesta nueva vitalidad (1970). El retorno de Perón y las propuestas de liberación del movimiento popular en Argentina (1972-1973) abren grandes esperanzas. Parece posible organizar un movimiento continental de liberación histórica. Por su parte el CELAM ha organizado críticamente sus institutos. Se suceden reuniones de estudios de religiosos, de obispos, de laicos. Los movimientos de «base» son cada vez más numerosos. Los grupos sacerdotales crecen en casi todos los países -Ios más importantes son «Sacerdotes para el tercer mundo» en Argentina, el «Grupo de los ochenta» en Chile, el ONIS en Perú, etc.-. Los universitarios se comprometen políticamente dentro de una línea socialista.

Es a partir de esta realidad que se produce en el nivel de las ciencias humanas desde 1964, aproximadamente, una ruptura epistemológica: la socio-economía del desarrollo se transforma en teoría de la liberación por mediación del diagnóstico que propone la «teoría de la dependencia»[57]. En síntesis se enuncia: es imposible

---

[53]. Nace en 1925. Autor de *Berdiaeff, une conception chrétienne de la personne*, Paris 1963 ; *La cristiandad, ¿una utopía?* 1-11, Montevideo 1964; *L'avenir du christianisme en Amériquelatine: Lettre* (Paris) 54 (1963) 7-12; y algo antes Función de la iglesia en la realidad rioplantese, Montevideo 1962; después vendrán los cinco tomos de *Teología abierta para el laico adulto*, Buenos Aires, desde 1968 (en la línea del concilio Vaticano II y previa a la teología de la liberación). Ultimamente, *De la sociedad a la teología*, Buenos Aires 1970; *Liberación de la teología*, Buenos Aires 1975.

[54]. Nace en 1923, en Bélgica, pero desde 1957 habita en América latina. Entre otra de sus obras : *Théologie de la paix* I-II, Paris 1960-1963; *Théologie de la ville*, Paris 1968; Le Christ dans l'Apocalypse, Paris 1965; *Teología do desenvolvimiento*, Belo Horizonte 1968; *Théologie de la revolution* I-II. Paris 1970-1974 (sólo en el tomo II adopta algunas tesis de la teología de la liberación).

[55]. Véase una bibliografía del terna en Desarrollo y revolución, en la bibliografía del Cedial, Bogotá 1974, 73-95. y H. Assmann, *Caracterizaçao de una teología de revolução*, en Ponto Homem 4 (1968) 6-58. En parte, la problemática surge en la reunión de «Iglesia y Sociedad» del Consejo Ecuménico en Ginebra (1966). Los trabajos de Richard Shaull contribuyeron para ello, y también la rica experiencia latinoamericana.

[56]. Cabe destacarse que la «teología de la liberación» mostrará que la «teología de la revolución» es sólo una aplicación de algunos temas de la teología moral a la coyuntura revolucionaria; algo así como dar la «luz verde». No se trata de UD replanteo completo de la teología, sino más bien como un «oportunismo».

[57]. El grupo originario más creador en esta doctrina fue el brasileño; desde un Guerreiro Ramos (*La reducción sociológica*, Río 1958) y en tomo a personas como Helio Jaguaribe, Cándido

desarrollar los países subdesarrollados porque su subdesarrollo se debe a que son expoliados sistemáticamente por los países del «centro». La «periferia» -lo descubre Raúl Presbisch, economista de la CEPAL de la UNESCO, en 1964 en la reunión de la I UNTAC- vende cada vez más baratas sus materias primas, mientras los productores manufactureros del «centro» se venden más caros. El desequilibrio es creciente y estructural. Surge así la sociología de la liberación y con ella la economia nueva[58].

No es extraño entonces que sea en 1968 que la teología asume la experiencia y anhelo de las «bases» y las hipótesis de las ciencias humanas: nace así la «teología de la liberación». Gustavo Gutiérrez, asesor de movimientos estudiantiles en Perú, lanza la pregunta: ¿teología del desarrollo o teología de la liberación?[59]; lo mismo se propone Richard Schaull en el nivel ecuménico[60], Rubem Alves desde el protestantismo brasileiro[61], o Lucio Gera desde el populismo argentino, que se levanta contra la teología de la secularización[62]. Desde la praxis de liberación se efectúa una critica a las teologías de la revolución, de la «muerte de Dios», de la secularización. Con Hugo Assmann[63] se ven las diferencias con la teología política y de la esperanza, y el movimiento cobra consistencia, aproximadamente desde 1970-1971. E, en esa época que comienza también el apoyo histórico y filosófico a la naciente teologia latinoamericana de la liberación[64]. Teológicamente es el *Encuentro de El Escorial* (España, julio de 1972)[65]; la primera reunión donde pueden dialogar juntos

Mendes, Alvaro Vieira Pintos, etc., que investigaban en el ISEB. A este grupo debe agregarse después Celso Furtado, Theotonio dos Santos, etc. La teoría de la dependencia se formula entre el 1968-1970, época en la que aparecen la mayoría de los trabajos (cf. bibliografía Cedial, y en *Fe y cambio social en América Latina*, Salamanca 1973, bibliografía final).

[58]. Véase las obras del economista africano S. Amin, *L'accumulation a I'echelle mondiale*, Paris 1970, y otras de sus obras, que siguiendo la línea de la «teoría de la dependencia latínoamericana» es ahora planteada como hipótesis de una economía mundial.

[59]. Nace en 1928. Entre otras obras: *La pastoral de la iglesia en América latina*, Montevideo 1968; *Hacia una teología de la liberación*, Montevideo 1969; y su libro *Teología de la liberación*, Lima 1971 y Salamanca 71975, y gran numero de artículos en diversas revistas.

[60]. En su corto trabajo *Consideraciones teológicas sobre la liberación del hombre*: Idod (Bogotá) 43 (1968); y en *La liberación humana desde una perspectiva teológica*: Mensaje 168 (1968) 175-179.

[61]. Nace en 1933. Consúltese *El protestantismo como una forma de colonialismo*: Perspectivas de Diálogo 38 (1968) 242-248; *Towards a theology of liberation*, Princeton 1968; Tomorrow's child, New York 1972 (traducción castellana: Hijos del mañana, Salamanca 1974).

[62]. Entre otros trabajos *La iglesia debe comprometerse en lo político*, Montevideo 1970; *La misión de la iglesia y del presbítero a la luz de la teología de la liberación*: Pasos 8 (1972) 21. Redactor principal del documento *Sacerdotes para el Tercer Mundo: historia, documentos, reflexión*, Buenos Aires 1970. Con G. Rodríguez Melgarejo, *Apuntes para una interpretación de la iglesia en Argentina*: Víspera 4 (1970) 59-88. En una línea de descubrimiento de lo popular debe indicarse la obra de A. Büntig (nace en 1931), *El catolicismo popular en Argentina, Buenos Aires 1972, y Religión-enajenación en una sociedad dependiente*, Buenos Aires 1973.

[63]. Nace en 1933. Véase una bibliografía en *Fe y cambio social en América latina*, Salamanca 1973, 403. Su obra más importante es *Teología desde la praxis de la liberación*, Salamanca 1973, [2]1976. Junto a la obra de Gustavo Gutiérrez es lo más original de! movimiento.

[64]. He nacido en 1934. *Hipótesis para una historia de la iglesia en América latina*, Barcelona 1969 (*Historia de la iglesia en América latina. Del coloniaje a la liberación [1492-1973]*, Barcelona [3]1974); *Para una ética de la liberación latinoamericana* I-II, Buenos Aires 1973 (los tomos III y IV aparecerán próximamente) ; *Historia y teología de la liberación*, Buenos Aires 1975 (Caminos de liberación, Buenos Aires [3]1972); *Ética y teología de la liberación*, Buenos Aires 1974*; Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca 1974.

[65]. La edición de los trabajos se realizó bajo el título *Fe y cambio social en América latina*, Salamanca 1973. Hubo otros encuentros en la línea de la teología de la liberación (al comienzo partiendo del desarrollismo): en México del 24 al 28 de noviembre de 1969 se realiza un congreso sobre el tema «Fe y desarrollo» (Sociedad Teológica Mexicana, *Memoria del primer congreso nacional de teología: Fe y Desarrollo* I-II, México 1970), estando todavía en la «teología del desarro-

los que participan de este movimiento. Allí también se hace presente Miguez Bonino[66], de larga trayectoria en el Consejo ecuménico de las iglesias, y Juan C. Scannone de Argentina[67]. Por su parte la revista *Víspera* (editada en Montevideo), en tomo a Borrat y Methol Ferré, significa un vinculo de unión[68], al mismo tiempo que el «Servicio de Documentación» del mismo MIEC en Lima. Revistas como Stromata (Buenos Aires), *Teología y Vida* (Santiago), *Christus* (México), *Pastoral Popular, Revista Brasileira de Teología* (Petropolis), *Sic* (Caracas), *Diálogo* (Panamá), etc., publican contribuciones en la nueva línea.

Esta etapa de euforias, que iniciara a su manera el arzobispo de Olinda-Recife, Hélder Camara junto a otros dieciséis obispos de la «periferia», en el documento que apareció en *Témoignage Chrétien* (Paris, 31 de julio de 1966) cuando afirmaron que «los pueblos del tercer mundo constituyen el proletariado del mundo actual», fue confirmada por el secretario del CELAM, en ese entonces monseñor Eduardo Pironio, cuando en una declaración en Nueva York declaró que «nuestra misión, como la de Cristo, consiste en dar la buena nueva a los pobres, proclamar la liberación de los oprimidos» (Maryknoll, 1971)[69]. Se trata de una reflexión teológica, que piensa el compromiso político *concreto* del cristiano, en su situación geopolítica

llo»; en Bogotá del 6 al 7 de marzo de 1970 se efectúa una reunión internacional, cuyas memorias tuvieron por título *Liberación: opción de la iglesia en la década del 70* I-II, Bogotá 1970; en Buenos Aires del 3 al 6 de agosto de 1970 reúne ISAL unos veinte teólogos, algunas de cuyas ponencias fueron publicadas por Fichas de ISAL 26 (1970) y en Cristianismo y Sociedad 23-24 (1970) ; en Bogotá nuevamente del 24 al 26 de julio de 1970 se realizó el II Encuentro de «teología de la liberación» (publicado en el boletín *Teología de la liberación*, Bogotá 1970); en ciudad Juárez (México) del 16 al18 de octubre de 1970 se realiza otro *Seminario de teología de la liberación* (los trabajos quedaron mimeografiados y pueden obtenerse en el centro IDOC, Via S. Maria dell'Anin1a 20, 00186 Roma); todavía en Oruro (Bolivia) del 2 al19 de diciembre de 1970 hay un curso de pastoral sobre «teología de la liberación»; etc. Recordemos todavía la semana académica de agosto de 1971 sobre *Dialéctica de la liberación latinoamericana*, publicada en Stromata (Buenos Aires) 1-2 (1971), donde además se gesta el movimiento filosófico de «filosofía de la liberación» (originariamente argentino; cf. Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana, Buenos Aires 1973 con autores tales como Osvaldo Ardiles, Horacio Cerutti, Julio de Zan, Enrique D. Dussel, Anibal Fomari, Daniel Guillot, Juan C. Scannone, etc.) Los encuentros y reuniones sobre «teología de la liberación» han sido muchos más todavía. En Europa no se comprende que esta teología no es fruto de un discurso universitario, sino que es la expresión de un movimiento eclesial y político de la base, que cuenta con la adhesión de miles de religiosos, sacerdotes, laicos en las más variadas situaciones. El «discurso» de la teología de la liberación no es intra-teológico sino que surge de una *praxis* histórica. Como nos decía Rosino Gibellini de Brescia, «no existe ningún movimiento eclesial de la teología de la esperanza; ni de la teología política. Y aquí sí se da un movimiento eclesial... El europeo que lea algún texto de la teología de la liberación entiende conceptualmente las instancias de la teología de la liberación, *pero no se da cuenta de que es un movimiento de iglesia*» : Christus {México) 479 (1975) 9.

[66]. Nace en 1924. Véase *La théologie protestante latino-américaine aujourd'hui*: IDOC-international 9 (1969) 77-94; *Nuevas perspectivas teológicas*, en *Pueblo oprimido*, Montevideo 1972; *Doing Theology in a revolutionary situation*, Philadelphia 1974; *La fe en busca de eficacia*, Salamanca 1977.

[67]. Nace en 1931. Cf. *Hacia una dialéctica de la liberación*: Stromata 17 (1971) 23-60; E actual desafío planteado al lenguaje teológico latinoamericano de liberación: CIAS (Buenos Aires) 211 (1972) 5-20; *Ontología del proceso auténticamente liberador*, en Seladoc, *Panorama de la teología latinoamericana*, Salamanca 1975; *Teología de la liberación y praxis popular*, Salamanca 1976.

[68]. Caben destacarse los artículos de M. Ferre, Iglesia y sociedad opulenta: una crítica a Suenens desde América /atina: Víspera 12 (1969), separata pp. 1-24, y la defensa, por razones de política del tercer mundo, a la encíclica Humanae vitae: Víspera 7 (1968); y los trabajos de H. Borrat, Para una teología de la vanguardia: Víspera 17 (1970) 26-31; o Hacia una teología de la liberación: Marcha (Montevideo) 1527 (1971) 1-15.

[69]. Cf. E. Pironio, Teología de la liberación: Criterio (Buenos Aires) 1607-1608 (1970).

de «periferia» y en su ubicación social de «intelectual orgánico» de las clases oprimidas o de participante a parte entera en los riesgos de la liberación de dichas clases. La «lucha» no es lo querido; la <ducha» es el fruto de la opresión.

c) El «cautiverio» y el «exilio» como momentos de la liberación (desde 1972)

La teología de la liberación, que se había inspirado preponderantemente en las gestas positivas de liberación (y por ello en Moisés saliendo de Egipto), descubre ante la dura realidad de la praxis el tema del «cautiverio» y el «exilio» -el que escribe estas líneas ha debido abandonar su patria y las redacta desde el exilio real, concreto-. No es difícil comprender por qué dicho tema es propuesto por los teólogos brasileños. Así aparece la figura de Leonardo Boff[70], entre otros. El Cristo liberador es el «siervo sufriente»[71]. La sombra de la represión, la dominación imperial, cubre prácticamente todo el continente (a excepción de una isla del Caribe). Los grupos se redefinen ante la persecución desde afuera (la del estado policiaco) y desde dentro (la de la misma iglesia), y la teología de la liberación comienza su maduración en la cruz.

Ante el fracaso ante la «Alianza para el progreso», Estados Unidos cambia su politica con respecto a América latina. Es por ello que la CIA, por ejemplo, se opone en Chile a la Unidad Popular en 1963, año del nombramiento de William Rogers, el nuevo encargado de asuntos latinoamericanos de Estados Unidos, y entrega diez millones de dólares a un sacerdote belga para ayudar en la propaganda a la democracia cristiana[72]. En 1964 se produce el golpe de estado en Brasil, bajo la conducción teórica y práctica de Golbery, que es formado, al igual que los jefes militares que producirán los golpes de Uruguay (1971), Bolivia (1972) y Chile (1973), en los Estados Unidos o en la *School of Panama* (zona del canal). El llamado «informe Rockfeller» (1969)[73] viene a confirmar esa linea dura, al indicar que por la «seguridad del hemisferio occidental» (de los Estados Unidos) es necesario ayudar a los militares, aunque de hecho sean dictadores (claro que no se dice así), para que cumplan la función de defensores del orden y de los valores de la «civilización occidental y cristiana». Entre esos defensores cristianos se encuentran los presidentes del Brasil, los militares uruguayos en el poder, Banzer, Pinochet, etc. El imperio no habla ya de libertad ni de democracia en sus neocolonias, ahora habla de «orden» y «seguridad» confiando en su «dios» (*in God we trust*), que cada vez parece más

---

[70]. Nace en 1938. Entre sus obras *Jesus Cristo libertador*, Petropolis 41974; *Vida para Além de Morte*, Petropolis 31974; *O destino do homem e do mundo*, Petropolis 31974, *A vida religiosa e a igreja no processo de libertaçáo*, Petropolis 1975. Colaboró con muchos de los ya nombrados en el número de Concilium 96 (1974).

[71]. Este tema, sin embargo, es antiguo en la reflexión latinoamericana contemporánea. Véase mi obra *El humanismo semita*, Buenos Aires 1969 (redactada en 1963) en apéndice: «La misión en los poemas del siervo de Yahvé». El Cristo siervo de Yhavé, sufriente, crucificado, perseguido políticamente, tiene en América latina un significado muy concreto. El pueblo oprimido (social, política y económicamente desde hace cinco siglos: por los imperios europeos o norteamericanos, por las oligarquías nacionales) se identifica desde hace siglos con los cristos sangrantes de nuestras iglesias barrocas y coloniales. Es el «Cristo popular» despreciado por las teologías de la secularización y por nuestras oligarquías dominadoras.

[72]. El padre Roger Vekemans *parece* que recibe de la CIA diez millones de dólares para la campaña contra la Unidad Popular: Cf. *The Washington Star*, 23-7-1975, primera página, según declaraciones del padre James Vizzard.

[73]. Véase el texto en Mensaje 185 (1969) 396 ss. (*The Rockefeller report on the Americas*, Chicago 1969).

un dios Marte, el de la guerra, el que funda la victoria de los opresores. Es evidente que la imprudencia política de los grupos «foquistas» o guerrilleros permite que los ejércitos se transformen en grupos de ocupación en favor del imperio. Grupos de la iglesia apoyan esta gestión y sacralizan esa línea de «extrema derecha». Es importante observar que junto a estas posiciones se agrupan los «progresistas», reformistas, teólogos desarrollistas posconciliares que se inspiran en lo mejor de la teología europea. Todos ellos critican a la teología de la liberación y formulan proyectos, apoyados algunos por entidades católicas alemanas, para su critica. El argumento es simple: se unifica a la teología de la liberación con la «extrema izquierda» (lo cual es falso) y con los grupos guerrilleros, y luego se la critica como siendo el apoyo estratégico y marxista-cristiano de dichos grupos violentos[74].

Las reuniones de Bogotá de noviembre de 1973[75] y de Toledo (1974)[76], por ejemplo, se dirigen contra la teología de la liberación, pero logran sus fines a medias. Por otra parte, desde la reunión de Sucre de noviembre de 1972, se decide cerrar los institutos de pastoral de Quito, de liturgia en Medellín y de catequesis en Manisales, para reorganizar otro -en cuyo claustro se excluyen a Comblin y al autor de estas líneas entre otros-, con nueva orientación. Por su parte en Bélgica se cierra el antiguo instituto «Lumen Vitae», donde participaban numerosos latinoamericanos, y un poco en todas partes se clausuran institutos, semanas o grupos orientados por la teología de la liberación.

Entre izquierda y derecha, en el «centro», debemos situar a ciertos movimientos teológicos que pudiéramos llamar «populistas» -en especial en Argentina, debido a la euforia peronista del retorno de Perón- que desde 1974 fueron comprendiendo lo ambiguo de su posición; situación que los impulsó a mejor definir la noción de «pueblo» y a comprender la distinción entre posiciones reformistas y revolucionarias. El enfrentamiento se produce ahora, como hemos dicho, entre progresistas de estilo europeo y los grupos de teología de la liberación -enfrentamiento que se descubre claramente en las reuniones nombrada de Bogotá de noviembre de 1973 convocada por el CELAM y la de Lima de septiembre de 1975[77].

Mientras tanto, la teología de la liberación madura en la persecución y acrecienta el número de sus probados participantes. Expulsados de sus lugares de trabajo (como Comblin de Brasil, Assmann y otros de Chile, etc.), perseguidos a veces por su propia iglesia, crecen en número y calidad. Aparecen así, además de los ya

---

[74]. Este tipo de argumentos ha sido esgrimido contra la teología de la liberación: cf. H. Assmann; *Teologia desde la praxis de la liberación*, 238ss.

[75]. Esta reunión ha sido publicada bajo el título *Liberación: diálogos* en el CELAM, Bogotá 1974, donde cabe destacar el artículo de Kloppenburg, Las tentaciones de la teología de la liberación, (401-515), en el cual pueden verse todos los ataques que se realizan contra la teología de la liberación; por su parte J. Mejía, *La liberación, aspectos bíblicos*, objeta desde la exégesis (271-307); y monseñor López Trujillo, *Las teologías de la liberación en América latina* (27-67) distingue las «buenas» de las «malas» (marxistas) teologías de la liberación.

[76]. Publicada bajo el título *Teología de la liberación: Conversaciones de Toledo*, Burgos 1974, con participación de Jiménez Urresti, Congar, López Trujillo, entre otros, y en la que se habla de «tantas teologías como autores», «liberación integral del hombre y universal de todos los homb1'es» (295 ss). No se observa la *conflictualidad* existente en una situación de pecado: dominación de nación sobre nación (imperialismo), de clase sobre clase, etc. El «universalismo» oculta las contradicciones del pecado.

[77]. Bajo el tema Conflicto social en *América latina y compromiso cristiano*, del 6 al 13 de septiembre de 1975, en Lima, no se encuentra a ningún teólogo de la liberación entre los expositores o panelistas. Sobre la nueva orientación del CELAM desde 1972 veáse F. Houtart, *Le conseil épiscopal d' Amérique latine accentue son changement*::ICI (paris) 481 (1975) 10-24.

nombrados, las figuras de un Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino en El Salvador[78], Luis del Valle en México[79], Virgilio Elizondo entre los chicanos de Estados Unidos[80], Raúl Vidales trabajando en Lima [81], Rafael Avila en Colombia [82], Ronaldo Muñoz en Chile[83], Antonasich y Cussianovich en Perú [84].

La teología de la liberación cada vez toma más seriamente su inserción en los movimientos populares de liberación y no puede dejar de estar junto a sus compañeros de luchas, los mártires de la iglesia latinoamericana: Antonio Pereira Neto, asesinado en Brasil (1969); Héctor Gallego, desaparecido en Panamá (1972); Carlos Múgica, acribillado en Argentina (1974); Ivan Betancourt, muerto en Honduras (1975)[85].

Los «Cristianos por el Socialismo», que habían tenido su reunión fundacional en Chile en 1972, han mostrado en su segunda reúnión en Quebec, ahora mundial, una real maduración, una mejor precisión en sus categorías interpretativas y una mayor distancia del hecho chileno. Se trata entonces de un aporte importante de la teología latinoamericana a la teología mundial cristiana[86].

El *I Encuentro latinoamericano de teología* realizado en México en agosto de 1975[87] significa así un alto en el camino de la nueva etapa de la teología de la liberación y el claro enfrentamiento con posiciones en este caso preponderantemente «funcionalistas» norteamericanas, que nuevamente ignoran nuestra realidad latinoamericana concreta. Y, por otra parte, la reunión de *Theology in the Americas reu-*

---

[78]. Del primero de ellos véase *Posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana*: Christus (México) 471 (1975) 12-16; 472 (1975) 17-23. Filósofo de gran formación se debe esperar una obra teológica de importancia, al igual que de Sobrino que acaba de dar una contribución importante sobre «la muerte de Cristo», en la línea de la teología de la liberación.

[79]. Autor de diversos artículos en *Christus* (México), es uno de los teólogos del movimiento «Sacerdotes para el Pueblo» (ahora denominado «Iglesia solidaria») en México.

[80]. Su primer libro teológico-pastoral se editará próximamente en la editorial Sunday Visitor. Es el fundador y director del *Mexican American Cultural Center* (San Antonio, Texas); el primer teólogo «chicano».

[81]. Cf. *La iglesia latinoamericana y la política después de Medellín*, Bogotá 1972. Numerosos artículos en Servir, Christus y Contacto (México). En esta última revista acaba de aparecer un análisis en teología del lenguaje de G. Giménez, *El golpe militar y la condenación de «Cristianos para el Socialismo»*: Contacto 1-2 (1975) 12-115.

[82]. Laico colombiano especializado y autor de diversas obras en catequesis.

[83]. Nace en 1933. Su obra más conocida es *Nueva conciencia de la iglesia en América latina*, Santiago 1973 y Salamanca 1974.

[84]. De este último cabe destacarse *Nos ha liberado,* Salamanca 1973, ^{2}1976, obra dirigida a las «bases» para enseñar a pensar en la línea de la teología de la liberación, así como *Desde los pobres de la tierra*, Salamanca 1977.

[85]. Sobre los recientes mártires latinoamericanos véase *Scarboro Missions* (Ontario) June (1975) ; entre otros, hemos citado a Carlos Múgica (sacerdote argentino, 44 años) ; Maurice Lefebvre (sacerdote que es asesinado en Bolivia, 49 años); Henrique Pereira (sacerdote brasileño, 28 años); Tito de Alencar (sacerdote torturado en Brasil y que muere atormentado en Francia, 29 años); Juan Alsina (muere en Chile en septiembre de 1973, 31 años); Héctor Gallegos (muere en Panamá, 28 años); e Iván Betancourt, doctor en letras de la universidad de Buenaventura en Bogotá, nació el 28 de julio de 1940 y fue martirizado el 23 de junio de 1975 cerca de Jutigalpa, diócesis de Olancho. Todos tuvieron conciencia *explicita* de entregar su vida por el Cristo liberador; son santos de nuestra iglesia, como los mártires de la iglesia del Mediterráneo durante los tres primeros siglos.

[86]. Se realiza el Encuentro del 23 al 30 de abril de 1972. El documento ha sido editado en *Signos de liberación*, Lima 1973: *I Encuentro latinoamericano de «Cristianos por el Socialismo»* 238-243; más ampliamente, con todos los documentos, Buenos Aires 1974. Véase a. Arroyo, *Católicos de izquierda en América latina*: Mensaje 191 (1970) 369-372;P. Richard, *Cristianos por el socialismo*: *historia y documentación*, Salamanca 1976.

[87]. El material del Encuentro se publicará próximamente en México. Sobre la influencia que tendrá para México puede ya observarse los artículos de V. Leñero, *Teología de la liberación*, publicados en la primer página del *Excelsior* (México), y reproducidos en *Christus* 479 (1975) 62-70.

nida en Detroit la semana siguiente de la anteriormente indicada, posibilitó un primer contacto global de los teólogos latinoamericanos presentes con algunos teólogos norteamericanos representantes de los movimientos de la *black theology*, del feminismo, de chicanos, etc., y de algunos teólogos críticos del sistema. A esto se suma la posibilidad de diálogo futuro con otros teólogos del Africa y Asia. La teología de la liberación abre así su problemática al ancho mundo[88].

Podemos decir entonces que la teología de la liberación descubre el tiempo político del cautiverio, de la prudencia, de la paciencia, pero para no transformarse en reformista será necesario no dejar de tener muy presente el proyecto estratégico de liberación.

IV. CONCLUSIONES

Hemos podido ver que en la historia de la teología latinoamericana ha habido tres momentos creadores. El inicial ante la conquista y la evangelización; teología profética, política, extrauniversitaria. El segundo, ante el proceso de la emancipación nacional neocolonial al comienzo del siglo XIX: teología práctica, política, no-académica. El tercero, ante el proceso de la liberación popular y nacional contra el imperialismo capitalista monopólico: teología de la liberación, profética, política y también no-académica. Son teologías que junto al pueblo (al indio, al criollo o al proletariado, campesino, marginado, grupos emergentes o revolucionarios) piensan en la militancia la articulación de la fe con la praxis de liberación. Por ello la teología de la liberación puede inicialmente usar categorías y autores europeos, pero sustancialmente es otra teología: por su punto de partida, por su modo de producción teológica en la militancia, por su punto de llegada: es decir, por su método.

El método de la teología de la liberación no puede ser meramente funcionalista, que tomando como prototipo la «ciencia», piensa los objetos dados en el sistema vigente sin poner en cuestión radicalmente al sistema como tal. Tal sería la tendencia de un Lonergan, que tiene seguidores en el norte de América latina. No puede ser una teología crítica, radical.

Sin embargo, el mero método dialéctico, siguiendo la tradición abierta por Hegel, la escuela de Frankfurt y el mismo Bloch, parten del sistema dado y se abren a posibilidades futuras del mismo sistema (en el fondo son reformistas, en el mejor de los casos socialistas democráticos del «centro», que la crisis del petróleo les atemoriza tanto como a sus conciudadanos de las democracias cristianas, porque puede ser el fin de la prioridad del «centro»).

Lo que no descubre la teología dialéctica del «centro» es que el sentido de su teología en Europa cambia dialécticamente de sentido en la «periferia». La teología que *en* Europa es crítica radical de sus propias estructuras es sólo reformista y hasta contrarrevolucionaria en la «periferia», porque en el fondo sólo intenta una revolución intra-nacional pero no internacional. Absolutiza su nación como un todo

---

[88]. Esta reunión, realizada del 18 al 25 de agosto, comenzó a superar el desencuentro con la *black theology* (como pudo verse en P. Freire-H. Assmann-E. I. Bodipo-J. H. Cone, *Teologia negra, teología de la liberación*, Salamanca 1974, fruto de una reunión del Consejo ecuménico de iglesias: *A Symposium on black theology and the latin american theology of liberation*) , ya que hubo un fructífero diálogo de los teólogos blacks con los teólogos latinoamericanos; lo mismo pasó con algunas teólogas del feminismo o con los grupos «chicanos». El diálogo se centró sobre la llamada contradicción principal: «centro-periferia», «Estados Unidos (imperio) -América latina (neocolonia»>. Las ponencias y conclusiones se publicarán próximamente en Ediciones SÍgueme.

y la torna abstracta en el mundo. Por su parte, esa teología funciona en el todo-*parcial* europeo, pero no ya en el todo-*total* del mundo actual.

El método de la teología de la liberación tiene como punto de partida la interpelación de los pueblos de la «periferia», de los obreros y campesinos que sufren aún los logros sociales y de salario de los obreros del «centro» (una huelga de los obreros de la Ford, Volkswagen o Citroen significa un aumento de precio del producto manufacturado que comprará el obrero de la «periferia»). Por otra parte, el método mismo de la producción teológica no es universitario esencialmente, sino que se cumple en la base-base, como reflexión de las experiencias de los cristianos comprometidos en el proceso real de la liberación; es reflexión en la militancia de un movimiento que es eclesial y político. Significa para el teólogo el riesgo de una *ortopraxis*. Su método por ello es más que dialéctico (*analéctico* lo llamo) o dialéctico-mundial que sabe también situar la cuestión de la *exterioridad de la cultura* de la «periferia» y de los grupos populares. No es sólo una revolución técnica lo que se necesita, sino igualmente una revolución *cultural* de afirmación de los valores de los pueblos y las clases oprimidas.

Además, la teología de la liberación usa principalmente la mediación de las ciencias sociales *críticas*, o como la llama Fals Borda: ciencias sociales de liberación 89. La economía y la sociología (desde su «teoría de la dependencia» situada en su justo nivel), la geopolítica, la politología, la historia latinoamericana, etc., que tienen conciencia de la «ruptura teórica» que supone tomar como punto de apoyo el ser de la cultura oprimida y no imperial, permiten descubrir el «cientificismo ideológico» de las ciencias del «centro». Además, y no hace mucho, desde 1970, se viene precisando la mediación filosófica entre las ciencias sociales y la teología: la *filosofía de la liberación*, novedad exigida por necesidad hermenéutica 90.

De todas maneras, las *obras escritas* de teología de liberación, en cuanto obras en sí, como un «todo abstracto», pueden aparecer por su lenguaje, autores usados, etc., de inspiración europea. Situadas como *partes* de un *todo* real latinoamericano cobran su sentido, su significación. Si tomo por ejemplo la *Teología de la liberación* de Gustavo Gutiérrez, y no comprendo que es un libro escrito en los tiempos libres de sus ocupaciones proféticas de inspirador concreto de un gran número de obras sacerdotales, de movimientos de cristianos de la base, de la universidad, en politica, acciones que le absorben todo su tiempo; si no comprendo que es un libro táctico, donde se dice lo que se puede decir, donde no se dice todo, donde se usa una bibliografía para que el erudito acepte pero que no es necesario para la «base» ; si no se toma esa obra como fruto de un lenguaje él mismo *político*, no se descubre su significado real, latinoamericano en este caso. No olvidar que el lenguaje politico como el de los concilios, no vale tanto por lo que dice como contra quien, por qué y para quién se escribe. La teología de la liberación es esencialmente latinoamericana por la simple razón de que sólo un latinoamericano o el que hace el esfuerzo de convivir en su concreto mundo puede comprender *cabalmente* su sentido. Por ello, son perseguidos los teólogos en América latina, por policías, servicios de seguridad, y hasta por eclesiásticos. Si no fuera *real* la prueba de su novedad no se evidenciarla:

---

89. O. Fals Borda, *Ciencia propia y colonialismo intelectual*, México 1970, en especial 22-32: «¿Es posible una sociología de la liberación?».

90. Acaba de aparecer una *Revista de filosofía latinoamericana. Liberación y cultura* (Buenos Aires), donde colaboran los filósofos de esta línea de pensamiento. La editorial Bonum (Buenos Aires) ha publicado varios trabajos de estos filósofos. De importancia el pequeño trabajo de R. Solbr, *Clase y nación en Hispanoamérica: siglo XIX*, Panamá 1975.

podrían seguir produciendo universitariamente tratados teológicos y el «príncipe de este mundo» no los inquietaría.

Por ello en la critica a la teología se pueden seguir dos alternativas :

Alternativa 1 : *Crítica abstracta*

Teología *a* critica a → teología *b*

En este caso la «teología a» critica a la «teología *b*» como *parte* a otra *parte* de un «mismo» sistema, o como todo a todo independientes de todo sistema. En ambos casos, si las *partes* o los *todos* son homogéneos y no conflictivos, la crítica es abstracta, ya que no tiene en cuenta los condicionamientos que podrían determinar la confiictividad y heterogeneidad de ambos discursos.

Alternativa 2: *Crítica concreta o histórica*

Teología *a* ←→ es parte del *todo* «europeo» o del «centro»
↑ ↓ ↑ ↓
Teología *b* ←→ es parte del *todo* «periférico» que es mundial porque incluye al «centro»

Sólo en este caso la «teología *a*», en autoconciencia de sus presupuestos europeos, puede enfrentarse con la «teología *b*», teniendo igualmente autoconciencia de los presupuestos de esa teología diferente. De lo contrario la crítica es ideológica, porque se incluye a la «teología *a*» dentro del horizonte del propio mundo, y desde el «centro» se pretende interpretar el *sentido* de todo discurso. En este caso la critica es doblemente ideológica: primero, porque se desconocen u olvidan los propios presupuestos; segundo, porque se pretende que los presupuestos del otro discurso es igual al propio. Si se cumplieran las dos exigencias la crítica sería critica constructiva y podría ayudar al avance de la teología *mundial* (no digo «universal»).

El *lugar* de donde arranca la teología europea, aún la más progresista, es la universidad o la praxis pastoral de las iglesias. El lugar de donde parte la teología de la liberación es la «militancia» de los teólogos que son como la expresión de *movimientos* cristianos comprometidos (hasta la muerte) en el proceso real, político, económico, cultural de América latina. El discurso de la teología de la liberación es ininteligible sin una hermenéutica de dichos movimientos latinoamericanos[91].

Sabemos que Marx nació en Trier, pero sabemos igualmente que Theotonio dos Santos, Faletto, Cardoso, Fals Borda, Darcy Ribeiro, etc., etc., han nacido en América latina, redefiniendo el aporte del «centro» desde una ruptura teórica que implanta todo lo dicho antes como *parte* de una nueva *totalidad* donde el discurso adquiere una novedad esencial, «cualitativa». De esta manera la teología de la liberación aplica a la misma teología la interpretación ideológica; a la praxis la sitúa

[91]. Algunos de estos aspectos fueron indicados por H. Assmann, Iglesia y proyecto histórico, en Teología, iglesia y política, Madrid 1973, 137-158.

dentro de sus respectivas clases; a las naciones dentro del «centro» o la «periferia». Sale así del ámbito mediterráneo de la patristica, del horizonte europeo medieval o del nordatlántico norteamericano-europeo, para abrirse al ancho mundo, por primera vez en la historia del cristianismo. Su punto de partida es Africa, Asia, América latina; son las clases oprimidas; las razas discriminadas; la mujer usada; el niño dominado; el anciano despreciado. Es teo10gia des-ideo10gizante porque piensa los gritos del oprimido, pero con conciencia de que sólo en el reino sabremos claramente lo que *hemos hecho*.

CRONOLOGIA SIMPLIFICADA PARA UNA HISTORIA DE LA TEOLOGIA EN AMERICA LATINA

I. *Teología profética ante la conquista y la evangelización (desde 1511)*

1511 Predicación de Antonio de Montesino en Santo DoIDÍngo.
1514 Conversión de Bartolomé de las Casas en Cuba.
1527 Bartolomé comienza la *Historia de las Indias*.
1541 Bartolomé escribe *Brevisima relación de la destrucción de las Indias*.
1577 José de Acosta escribe el *De procuranda indorum salute*

II. *Teología de la cristiandad colonial (1553-1808)*

1553 Abre sus puertas la Universidad de México, poco después la de Lima.
1553-1563 Maestro de *prima* Pedro de la Peña.
1605 Antonio Rubio escribe la *Lógica mexicana*.
1622-1625 Se fundan gran número de colegios mayores en teologia.
1776 Domingo Muriel escribe *Fasti novi orbis*.

III. *Teología práctico-política ante la emancipación neocolonial (desde 1808)*

1808 Impresión de la obra de Lagunza *El reino del Mesías en gloria y majestad.*
1809-1812 Prédica de Hidalgo, Morelos y tantos otros en favor de la libertad nacional.
1813 Reimpresión de la *Destrucción de las Indias* en Bogotá.

IV. Teología neocolonial conservadora a la defensiva (1831-1930)

1859 Se funda en Roma el Colegio Pío latinoamericano.
1867 Se suprime la facultad de teologia en la Universidad de México.
1869 Universidad católica de Santiago de Chile.
1878 Mariano Soler escribe *El catolicismo, la civilización y el progreso* en Montevideo.
1899 Concilio plenario latinoamericano en Roma, que expresa una teologia romanizada.
1916 Reunión de las iglesias protestantes en Panamá.

V. *Teología de la «nueva cristiandad» (1930-1962)*

1931 Se funda la acción católica argentina.
1937 Universidad Xaveriana de Bogotá.
1947 Universidades católicas de Río y Sao Paulo.
1955 Se funda el CELAM en Río.
1960 Universidades católicas en Buenos Aires y Córdoba.

VI Teología de la liberación latinoamericana (desde 1962)

1962-1965 Participación de expertos latinoamericanos en el concilio Vaticano II.
1968 *II Conferencia general* de Medellín.
1969 Congreso sobre «Fe y desarrollo» en México.
1970 Diversos encuentros sobre «teología de la liberación» en Bogotá, Buenos Aires, México, Oruro, etc.
1971 Gustavo Gutiérrez publica *Teología de la liberación*.
1972 Encuentro de El Escorial sobre Fe cristiana y cambio social en América latina.
1973 Persecución de cristianos comprometidos en el proceso de la liberación en Chile.
1975 *I Encuentro latina americano de teología* en México, y la reunión *Theology in the Americas* en Detroit.
1976 I Encuentro de teólogos del tercer mundo en Dar-es-Salam.

BARTOLOMÉ DE LAS CASAS (1474-1566) EN EL QUINTO CENTENARIO DE SU NACIMIENTO *

1. SENTIDO DE LA VIDA

Bartolomé nació en Sevilla, probablemente en el mes de agosto de 1474, posiblemente en la coliación de San Lorenzo, junto al río Guadalquivir, siendo hijo de un modesto mercader. Pedro de las Casas, natural de Tarifa y sobrino del contino real Juan de Peñalosa, valedor de Colón frente a los reacios marinos de Palos. Debió marchar como soldado a Granada en 1497, y es posible que se instalara en las naves de la catedral sevillana para recibir una sólida formación latina en la academia que Antonio de Nebrija abrió en 1498. Su padre, junto a sus tíos Francisco y Gabriel, se embarcaron hacia América en el segundo viaje de Colón (1493), ya su regreso (1498) regalaron a Bartolomé un esclavo mozuelo indio, que debió dejar en libertad o devolver a las Indias en 1500. No fue entonces Bartolomé descendiente de nobles franceses ni estudió derecho en Salamanca.

Su vida, que comienza entonces en tiempos de la unificación de Castilla y Aragón por el casamiento de Isabel y Fernando, y que termina cuando la reconquista ha terminado (Granada es tomada en 1492) e igualmente la conquista de América (tanto de la región Caribe, como la mayo-azteca, chibcha o inca, al igual que el Brasil por parte de los portugueses), ya que muere en Atocha (Madrid) el 17 de julio de 1566. Su vida atraviesa toda la primer experiencia hispánica y europea de expansión colonialista e imperial que se extenderá desde el siglo xv y XVI hasta el presente siglo xx. Bartolomé entonces descubrirá un hecho hasta entonces desconocido para la conciencia europea en general: el de la dominación del hombre occidental latino-germánico sobre los oprimidos y dominados indios, negros, indúes, etc. Se trata de la primera expresión moderna, con carácter humanista, jurídico, filosófico, histórico y teológico, de la dialéctica de la dominación-dominado, de Europa como opresora ante un mundo colonial recientemente descubierto, que vendrá a incorporarse a la estructura mundial cultural, política, económica -bajo la dominación europea- a la manera de regiones *dependientes*, «oprimiéndoles con la más dura, horrible y áspera servidumbre en que jamás hombres ni bestias pudieron ser puestas por la insaciable codicia y ambición que han tenido» [1].

---

* Este artículo aparece en la *Encyclopaedia Britannica* (1974) de Chicago. Este original fue modificado por los editores de la nombrada Enciclopedia.

[1]. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Buenos Aires 1966, 36.

Bartolomé no es sólo una voz de la conciencia hispánica sino mundial europea, y su sentido crece en el presente ante el proceso de liberación de los pueblos dependientes y subdesarrollados de Latinoamérica, África y Asia.

Ante Bartolomé unos lo han visto como el defensor de la humanidad en la persona del indio (Lewis Hanke), como un reformador moral eclesiástico (Giménez Fernández) y hasta como un quijotesco paranoico, anormal monoeidético, que tuvo fundamentalmente odio a los españoles (Menéndez Pidal), y que dio entonces el material para la construcción de la «leyenda negra» contra España, que utilizaron franceses e ingleses principalmente. Sin embargo Bartolomé de las Casas es algo muy distinto. Es un europeo que vivió en las Indias occidentales, que descubrió el hecho de la opresión del hombre (hispánico) sobre el hombre (indio), pero que lo descubrió desde la visión que de la historia tiene la existencia cristiana. Bartolomé es un profeta que acusó al dominador (europeo hispánico, y en España a las futuras potencias imperiales) del *pecado* de oprimir, dominar y esclavizar a otro hombre hasta la muerte (como Caín matara a Abel). Descubrió que en el sistema colonial había una falta, un pecado que contradecía toda buena voluntad por parte de los europeos. La *Historia de las Indias*, la *Apologética histórica* o la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* no son obras históricas simplemente, sino que son material de acusación profética, en estilo prácticamente apocaliptico, cuya intención esencial es exhortar a la conciencia europea (hispánica, del rey, españoles, colonos y encomenderos) a descubrir en el indio, oprimido e injustamente tratado por una estructura económica y social (en ese entonces la encomienda), a un hombre asesinado por el ideal del hombre burgués naciente: por la «codicia y ambición», proyecto de estar-en-Ia-riqueza, que tendrá el conquistador español y portugués, holandés, francés o inglés posteriormente.

2. DE CONQUISTADOR A CLÉRIGO ENCOMENDERO (1502-1514)

Partió hacia las Indias con el gobernador Nicolás de Ovando, llegando a la Isla Española (Santo Domingo, Haiti) el 15 de abril de 1502. De inmediato guerreó contra los indios tainos, y por sus actos en diversas expediciones conquistadoras recibió una encomienda de indios cerca de Concepción de la Vega, en la misma Isla. Organizó, sin embargo, la evangelización de los indios de la región siendo doctrinero (laico que enseña el catecismo). Siendo quizá la primera vocación sacerdotal americana fue ordenado sacerdote, probablemente a fines de 1512 por el obispo de Puerto Rico, Alonso Manso, o en 1513 por el obispo de Concepción de la Vega, Suárez de Deza. Junto a Pánfilo de Narváez partió en enero de 1513 a la sangrienta conquista de la isla de Cuba, y contempló la matanza de indios de Caonao, obteniendo como cura encomendero un «repartimiento» de indios de manos del gobernador Velázquez a orillas del río Arimao. Durante doce años en América (desde sus veintiocho hasta sus cuarenta años) Bartolomé había sido cómplice de la conquista del Caribe.

3. DE LA CONVERSIÓN PROFÉTICA A LA COLONIZACIÓN DE CUMANÁ (1514-1523)

El clérigo Bartolomé, tan sensible ante los excesos que se cometieron contra los indios especialmente a los de Xaragua (1503), no pudo permanecer por mucho tiempo indiferente ante la acción profética de los dominicos de la isla Española. En efecto, en 1510 llegaron a la isla tres religiosos de Salamanca, bajo la guía de Pedro

de Córdoba OP, quien indicó al padre Antonio de Montesinos, en los domingos de adviento de 1511, predicar a los colonos en la iglesia sobre la grave falta que significaba la opresión que cumplian sobre el indio. «*Vox clamantis in deserto* -comenzó diciendo el religioso, a partir de Jn I, 23 todos estáis en pecado mortal, y en él vivís y moris, por la crueldad y tirania que usáis con estas inocentes victimas»[2]. El mismo Montesinos partió a España para hablar con el rey Fernando y logró que se dictaran las leyes de Burgo (1512) en favor del indio.

Llegado abril de 1514, Bartolomé, el clérigo encomendero de Cuba, leyó la Biblia en el texto del Ecl 34, 22: «Es matar al próximo sacarle su subsistencia, es derramar su sangre el privarle del salario debido». Comprendió la injusticia que cumplia con sus indios, a los que entregó al gobernador Velázquez el 15 de agosto de 1514, en célebre predicación en la iglesia de Sancti Spiritus, encaminándose después a Baracoa, para abandonar definitivamente Cuba en julio de 1515. Se trata de su conversión profética, camino que recorrerá sin volver la cabeza desde 1514 hasta 1566.

Viendo que era inútil defender al indio desde Santo Domingo, ayudado y acompañado por los dominicos, partió hacia Sevilla para entrevistar al rey Fernando, llegando el 6 de octubre de 1515. Sin embargo fue recibido indiferentemente y como el rey estaba moribundo, pensó Bartolomé partir para Flandes para hablar con el principe Carlos. De paso por Madrid habló con Adriano -futuro papa-, y con Cisneros -arzobispo de Toledo y futuro regente de España-, quien le dijo «que no tenia necesidad de pasar adelante, porque alli se le darla el remedio que venia a buscar». En Madrid se pensó el *Plan para la reformación de las Indias*; alli se eliminÓ a Fonseca y Conchillos; alli fue nombrado Bartolomé «clérigo procurador de los indios» el 17 de septiembre de 1516. Regresa entonces a América el11 de noviembre de 1516 junto a los padres jerónimos. Lo cierto es que los jerónimos fracasan, y al ver imposibilitada su labor Bartolomé vuelve a España en 1517, instalándose en Valladolid, donde además de comenzar sus estudios sobre las cuestiones juridicas de las Indias, toma contacto con la corte de Carlos V y presenta un *Memorial* en defensa del indio ante el pleno de Consejo de Indias el11 de diciembre. Poco a poco fue concibiendo Bartolomé un plan de colonización pacifica, sin armas, de las Indias, contando sólo con labriegos. Mientras tanto, en las cortes de Barcelona de 1519, defendió al indio en presencia de Carlos V, teniendo como oponente al obispo de Panamá, Juan de Quevedo OFM, el 12 de diciembre. Es asi que hace aceptar al rey su proyecto de fundar «pueblos de indios libres», comunidades de labriegos hispano-indios que iniciaran una nueva civilización en América. Ellugar elegido fue la costa de Paria, región de Cumaná, al norte de la actual Venezuela. Partió Bartolomé junto a los labriegos el 14 de diciembre de 1520. Sin embargo, el fracaso parcial en la recluta de dichos agricultores, el desastre de la misión franciscana enviada a Cumaná, los compromisos de Las Casas en la *Capitulación*, los intereses creados de los encomenderos de Santo Domingo, y por último el ataque de los mismos indios sobre la fundación, significaron el desastre de la experiencia de Cumaná en enero de 1522.

---

[2]. *Historia de las Indias* III, 4.

4. PACIFICADOR DE TUZULUTLÁN (1523-1539)

De regreso a Santo Domingo, el fracasado clérigo reformador politico se retira de la vida activa para refugiarse en la vida religiosa, entrando como novicio de loS dominicos en Santo Domingo, en marzo de 1523. Tiempo de silencio, oración y estudio. Poco habia estudiado de cuestiones juridicas, algo en Valladolid, Zaragoza y Barcelona (1517-1520); ahora, en cambio, lo hizo de manera sistemática. Como prior del convento de Puerto de Plata, al norte de la isla de Santo Domingo, dio frutoS de sus reflexiones. Desde 1527 comienza su obra cumbre, que por expresa voluntad deberá ser editada después de su muerte, la *Historia de las Indias*, y como su introducción otra de sus obras principales *Apologética historia de las Indias*. La primera de ellas es el relato de todo lo acontecido en Indias, que el ha ViSto o escuchado, pero que no intenta ser una crónica sino una interpretación profética. TodoS loS datos, hechos o eventos vienen a mostrar el «pecado» de dominación, opresión e injusticia que el europeo cumple sobre loS pueblos coloniales recientemente descubiertos. Su intención es hacer saber a España, cuando en el futuro sea objeto del castigo de Dios, la causa de sus infortunios:

> En el principio, antes que otra cosa hiciese Dios, sumo y poderoso Señor, crió de nada el cielo y la tierra. Llegado, pues, el tiempo de las maravillas misericordiosas de Dios, cuando por estas partes de la tierra (América) eran maduros los tiempos. ..escogió el divino y sumo Maestro entre los hijos de Adán que en estos tiempos nuestros había en la tierra, aquel ilustre y grande Colón [3].

Bartolomé no intenta escribir una crónica sino interpretar teo1ógicamente los acontecimientos ocurridos.

Después de ocho años de silencio comienza una nueva etapa, enviando al Consejo de Indias tres largas cartas (en 1531, 1534 y 1535) donde acusa a personas e instituciones por el pecado de opresión que se comete contra el indio, en especial el sistema de la encomienda. Fracasado su intento de ir a misionar en el Perú, parte para Nicaragua en el año 1535. Por enfrentamientos con el gobernador Contreras, deja poco después Granada y se dirige a Guatemala, invitado por el obispo Marroquin en 1537. Antes había viajado a Puerto Rico y México (1532) y pacificado Baoruco (1534), por lo que lo encontramos ya en plena acción cuando se decide a escribir una obra pastoral primera en su tipo: *De unico modo* (Del único modo de atraer a todoS loS pueblos a la verdadera religión) (1537), donde expone la doCtrina de una evangelización pacifica del indio, sin mediación de las armas. Junto a doS dominicos evangeliza una «tierra de guerra» (de indios no conquistadoS) con su nuevo método, llamándose desde entonces Vera Paz, región de Tuzulutlán, cerca del golfo Dulce (Guatemala). Alentado con esta experiencia positiva parte a España a fines de 1539, llegando a la península en 1540.

5. Las «leyes nuevas» y obispo de Chiapas (1540-1547)

Esperando a Carlos V, Barto1omé concibió la *Brevísima relaci6n de la destrucci6n de las Indias* (escrita en 1542 y retocada en 1546 y 1547), donde no debe tenerse en cuenta la estricta descripción histórica sino la significación teo1ógica de lo acontecido:

---

[3]. *Ibid*. I, 1-2.

> La causa porque han muerto y destruido tantas y tales y tan infinito número de ánimas los cristianos, ha sido solamente por tener por su fin último el oro y henchirse de riquezas en muy breves días [4].

Acusación que valdrá después contra el poder imperial francés, inglés o norteamericano. Es una critica al hombre burgués que inmola al hombre por la riqueza (el *homo homini lupus* de Hobbes o la balanza ventajosa del comercio internacional de un Adam Smith posteriormente): el oprimido es el primitivo oprimido por un régimen de dependencia colonial. Por su parte, el gran pensador de Salamanca, Francisco de Vitoria, habia defendido al indio en *De indis* y *De jure belli* (1539), y el papa Pablo III (Farnese) habia reconocido la dignidad de dicho indio, en la enciclica *Sublimis Deus* (del 9 de junio de 1537). Es asi que, interviniendo en esto activamente Bartolomé, el rey Carlos firn1a el 20 de noviembre de 15421as llamadas «leyes nuevas», fruto de las discusiones de la junta de Valladolid, donde se impedia que la encomienda pudiera ser hereditaria, es decir, en el transcurso de una generación todos los indios habrian recuperado su libertad. Para fortalecer la medida lo propone el rey como obispo de Chiapas. Las Casas es nombrado por bula romana el 19 de diciembre de 1543, y se embarca con 44 dominicos el 8 de julio de 1544 hacia México.

El 9 de septiembre llega a la Española. En enero de 1545 desembarcaba en su diócesis. De inmediato redactó unos *Avisos y reglas para confesores de españoles* (el famoso *Confesionario*) por el que se prohibe absolver de sus pecados a los que tienen indios encomendados. Aplicado rigurosamnte produce un estridente conflicto en la Cuaresma del 1545. Ante la ofensiva oposición de sus fieles españoles, Bartolomé pasa a efectuar una «visita» a la región de indios. Poco después se enfrentó a los miembros de la audiencia de Los Confines (entre Guatemala y Honduras), para efectuar desde el mes de octubre una junta de obispos con Antonio de Valdivieso (obispo de Nicaragua que seria asesinado en 1550 por el gobernador Contreras). Francisco de Marroquin (de Guatemala), apoyado siempre por Cristóbal de Pedraza (obispo de Honduras que igualmente se comprometió en la lucha en defensa del indio), siempre intercediendo por los indios. Desesperanzado de sus posibilidades abandona su diócesis en cuaresma del 1546 para asistir a una junta de obispos en México, donde llega en marzo. Su posición indigenista no es apoyada por Zumárraga, Vasco de Quiroga, Juan de Zárate ni Marroquin. Regresó entonces a España desembarcando en Lisboa en enero de 1547; renunció al obispado de Chiapas en 1550.

6. DEFENSOR JURÍDICO Y TEÓLOGO DEL INDIO OPRIMIDO (1547-1558)

Comenzaba ahora la época más fecunda en la elaboración de sus obras de madurez. Su labor ahora se cumple ante el rey y el consejo de Indias. Por ello, además de numerosos Memoriales deberá enfrentarse al muy sabio doctor Juan Ginés de Sepúlveda cuya figura iba creciendo en los medios cortesanos y cuando el Democrates alter (o de la causa justa de la guerra contra los indios) circulaba manuscrito de mano en mano, donde se decia, según Aristóteles, que los indios «son inferiores a los españoles como los niños son a los adultos, las mujeres a los varones y en fin casi diria como los simios a los hombres». Sepúlveda publicó en Roma un

[4]. *Brevísima relación de la destrucción de las Indías*, 36.

resumen de su obra de 1550 (*Apología pro libro de justis belli causis*). Por último Las Casas se le opone en la junta de Valladolid, de agosto a septiembre de 1550, teniendo como jueces a los famosos teólogos Domingo de Soto, Melchor Cano y Bartolomé de Carranza. La discusión se continuó en 1551 y su resonancia fue enorme, aunque en los hechos la servidumbre del indio era irreversible, y aunque las doctrinas de Sepúlveda no fueron aprobadas, fueron en concreto las que se cumplieron en las Indias. Las Casas había escrito contra Sepúlveda una obra inédita llamada *Argumentum apologiae*, de 1550, que consta de 63 capítulos de cerrada argumentación. Por ese entonces redacta sus *Tratados* sobre las encomiendas, la restitución, la esclavitud de los indios y la ilegalidad de las guerras de conquista, que fueron impresos en Sevilla en 1552. Todos esos trabajos fueron escritos gracias al auxilio de los dominicos de San Esteban de Salamanca y los del colegio de San Gregorio de Valladolid, donde trabajó también sobre *Treinta proposiciones muy jurídicas* que con el *Tratado comprobatorio* se imprimió en enero de 1553 junto a los *Principia quaedam*. Si a esto sumamos el agregado de nuevo material en el libro I de la Historia de las Indias y la impresión de la *Destrucción*, más una monumental «carta grande» enviada al arzobispo de Toledo, Carranza de Miranda, otro memorial al Consejo de Indias, y por último el redactado junto a Domingo de Santo Tomás en 1559, podemos decir que Las Casas desplegó un enorme esfuerzo por dejar escritos sus principales argumentos en defensa del indio americano.

7. EL CONSEJERO DE FELIPE II (1558-1566)

En sus últimos años Las Casas se transformó casi en el obligado consultor de muchos gobernantes y misioneros, e igualmente del Consejo y del mismo rey. En 1562 da redacción definitiva al *Prólogo* de la *Historia de las Indias*. Sin embargo, en 1559 había dejado escrito que sólo se publicaría «pasados cuarenta años, porque si Dios determinare destruir a España, se vea es por la destrucciones que habemos hecho en las Indias y parezca la razón de su justicia». Para Las Casas, según parece, España sería castigada un siglo después del descubrimiento (1592), y la gran *Historia* mostraría el sentido de tal acontecimiento. La *Historia* no era una crónica de acontecimientos vanales: era un verdadero relato apocalíptico con sentido teológico, profético, de allí los mal entendidos que ha producido desde el siglo XIX. Todavía escribe las *Doce dudas* (*Respuesta a las doce dudas sobre la conquista del Perú*) en 1564, y la Explicatio quaestiones.

En su *Testamento* de 1564 se deja ver la permanencia de su primer llamado y lo que unifica toda su vida: «porque por la bondad y misericordia de Dios, que tuvo a bien de elegirme por su ministro sin yo merecerlo, para procurar y convertir aquellas numerosas gentes de las que llamamos Indias, para proclamar los daños, males y agravios nunca otros tales vistos ni oídos, que de nosotros han recibido contra toda razón y justicia». Bartolomé moría en el convento dominico de Atocha (Madrid) el día 17 de julio de 1566 defendiendo hasta en sus últimos días, el ya anciano de 92 años, a sus amados indios, en cuanto oprimidos del régimen colonial que Europa organizaba en el mundo.

Por inspiración del virrey del Perú, Toledo, el rey manda recoger todos los libros impresos e inéditos de Las Casas. Su influencia dentro de España y las Indias decayó enormemente, mientras su nombre crecía en Europa gracias a las ediciones de la *Destrucción*, que apareció en holandés en 1578, y en francés en 1579; este mismo año apareció la segunda edición holandesa; en 1597 se editaba en Frankfurt la prime-

ra edición alemana, y en 1598 la latina. Estas ediciones fueron utilizadas por las potencias centroeuropeas contra España. El mismo Simón Bolívar se inspira en Las Casas en alguna de sus cartas para luchar contra España, lo mismo que algunos héroes de la independencia mexicana a comienzos del siglo XIX. Nuevamente renace su figura en los movimientos así llamados «indigenistas», en Perú o México. Podemos decir, sin embargo, que la verdadera herencia lascasiana todavía no ha dado sino sus primeros pasos. La significación mundial en la hora actual de Las Casas es la de haber sido el primer europeo en advertir la injusticia del sistema colonial y neocolonial, económico, político y cultural que las potencias nordatlánticas cumplen desde el siglo xv, hasta el xx, sobre los pueblos subdesarrollados, oprimidos, de América latina, Africa y Asia. Su figura profética se agrandará en el futuro.

BIBLIOGRAFIA

De las Casas, Bartolomé: *Obras escogidas* (ed. I. Pérez de Tudela), Atlas, Madrid 1957-1958; Historia de las 1ndias (t. I-II); *Apologética historia* (t. III-IV); *Opúsculos, cartas y memoriales* (t. V).

De las Casas, Bartolomé: *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión* (ed. A. Millares), Fondo de Cultura Económica, México 1942, XIII-593 p.

De las Casas, Bartolomé: *Tratados* (ed. L. Hanke y M. Giménez Femández), Fondo de Cultura Económica, México 1965.

De las Casas, Bartolomé: *Doctrina* (ed. A. Yañez), Universidad Autónoma de México 1941, 170 p.

De las Casas, Bartolomé: *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Eudeba, Buenos Aires 1966.

Bartolomé de las Casas (1474-1566). *Bibliografíapara el estudio de su vida* (preparada por L. Hanke- M. Giménez Femández), Fondo histórico y bibliográfico, Santiago de Chile 1954, 394p.

Brion, Marcel: *Bartholomé de las Casas*, Plon, Paris 1927,314 p.

Fabie, Antonio: *Vida y escritos de Fray Bartolomé de Las Casas*, obispo de Chiapas I-II, Madrid, 1879.

Gel, Frantisek: *Las Casas. Leben und Werk*, Koehler, Leipzig 1958, 274 p.

Giménez Femández, Manuel: *Bartolomé de las Casas. Delegado de Cisneros para la reformación de las Indias* (1516-1517), Eeha, Sevilla 1953, XXVI-l64 p.; Id.: *Bartolomé de las Casas, Capellán de s. M. Carlos I*, *poblador de Cumaná* (1517-1523), Eeha, Sevilla 1960, XXVIII-1352 p.

Hanke, Lewis: *Colonisation et conscience chrétienne au XVle. siecle*, Plon, Paris 1957, XVVI-312 p.

Llorente, Juan Antonio: *Colección de las obras del venerable obispo de Chiapas don Bartolomé de las Casas, defensor de la libertad de los americanos*, París 1822.

Menéndez Pidal, Ramón: *El padre Las Casas. Su doble personalidad*, Espasa-Calpe, Madrid 1963, XVI-410 p.

NÚCLEO SIMBÓLICO LASCASIANO COMO PROFÉTICA CRÍTICA AL IMPERIALISMO EUROPEO *

La ponencia se divide en tres aspectos: el primero en cuanto a la estructura esencial de la denuncia lascasiana; el segundo sobre el género literario de la obra escrita de Las Casas; el tercero acerca del sentido actual de dicha denuncia.

1. ESTRUCTURA DE LA DENUNCIA LASCASIANA

Bartolomé de las Casas, a lo largo de su vida, en sus trabajos y sus obras escritas, evidenció tener un método y categorías muy precisas de interpretación. Los momentos de su método es lo que deseamos muy resumidamente exponer en primer lugar.

La experiencia en el trato con los indios desde sus veintiocho años hasta los cuarenta, en 1514, nos muestra que respetó al indio como otro, y por ello simpatiza, considera con justicia, el ámbito exterior de la cultura india con respecto a la hispánica: «Todas estas universas e infinitas gentes a todo género crió Dios las más simpies, sin maldades ni dobleces, obedientisimas y fidelísimas a sus señores naturales e a los cristianos a quien sirven; más humildes, más pacientes, más pacificas y quietas, sin rencillas ni bollicios, que hay en el mundo. Son asimismo las gentes más delicadas, flacas y tiernas en complesión, que menos pueden sufrir trabajos y que más fácilmente mueren de cualquiera enfermedad»[1]. Téngase bien presente que en Bartolomé,

---

* Ponencia presentada en el XLI Congreso Internacional de Americanistas, México 1974.

[1]. Bartolomé de las Casas*, Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, BAE V, Madrid 136 a. El texto continúa abundando en las cualidades de los indios: «Son también gentes paupérrimas y que menos poseen ni quieren poseer de bienes temporales... Son eso mesmo de limpios e desocupados e vivos entendimientos, muy capaces e dóciles para toda buena doctrina; aptisimos para recebir nuestra sancta fee... En estas ovejas mansas, y de las calidades susodichas por su Hacedor y Criador así dotadas...»: Ibid., 136 a-b. Estas fórmulas son frecuentes en Bartolomé: «...tan mansas, pacientes y humildes» : *Apologética historia* III, 3 a. Téngase en cuenta que la inmensa obra, la *Apologética*, es un tributo respetuoso de Bartolomé al indio, al describir con impatia su mundo, su cultura, sus creencias. La fórmula aparece también en la *Historia de Indias* I, cap. XL: «Parábamos a mirar los cristianos a los indios... cuánta fuese su mansedumbre, simplicidad y confianza de gente *que nunca cognoscieron*... Su bondad natural, de su simplicidad, humildad, mansedumbre, pacibilidad e inclinaciones virtuosas, buenos ingenios, prontitud o prontísima disposición para rescebir nuestra sancta fee»: T. 1, 142 a-b; «...ser ellas *a toto genere* de su naturaleza gentes mansuetudísimas, humildísimas, paupérrimas, inermes o sin armas, simplícimas...»: *Ibid*., 1,13 b).

esta manera de exaltar al indio no es de ninguna manera la expresión del posterior mito del *bon sauvage*, en el que la misma *Destrucción de las Indias* tuvo mucho que ver como su origen. Bartolomé respeta al indio en su exterioridad. Sus fórmulas son a veces estereotipadas, como aquello de «tan mansos, tan humildes, tan pacíficos», lo que indican exactamente la capacidad de superar el horizonte del sistema para abrirse *a la exterioridad del otro como otro*.

Por ello mismo, y por la llegada del español a América, se produjo el cara-a-cara originario de América, el primer encuentro del varón-mujer o del hermano-hermano: «El Almirante y los demás... que nunca cognoscieron» [2] a los indios los enfrentaron por vez primera. Rostro-a-rostro, persona-a-persona se enfrentaron indios y europeos. Esta posición de admiración duró poco, demasiado poco. Fue el punto de partida de la estructura de la denuncia lascasiana.

Porque, y de inmediato, llegando los europeos, «luego que las conoscieron, como lobos e tigres y leones crudelísimos de muchos días hambrientos (se arrojaron sobre ellos, los indios). y otra cosa no han hecho de cuarenta años a esta parte, hasta hoy, e hoy en este día lo hacen, sino despedazarlas, matallas, angustiallas, afligillas, atormetallas y destruillas por las estrañas y nuevas y varias e nunca otras tales vistas ni leidas ni oídas maneras de crueldad»[3]. Nuestro critico va tejiendo así otro momento de su discurso, es decir, la alienación del otro [4]. Es el acto mismo de la conquista, del despliegue dialéctico del propio mundo que incluye ahora al otro como cosa, como instrumento. Los Cortés, Alvarado o Pizarro son asesinos del otro y expansivos de «lo mismo».

Las Casas continúa su discurso en una critica frontal a la *totalidad* del sistema que se organiza sobre la explotación del indio, cuando nos dice que «se determinó a sí mismo, convencido de la misma verdad, ser injusto y tiránico todo cuanto cerca de los indios en estas Indias se cometía» [5]. En primer término es todo injusto por cuanto lo es el proyecto del sistema como tal: «Han muerto e hecho menos cientmill ánimas a causa... del trabajo que les ficieron pasar por la codicia del oro»[6], en 1516; «por sus codicias de haber oro y riquezas...» [7], en 1542; por tener dichas riquezas «en muy breves días» [8], en 1552.

Con ello Bartolomé hace una critica por adelantado a todo el mundo moderno europeo, precapitalista, capitalista, industrial-colonialista e imperial. Al indio, al africano y al asiático, primero España y Portugal, después Holanda o Inglaterra con Francia y Alemania, para después a través de Estados Unidos y Rusia, se lo considera una mediación del proyecto de «estar-en-la-riqueza», fundamento de esa existencia burguesa o de la sociedad de consumo. Ese proyecto burgués es al mismo tiempo un proyecto de dominación que funda una praxis opresora: «Desde setenta años que ha que comenzaron a escandalizar, robar e matar y extirpar aquellas naciones, no se ha hasta hoy advertido que tantos escándalos e infamias a nuestra santa fe, tantos robos, tantas injusticias, tantos estragos, tantas matanzas, tantos

---

[2]. *Historia de las Indias* I, cap. XL, 142 a.

[3]. *Brevísima relación de la destrucción*, 136 b. Esta simbología es igualmente frecuente en nuestro profeta.

[4]. Indica el acto de enaltecimiento que es un «subir a estados muy altos e sin proporción de sus personas»: *Brevísima relación*, 137 b.

[5]. *Historia de las Indias* III, cap. LXXIX; II, 357 a.

[6]. *Representación a los regentes Cisneros y Adriano* V, 3 a.

[7]. *Memorial de remedios* V, 120 a.

[8]. *Brevísima relación*, 136 b. Más adelante dice: «La codicia y ambición y crueldad de los españoles»; *Ibid*., 175.

cautiverios, tantas usurpaciones de estados y señorías ajenos y, finalmente, tan universales asolaciones y despoblaciones ha sido pecado y grandísima injusticia» [9], escribe en 1564.

Bartolomé ha comprendido y expresado, por ello, la dialéctica del señor y el esclavo con visión mundial cuando nos dice que después de que se han asesinado a todos los que «podían anhelar o suspirar o pensar en libertad», se estableció un orden colonial «oprimiéndoles con la más dura, horrible y áspera servidumbre» [10]. Estos son los diversos momentos del núcleo teórico de la protesta lascasiana. Pasemos ahora a iluminar con ellos dos aspectos de importancia.

2. LA OBRA PROFÉTICO-APOCALÍPTICA DE LAS CASAS

El núcleo lascasiano, cuyo eco resonará durante cinco siglos y es hoy todavía Vigente se resume así: respeto y positiva afirmación del otro; cara-a-cara ante el otro; alienación y violación del otro en un sistema donde se lo reduce a ser un mero objeto de uso, «encomendado» ; crítica a la totalidad del sistema y en especial al dominador (la burocracia hispánica en Indias, la oligarquía criolla, etc.); descubrimiento de la praxis opresora como robo, injusticia. Por ello Bartolomé no fue simplemente un humanista que descubrió en el indio al hombre (como tiende a afirmar Giménez Fernández), no fue sólo, aunque también lo fue, un jefe político de un grupo de presión (como lo muestra Juan Friede), mucho menos fue un paranoico como pretende demostrarlo Menéndez Pidal, sino que esencialmente fue un profeta, en su sentido cristiano y teológico, y por ello sus obras deben mirárselas como escritas en un sentido y estilo apocalíptico. Fue un profeta que desentrañó en sus orígenes el mundo colonial e imperial europeo que remata en el presente en la paz ruso-americana.

Bartolomé escribió en un estilo simbólico apocalíptico sus obras porque el «objetivo» que se propuso no fue principalmente un mero relato de los hechos, sino una auténtica *interpretación* crítica de la realidad.

Su *Apologética historia*, su *Historia de las Indias* son libros proféticos. (No se entienda la «profecía» como anuncio del futuro sino como interpretación del sentido profundo del presente, que es el auténtico sentido de palabra profecía). Se trata de mostrar el «sentido» de los acontecimientos, de indicar las injusticias, de vaticinar la cólera de Dios, de anunciar el castigo como pena por las culpas merecidas. Por ello nos dice que «la causa final de escrebirla -se refiere a *Apologética historia*- fue cognoscer todas y tan infinitas naciones... infamadas por algunos que no temieron a Dios, ni cuánto pesado es ante el divino juicio infamar un solo hombre... y de allí le suceda *algún gran daño y terrible calamidad*...» [11]. En *Historia de las Indias* explica que la escribe «por el bien y utilidad de toda España, para que cognocido en qué consiste el bien y el mal (hecho) destas Indias» [12]. La *Brevísima relación de la destrucción* fue dada a conocer «por compasión que he de mi patria, que es Castilla, no la destruya Dios por tan grandes pecados contra su fee y honra cometidos y en los prójimos» [13].

---

[9]. *Cláusula del testamento que hizo e/obispo de Chiapa* V, 540 a.

[10]. *Brevísima relación*, 136 a.

[11]. *Apologética*, inicio III, 3.

[12]. *Historia de las Indias* I, 15 a. Téngase en cuenta que en su testamento indica que la *Historia* no se deberá imprimir hasta «cuando Dios ofreciere el tiempo» : V, 176 a.

[13]. Brevísima relación V, 176 a.

En efecto, Bartolomé creía en un oráculo de un simple indio que le había anunciado la destrucción de España por sus pecados cometidos: «Cuanto se ha cometido por los españoles contra aquellas gentes, robos e muertes y usurpaciones... ha sido contra la ley rectísima inmaculada de Jesucristo y contra toda razón natural... *Dios ha de derramar sobre España su furor e ira* -nos dice el profeta americano-, porque toda ella ha comunicado y participado poco que mucho en las sangrientas riquezas robadas y tan usurpadas y mal habidas... (por ello) si Dios determinare destruir a España, se vea (sic) que es por la destrucciones que hemos hecho en las Indias y parezca la razón de su justicia» [14]. Como puede verse, Bartolomé tiene por cierta la correlación dialéctica entre injusticia cometida y destrucción de España como castigo. Sus obras son esclarecedoras advertencias, son proféticas, simbólicas, apocalípticas. Se trata de una *interpretación* de la historia, de una *hermenéutica* del acontecer americano para descubrir el «sentido» de lo vivido. Bartolomé ama a su patria, Castilla, España -contra la hipótesis insensata de Menéndez Pidal[15], de que odiaba a España como idea fija-, y por ello le echa en cara su dominación imperial, moderna naciente, europeo-conquistadora, para evitar su ruina. ¿Qué otra actitud tuvieron ante su pueblo Israel los profetas Isaías, Jeremías o Ezequiel?

El *núcleo teórico simbólico* de su gigantesca protesta se encuentra ya en el relato de su vocación profética. Como encomendero descubrió en el indio a un oprimido, a un pobre [16], ya en 1514. Cincuenta y dos años después, ante su muerte, recuerda todavía el inicio de su praxis liberadora: «Dios tuvo por bien de elegirme por su ministro sin yo se lo merecer, *para procurar* y volver por aquellas universas gentes de las que llamamos Indias, poseedores y propietarios de aquellos reinos y tierras, sobre los agravios, males y daños nunca otros tales vistos ni oídos, que *de nosotros* los españoles han recibido contra toda razón e justicia, y por reducirlos *a su libertad prístina* de que han sido despojados injustamente, y *por liberarlos* (sic) de la violenta muerte que todavía padecen» [17]. Bartolomé entonces se sintió llamado a «liberarlos» [18] para permitirles poder volver a vivir en la «libertad prístina» (primera, prehispánica, amerindiana) de donde fueron destituidos.

Bartolomé es, entonces, el *primer teórico explícito* de la doctrina de la liberación de la periferia, en el tiempo mismo que se iniciaba la expansión europea.

3. LAS CASAS Y LA «PERIFERIA» DEPENDIENTE Y OPRIMIDA

Las Casas fue, después de los dominicos de la Española en 1511, el primer crítico de la conquista y colonización americana. y al decir «americana» decimos mundial. Es decir, Bartolomé está situado en el inicio de la etapa imperial colonialista de la Europa moderna.

---

[14]. *Cláusula del testamento* V, 540 s-h.

[15]. Cf. *El padre Las Casas: su doble personalidad*, Madrid 1963.

[16]. Véase en la *Historia de las Indias* III, cap. LXXIX; t. II, 356 ss, el relato de su propia conversión a la causa de la justicia.

[17]. *Cláusula del testamento*, 539 b.

[18]. La situación misma de su conversión a la causa de la *liberación* de los indios se ve muy bien en su propia relación del hecho: «El clérigo Bartolomé de las Casas... andaba bien ocupado y muy solícito en sus granjerías, como los otros, enviando indios de su repartimiento a las minas, a sacar oro y hacer sementeras y aprovechándose dellos cuanto más podía... (pero un día de) pascua de pentecostés... comenzó a considerar... del Eclesiástico capítulo 34: *Quien ofrece en sacrificio algo mal obtenido su ofrenda es culpable... ofrecer un sacrificio con lo que pertenecía a los pobres es lo mismo que matar al hijo en presencia de su padre*... Comenzó, digo, a considerar su miseria»: *Historia de las Indias* III, cap. LXXIX, 356 a-b.

En el siglo xv la Europa latino-germana estaba enclaustrada por el oriente y el Mediterráneo por los turcos. Gracias a los rusos en el nordeste ya los españoles y portugueses en el suroeste, Europa rompe el muro que lo aprisiona. Desde el siglo XVI al XX surge entonces una nueva estructura geopolíticas mundial: dentro del horizonte de *una sola* ecumene se sitúa en el «centro» Europa (y hoy también Rusia, Estados Unidos y Japón) y una inmensa «periferia» (América latina, el mundo árabe, el M rica negra, la India, el sudeste asiático y la China). Es bien sabido hoy gracias a la socio-economía de la dependencia latinoamericana que la explotación de los paises coloniales y neocoloniales, gracias al sistema capitalista, industrial e imperial metropolitano, produjo una fantástica acumulación en el «centro». Esta acumulación se originó, en pleno siglo XVI, por la explotación del oro y la plata americana, india.

Bartolomé se sitúa exactamente en el momento que dicha acumulación comienza a producirse. El oro y la plata afluyen a la península ibérica procedente de hispanoamérica al comienzo, ya que el Brasil entrará en la economía del oro sólo en el siglo XVIII. El oro y la plata fue visto por Bartolomé como el nuevo «dios» al que se inmolaban innúmeras gentes, indios. Pero, y además, y con exacta precisión, fue visto ese «llevarse el oro a España» como una injusticia, *como un robo*. Se robaba al indio su trabajo en la encomienda, se robaba al indio sus riquezas en oro y plata, se robaba al indio sus tierras, se robaba al indio su poder político, se lo robaba en todo sentido. Bartolomé lo vio, protestó por ello, hizo todo lo posible, anunció la destrucción de España (que ciertamente se produjo ya que había elegido el mal camino de hacer trabajar al siervo pero no trabajando de sus propias manos)... pero fracasó. Todo lo indicado y anunciado fue justo, pero la oligarquía criolla encomendera en América y los intereses de los españoles de la península no supieron escuchar su profética protesta.

A casi cinco siglos de su obra, de sus trabajos, de su critica, su figura se agranda-se agiganta. Bartolomé de las Casas fue el primer europeo que en su *praxis y teoría*, tan enorme una como la otra, descubrió el nuevo mundo colonial que se constituia. Bartolomé lo criticó desde una teoría de la liberación, explicita, aunque nunca consiguió una metodología táctico-política para poder llevarla a cabo. Era demasiado pronto. Nosotros hoy, al fin no sólo de la época colonial sino al fin de la época neocolonial podemos comprender el legado lascasiano y cumplirlo efectivamente. El tiempo está maduro para la liberación de los pueblos oprimidos de la «periferia» mundial, para la liberación de América latina y de los indios en particular. Aunque, no se crea, la lucha será dura y larga.

LA DESIGNACIÓN DE OBISPOS EN EL PRIMER SIGLO DEL «PATRONATO» EN AMÉRICA LATINA (1504-1620) *

Aunque todavía no considerada en las historias generales de la iglesia, Latinoamérica (que significa hoy el 30% del catolicismo mundial y que en el año 2.000 sobrepasará el 50 %) posee una evolución propia a partir del siglo xv, significando la única «cristiandad colonial» -dependiente de España y Europa entonces- (desde 1492), bajo el dominio, aun religioso, de la cristiandad latina (desde el 485, cuando el papa ocupa prácticamente el lugar del emperador latino) o bizantina (desde la fundación de Constantinopla en el 330). El cuerpo episcopallatinoamericano ha participado cada vez más crecientemente en los eventos eclesiales universales. En el concilio Vaticano II se hizo presente con 601 obispos; en cambio, en el Vaticano I sólo con 65 obispos. En Trento no asistió ningún obispo latinoamericano por impedimento del «patronato» hispano, aunque numerosos fueron los que lo intentaron, como, por ejemplo, los obispos Zumárraga de México, y Vasco de Quiroga de Mechoacán[1]. Un obispo, por casualidad asistió en 1517 a una sesión del concilio de Letrán; era don Alejandro de Geraldino, obispo de Santo Domingo.

1. SIGNIFICACIÓN DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO EN EL SIGLO XVI

En América, en cambio, el episcopado produjo un verdadero movimiento conciliar de tipo pastoral y evangelizador. Los importantes concilios provinciales (desde el de Lima, en 1552, hasta el de 1774, en la época colonial), que culminarán en el siglo XIX con el primer concilio continental de la iglesia católica (I *Concilio plenario de América latina*, Roma 1899), serán aplicados por numerosos sínodos diocesanos, bien adaptados a la realidad regional. Nosotros hemos podido descubrir hasta 78 sinodos latinoamericanos entre 1536 a 1636. Este conciliarismo tradicionallatinoamericano permitirá la formación del Consejo Episcopal Latinoamericano (el

---

* Artículo publicado en Concilium 77 (1972) 122-128, como resumen de una obra de mayores proporciones sobre el episcopado en el siglo XVI.

[1]. Para una visión general de la historia de la iglesia en América latina, véase mi trabajo *Historia de la iglesia en América latina (1492-1974)*, Barcelona 1974. Para el episcopado, véase la bibliografía incluida en mi obra *Les évéques hispano-américains, défenseurs et évangelisateurs de l'indien (1504-1620)*, Wiesbaden 1970, I-LXI (original castellano completo en edición rotaprint, *El episcopado hispanoamericano. [nstitución misionera en defensa del indio (1504-1620),* Cuernavaca 1969-1971, tomos I-IX.

CELAM, desde 1955) y la reunión de la *II Conferencia episcopal latinoamericana* de Medellin (1968).

En el siglo XVI, ese episcopado, elegido según el sistema de «patronato», significará, sin embargo, el corazón mismo de la vida cultural, y religiosa por supuesto, de las colonias. A ellos les toca en responsabilidad fundar los colegios y las universidades, instalar la imprenta, organizar las misiones, comprometerse con su paternal autoridad en todas las cuestiones de la vida cotidiana económica, social, politica, militar, etc., de las colonias americanas.

Pero, lo que es mucho más importante por su actual significación mundial, hubo una generación episcopal (entre 1544 a 1658) que comprometió todo el peso de la institución eclesial en la defensa del indio (la protectoria). Aunque insigne fue el nombrado Zumárraga al fundar el primer seminario para indios en Tlaltelolco; o Vasco de Quiroga en la organización de 150 comunidades de miles de indios (primeras experiencias de lo que se llamará después *las* reducciones, con propiedad común de bienes); o santo Toribio de Mogrovejo en Lima por sus heroicas virtudes de pastor reformado (debe recordarse que el episcopado latinoamericano surgió dentro del espíritu de la reforma de Cisneros; la pobreza era en ellos ejemplar al mismo tiempo que su conducta personal: de los 157 obispos residentes entre 1504 a 1620 no hemos descubierto una sola acusación en este sentido), más insigne todavía fue la labor del obispo de Chiapas, Bartolomé de las Casas, que no pudo residir en su diócesis sino algunos meses, porque fue expulsado por sus fieles hispánicos, vista su defensa del indio; o de Antonio de Valdivieso, que murió mártir, asesinado por el gobernador de Nicaragua en 1550, por proteger a sus indios; o de Pablo de Torres, obispo de Panamá, enviado como reo a España, por la misma causa; o de Juan del Valle, obispo de Popayán, que, no pudiendo hacer ya nada por sus indios, fue a la audiencia de Santa Fe de Bogotá y al Consejo de Indias en España, y al no ser oido, se dirigió al concilio de Trento, muriendo en el sur de Francia antes de llegar ; o de Agustin de La Coruña, que lo apresan los encomenderos en su propia catedral y le quitan su libertad por cinco años, al no poder soportar la continua tarea del obispo en favor del indio. Es una de las más importantes páginas de la historia social de la época moderna, siendo el profético libro de Bartolomé, *La destrucción de las Indias*, una de las piezas de aquel episcopado latinoamericano, ejemplo presente de muchos pueblos que esperan su liberación colonial, neocolonial, dependientes y oprimidos.

2. EL «PATRONATO» DE ESPAÑA EN AMÉRICA EN EL SIGLO XVI

La iglesia de los paises ibéricos se fue ligando a la corona de Portugal y España, por la politica absolutista de los monarcas, que hipertrofiaron la tradición visigoda, y por la debilidad de Roma, que necesitaba en Italia y Europa el apoyo hispánico. Portugal logra primero de Roma la posessio de las tierras conquistadas a los sarracenos en el norte de Africa[2]. España adquiria bien pronto el mismo *ius patronatus* para garantizarse pleno dominio en las islas Canarias (1418). Pero debe tenerse muy en cuenta que, al organizar los Reyes Católicos, Isabel y Fernando, la última cruzada contra Granada, obtuvieron la bula *Provisionis nostrae* y la *Dum ad illam* (1486), por la que se reservaba la corona todo tipo de poder sobre la iglesia

[2]. *Aeterni Regis* del 8 de enero de 1455 (*Bullarum patronatus Portugalliae Regnum* I, Lisboa 1868, 49).

que se organizaria en la tierra de infieles árabes. Es por ello que la conquista de Granada (1492) y el «patronato» que se ejerce en ella es la prehistoria del «patronato» de la iglesia americana, que Colón descubría ese mismo año (1492). Por las bulas *Inter coetera y Eximiae devotionis* (1493), Fernando de Aragón comenzó a organizar lo que se llamará el sistema de «patronato» hispanoamericano, por el que poseia el derecho de presentar obispos, indicar los limites de los obispados y parroquias, enviar religiosos y misioneros, poseer los diezmos de la iglesia, tener supervisión sobre sínodos y concilios, delegar estos poderes en las autoridades civiles en América, etc.

En la época fernandina (1504-1516), desde el nombramiento de los tres primeros obispos por Roma, el 15 de noviembre de 1504, el rey muestra al papa su voluntad «patrona1», a tal punto que exige, y lo consigue por bula del 28 de julio de 1508 (*Universialis ecclesiae*), que Roma anule dichos nombramientos porque no habian sido elegidos ni presentados por el rey ni éste habia elevado cuáles serían las sedes ni los limites de los nuevos obispados. Elevados los tres candidatos, se fundan las diócesis de Santo Domingo, Concepción de la Vega y Puerto Rico, en el consistorio del 8 al 13 de noviembre de 1511. Los tres primeros obispos, Garcia de Padilla, Alonso Manso y Pedro Suárez de Deza, se reúnen con el rey en mayo de 1512 para llevar a cabo la Capitulación de Burgos, donde deben comprometerse explícitamente en la defensa del «patronato» real. Las «ejecutoriales»[3] se les extendieron el 27 de diciembre de 1512.

Hay una época de transición (1516-1524), comenzada por la regencia de Cisneros, en la que todavía se erigen las diócesis de Santiago de Cuba (1517) y Carolense (1519), lista a la que deberíamos agregar, para que fuera completa, el obispado de Santa María la Antigua (panamá) fundada en tiempos de Fernando (1513). El sistema «patrona1» adquirió forma definitiva para toda la época colonial con el Consejo de Indias (1524), que, bajo la presidencia del cardenal Loaysa, habia sido proyectado en Valladolid en 1523. El Consejo irá organizando toda una sistemática jurídica que con el tiempo se llamarán las leyes de Indias (reales cédulas emanadas de la corona, que sólo en 1681 serán recopiladas en seis libros). Aunque en formación en el siglo XVI, las leyes de Indias incluyen ya las más importantes reglamentaciones del derecho «patrona1» del rey. Se dice que «el derecho de patronazgo eclesiástico nos pertenece en todo el estado de las Indias»[4] ; por ello «Ios arzobispados, obispados y abadias de nuestras Indias se provean por nuestra presentación hecha a nuestro muy santo padre»[5].

Veamos ahora cuál era el procedimiento para que un obispo pudiera ejercer su función pastoral en América. Hasta 1620 el Consejo fundó 29 obispados en América, siendo el primero el de México (en consistorio del 2 de septiembre de 1530) y el último el de Durango (e128 de septiembre de 1620).

Al Consejo llegaban continuamente de América candidatos para diversas funciones; el Consejo se informaba en la misma península Ibérica. Las cualidades requeridas eran: estudios universitarios (hubo profesores de Salamanca, numerosos maestros de teología, doctores, etc.), experiencia en el gobierno (priores de conventos, guardianes OFM, deanes de cabildos eclesiásticos, presidentes de la inquisición, etc.) y casi siempre probada virtud y pobreza. En esto, el Consejo eligió can-

---

[3]. Se llaman «ejecutoriales» el conjunto de «reales cédulas» (ordenanzas del rey) que permite «ejecutar», «cumplir» las bulas del consistorio romano.

[4]. Leyes de 1ndias, tit. VI.

[5]. 1bid.

didatos que ni las iglesias de conquistadores ni Roma lo hubieran hecho mejor[6].

Una vez elegidos los candidatos para una sede, de uno a tres (con prioridades), se daba aviso por escrito al elegido, el que no siempre aceptaba. Si el elegido aceptaba, se presentaba su candidatura a Roma por intermedio del embajador de España ante el papa. Las presentaciones podían ser retardadas, pero pocas fueron rechazadas. El consistorio romano trataba la presentación en una reunión y votaba la decisiÓn días después. El cardenal protector de Castilla tomaba las responsabilidades ante el consistorio. Las cédulas consistoriales llevan la fecha del consistorio que votaba el hecho. Después de prolongados trámites de correcciones, legalizaciones, confrontaciones, copias, etc., la *bula* era registrada en la cancillería lateranense, pasando a pagos por la Cámara apostólica.

Mientras tanto, y como los trámites eran largos, el Consejo tomó la costumbre de dar a los elegidos y presentados una *real cédula* de «ruego y encargo», por la que, sin esperar la bula, podían partir a América, presentarla a las autoridades civiles y eclesiásticas y hacerse cargo preparatoriamente de algunas de sus funciones pastorales. Esta costumbre fue criticada por santo Toribio, arzobispo de Lima.

Cuando el Consejo recibía la bula de nombramiento del obispo extendía entonces lo que se llamaban las «ejecutoriales» (real cédula que permitia que se cumpliera lo dispuesto por el papa). Sin «ejecutoriales» no podía hacerse cargo el obispo de manera definitiva de su obispado, ni tampoco tenia valor un concilio, un sínodo o cualquier evento en Indias.

Por ejemplo: Pablo de Talavera, obispo de Tlaxcala, fue elegido por el Consejo el 29 de agosto de 1543, nombrado por el consistorio del 2 de abril de 1544, recibiendo las ejecutoriales el 17 de octubre del mismo año; llegaba a su- diócesis el 24 de julio de 1548, era consagrado el 7 de abril de 1549, muriendo el 19 de octubre de 1557.

Para recibir las ejecutoriales se acostumbró exigir al obispo un «juramento de fidelidad»[7] al «patronato», después de lo cual podía ser consagrado obispo -en América, y por mediación de un solo obispo, con bálsamo indígena[8]-. Pero el sistema «patronal» exigía algo más. El nuevo obispo, para hacerse cargo de su diócesis, debía presentar las «ejecutoriales» y la bula (o la real cédula de «ruego y encargo») al virrey, a la audiencia, al gobernador o al cabildo secular, al mismo tiempo que al cabildo eclesiástico, que venia gobernando la dicóesis en «sede vacante». Todo esto era fuente de interminables querellas, ya que tantos poderes y derechos «patronales» producían continuamente interferencias, conflictos y contradicciones.

El rey, entonces, por el Consejo de Indias, poseía gracias al «patronato» un sistema jurídico que le permitía dominar perfectamente a la iglesia, la que, sin embargo, buscó siempre, en la vida cotidiana, escapar a su omnipotencia. Por otra parte, el «patronato» impidió totalmente a Roma influenciar de alguna manera a América. *La Propaganda fide* (1623) no tendrá entonces ninguna presencia en Latinoamérica hasta bien entrado el siglo XIX. El nuncio en Madrid nunca pudo lograr una nunciatura americana, aunque el rey tampoco logró nunca un patriarcado de Indias con verdaderos poderes eclesiales autonomistas.

---

[6]. Cf. *Les évéques hispano-américains*, 49 (II, 171-176).
[7]. *1bid*.,66-56, 186-187.
[8]. *lbid*., 56-57, 188-190.

3. SOCIOGRAFIA DE LA DESIGNACIÓN DE OBISPOS

Para poder juzgar el sistema de designación de obispos hemos creído de interés elaborar algunas tablas que nos permitieran cuantificar valorativamente la realidad.

Desde 1511 hasta fines de 1620 fueron elegidos y presentados a Roma, por el rey y el Consejo, 292 candidatos. Fueron nombrados por bula consistorial 243 presentaciones, que significaron 159 obispos residentes (con 187 periodos de gobierno eclesiástico). Fernando (muere en 1516) no presentó candidatos criollos; Carlos V (abdicó en 1555) eligió sólo un 3,10% de criollos, lo mismo que Felipe (t 1598); mientras que Felipe III (hasta 1620) presentó un 38% de criollos. De ellos fueron presentados: un 33 % de clérigos suculares, un 32 % de religiosos dominicos (de brillante actuación en la defensa del indio) y el resto fueron franciscanos, agustinos, etc. De los 23 obispos criollos presentados, 12 eran de México, 4 de Lima y 1 de Cuzco, Arequipa, etc.

De mayor interés para juzgar el sistema «patronal» es considerar el tiempo que se utilizaba en el nombramiento de un obispo. En los 187 periodos de gobierno, duraba en promedio cada uno doce años y nueve meses; pero permanecia en «sede vacante» cuatro años y ocho meses, siendo ocupada efectivamente por el residente ocho años y un mes. Si consideramos la cuestión por arzobispados o regiones, la fisonomía es todavía más indicativa :

CUADRO COMPARATIVO DEL TIEMPO ABSOLUTO EN MESES DE «SEDE V ACANTE» y DE GOBIERNO EFECTIVO DEL OBISPO RESIDENTE (1511-1620)[9]

Arquidiócesis o región	*Meses de presencia episcopal*	*Meses de «sede vacante»*	*% de tiempo de «sede vacante»*
Santo Domingo	3.344	1.765	34,5
América Central	3.586	1.809	33,5
México	3.733	1.485	28,4
Santa Fe	2.656	841	24.0
Lima.	3.627	2.994	45,2
La Plata	1.250	1.459	53,8
TOTAL.	—	—	36,2

Puede entonces verse que en la región de la arquidiócesis de La Plata (Chuquisaca, actual Bolivia, Argentina y Paraguay), la «sede vacante» supera el tiempo de presencia pastoral (53,8 %). Esta región estaba unida en esta época a España por la vía del océano Pacifico; debía entonces la noticia de la muerte del obispo pasar por Perú y Panamá-Caribe para alcanzar España por el Atlántico norte. Igual camino debían seguir los obispos. En esto el sistema «patronal» se encuentra desadaptado a la inmensidad geográfica. No así, por ejemplo, en Santa Fe de Bogotá (actual Colombia), donde la presencia episcopal fue la más elevada de la época, superando la «media» de Santo Domingo, mucho mejor situada en este sentido.

[9]. *Ibid*., 37-44.

Estos cálculos sociográficos nos ayudan a formamos una idea más aproximada del «patronato» y nos permiten poder evaluar con cierta cercania su importancia, sus limites y ventajas en el siglo XVI.

4. EL «PATRONATO» DE LA CRISTIANDAD COLONIAL Y SU CRISIS

En otro articulo[10] hemos mostrado la crisis que produjo en el nivel de la ciencia el pasaje de la cristiandad (como totalidad cultural «incluyendo» al cristianismo) a una civilización profana en la que el cristianismo recupera una saludable libertad para encarar la misión universal efectiva. De igual modo, la paulatina desaparición de lo que hemos llamado la «cristiandad colonial latinoamericana» permite hoy a la iglesia latinoamericana, donde va tomando conciencia de lo que esto significa, comprometerse activamente, por sobre la cultura hispánico-europea, en la lucha de la liberación histórica del continente. El episcopado del siglo XVI latinoamericano tuvo valores eminentes, y si debemos juzgar al «patronato» en ese siglo por las personas que eligió y por su comportamiento en general, no pude decirse sino que es uno de los periodos más importantes de la historia del episcopado «reformado» de la iglesia católica. Pero bien pronto (siglos XVII y XVIII) el «patronato» hace sentir el peso de su agobiante institucionalización regalista, lo que transformó al obispo en un momento de la burocracia colonial hispánica. Por ello, en las llamadas «guerras de la independencia» del siglo XIX (1809-1825), no tuvo casi ninguna función y se opuso, en cambio, al compromiso revolucionario y patriótico del clero joven y criollo. La crisis del siglo XIX, la reacción que se hace sentir después (a partir de 1930, con un ideal de la «nueva cristiandad»), deja lugar por último a una nueva postura. Las declaraciones del episcopado peruano, por ejemplo, en agosto de 1971, como propuestas para el último sínodo, cuando indica no sólo la posibilidad, sino aun la conveniencia de muchos cristianos en comprometerse en una «vía socialista» (en oposición a la marxista, por burocrática y antidemocrática), nos muestra que llega ya el día en el que, habiendo dejado muy atrás el sistema «patronal», los obispos latinoamericanos puedan en su mayoría decir: «Poneos de pie y levantad la cabeza, pues vuestra liberación está próxima» (Lc 21, 28).

Una última indicación: la situación latinoamericana, la de su episcopado, por ser heredera de la única «cristiandad colonial» (no fueron coloniales ni Bizancio ni Europa latina, ni cristiandades el mundo árabe, Árica y Asia), coloca a dicho episcopado en la situación de ser el único que pueda vivir como poscristiandad la experiencia de la «lucha de la liberación» continental. Esta situación única debe indicar a los historiadores de la iglesia europea que la historia de la iglesia de América latina no puede ser simplemente pospuesta como un apéndice final en la «historia de las misiones» (como hasta ahora lo han hecho las historias de la iglesia francesa, alemana, etc.), porque se trata de una «cristiandad» (una de las tres junto a la bizantina y latina, aunque «dependiente»). El lugar *sui generis* de América latina sólo puede ser descrito por los mismos latinoamericanos, muy poco llamados en las mesas de trabajo, en los seminarios, en los trabajos conjuntos de historia de la iglesia... europea, que pasa a veces por ser la historia universal de la iglesia católica.

10. Cf. De la secularización al secularismo de la ciencia: Concilium 47 (1969).

6

RELACIONES DE IGLESIA Y ESTADO EN LAS FORMACIONES SOCIALES PERIFÉRICAS LATINOAMERICANAS *

Nuestra exposición debe reducirse a explicar las relaciones de la iglesia y el estado en América latina. Aunque parezca paradójico, esto nos llevará a una descripción mucho más amplia, ya que lo que acontece en nuestra región socio-cultural ha sido constituido y es reflejo del acontecer mundial en ciertas épocas recientes de la historia del occidente. No saliéndonos estrictamente de nuestro tema deberemos entonces abordar muchos otros.

1. Algunas definiciones previas

En primer lugar debemos aclarar ciertos conceptos fundamentales, para poder entendernos en nuestro diálogo. No pienso que todos estemos de acuerdo acerca de lo que sea el estado, aunque supongo (¿es mucho suponer?) que estamos de acuerdo en la función histórico-profética de la iglesia en el nivel político-nacional y mundial. Me limitaré entonces sólo a la primera cuestión de nuestra discusión.

Es sabido que hay diversos conceptos acerca del estado. Desde el estado-ciudad (*pólis*) de los griegos, hasta el *regnum* de los medievales, para llegar en la Europa moderna a la noción de *Staat* en la *Rechtsphilosophie* de Hegel, o posteriormente en la critica de Marx, o en las actuales descripciones de un Weber, Parson, por un lado, o Poulantzas en el centro o Samir Amin en la «periferia». No entraremos al debate. Sólo indicaremos algunos aspectos que nos permitan avanzar en la indicación actual de las relaciones de la iglesia y los estados en América latina.

Pensamos que el estado es la institucionalización del poder político que da cohesión a los diversos niveles constitutivos de una formación social histórica. Es el principio del orden y la organización de dicho sistema concreto. De otra manera, el estado refleja el modo de producción dominante de una formación y es controlado por la clase-sujeto de cada momento histórico, estructuración del ejercicio del poder sobre las prácticas de las restantes clases. Es decir, el estado tiene una función global sobre el subsistema económico, político, ideológico. Da cohesión al todo, a las clases, a los momentos de los modos de producción ya la hegemonia del modo dominante. Esto exige algunas aclaraciones.

---

* Ponencia presentada en el Consejo ecuménico de iglesias (Bossey), en la consultación sobre «Relaciones de iglesia y estado» (19-25 agosto 1976).

El estado, entonces, no es una «sociedad perfecta» (*societas perfecta*), ya que en este caso seria algo así como la totalidad social (una formación social concreta); ni es tampoco un organismo o una institución que dirige a dicha totalidad social al bien común (evacuándose lo que de conflicto o dominación tenga el estado); ni es meramente una burocracia que gobierna los destinos de una nación. El estado, como hemos dicho, es sólo la institucionalización o estructuración del poder político de una clase social, de aquella que por la función que ejerce en el modo de producción dominante de la formación social dada tiene la capacidad de realizar sus intereses específicos.

Por ello, al hablar de las relaciones de la iglesia y el estado, no podremos dejar de analizar qué tipo de estado es. De otra manera, cuál es su formación social histórica, cuáles son los modos de producción dominantes, las clases sociales y, cuestión esencial, cuál es el tipo de solidaridad que aquellos que tienen poder de decisión en la iglesia han establecido con todos aquellos elementos indicados.

Por último, es necesario anotar que la iglesia universal establece sus relaciones con los estados nacionales, por lo que su «universalidad» debe ser comprendida desde la analógica situación nacional -a veces contradictoria-, y no olvidando que situaciones nacionales (como, por ejemplo, la italiana para los católicos o la norteamericana para las iglesias o denominaciones procedentes de esa nación) influyen de hecho sobre ciertas decisiones, doctrinas o tradiciones. La implantación nacional de la iglesia, bajo el poder del estado (sea imperial, capitalista, de transición, central o periférico, socialista, etc.), debe tener igualmente su importancia en nuestro diálogo.

2. IGLESIA Y ESTADO EN LOS TIEMPOS ANTERIORES A LA CONQUISTA DE AMÉRICA (ANTES DE 1492)

Es demasiado sabido, y entre nosotros Ignacio Ellacuria (El Salvador) lo ha expuesto notoriamente, que Cristo cumplió una clara función profética de critica al estado de su tiempo. Su critica se dirigió contra el estado colonial de la Palestina de su época (estado monárquico que ejercía Herodes), dependiente del estado imperial romano (estado militar esclavista, pero al mismo tiempo mercantil, como indica Darcy Ribeiro). El estatuto subversivo critico social del evangelio lo ha indicado introductoriamente Belo en su obra sobre el evangelio de Marcos. El discurso de Cristo es disfuncional con respecto a las estructuras económicas, políticas e ideológicas del modo de producción asiático en su patria.

De la misma manera, dentro del imperio esclavista romano, los cristianos primitivos efectuaron una labor de critica profética en el nivel político. El crimen político de no adorar al césar es un ejemplo bien conocido. Subversiva ante el estado, la iglesia primitiva mereció la persecución, la represión de un estado en plena conciencia de la peligrosidad de la predicación de la utopía escatológica cristiana. El imperialismo militar esclavista, sin embargo, es sólo un primitivo e ingenuo antecedente del estado imperial de nuestra época.

Desde el siglo IV, primero en el reino armenio, después por mediación de Constantino en el imperio bizantino (Constantinopla es fundada en el 330), y posteriormente en la cristiandad germánico-latina, la iglesia se fue lentamente comprometiendo con el estado. En la Europa feudal, y desde la existencia en el comienzo del siglo IX del sacro imperio romano, nuevamente la iglesia llega hasta casi identificarse con los órganos del poder político ya sacralizar casi el modo de producción

feudal. Léase por ejemplo en la *Summa theologiae* 11-11, q. 57, art. 4, cómo sólo el señor feudal es propiamente parte de la sociedad política, y ejerce sobre el siervo un *iustum dominativum*. La iglesia viene así a cumplir, frecuentemente, la función de justificación ideológica en su región religioso-teológica (y era la instancia determinante en la formación social medieval) del modo de producción dominante. El estado, órgano del poder de la clase-estado de la nobleza, vivió bajo la tutela de la iglesia, sin conflicto esencial, hasta que el orden feudal entró en crisis en el siglo XIV .

Por su parte, la formación social hispánica siguió otro camino. Llegó tarde al feudalismo centro-europeo y, por otra parte, tuvo la contribución de nuevos modos de producción que por el Mediterráneo, el Africa del norte del Sahara trajeron a la península los califatos árabes y las comunidades judías y el naciente comercio catalán (que miraba a la renacentista Italia). La lucha de la reconquista contra los árabes (que comenzó ya en el 718), el poder de los nobles que guerreaban contra los infieles y los fueros de las ciudades hicieron que el estado monárquico nunca fuera expresión del feudalismo, pero tampoco de la reciente burguesía. En efecto, el casamiento de los Reyes Católicos, Isabel de Castilla y Fernando de Aragón, permitió la unidad de la península, pero no eliminó las contradicciones. Es sólo con el emperador Carlos v, por mediación del oro y la plata de América, que el estado monárquico se torna absoluto, venciendo a la primera revolución burguesa de Europa (los comuneros que defendían los fueros de las ciudades) en Villalar , el 23 de abril de 1521, para sujetar a los nobles comprándolos con la riqueza (y transformándolos en cortesanos) o enviándolos a las luchas de la conquista de América. En esta historia, una iglesia sumamente fuerte en todo el proceso de la reconquista, con castillos, ejércitos (como los del arzobispo de Toledo), como la primera propietaria de tierras del reino, pierde cada vez más poder ante el estado monárquico. La «reforma de Cisneros», el gran arzobispo de Toledo en el tiempo del descubrimiento de América, termina por desmantelar la significación política de la iglesia. El «patronato» termina por dominar a la iglesia y la constituye, de hecho, en una institución dominada por el estado monárquico absoluto. La corona no tolerará la crítica profético política de la iglesia. La cristiandad hispana tenía por cabeza al rey. La monarquía, primer estado nacional europeo, semifeudal y semimercantil, y desde el descubrimiento preponderantemente comercial, será el origen, el nÚcleo y el centro del estado que organizará la cristiandad de las Indias occidentales.

3. IGLESIA Y ESTADO EN LA CRISTIANDAD COLONIAL (1492-1808)

La cristiandad de las Indias occidentales es la primera formación social periférica y dependiente de la Europa moderna, antes que el Africa y el Asia. Se organiza desde el proceso de la conquista y se desarticula bajo el creciente poder del nuevo imperio: Inglaterra, el primer estado capitalista.

La formación social colonial latinoamericana surgió del impacto de la nación hispánica contra las formaciones sociales de los primitivos habitantes americanos. En el norte (en el actual Estados Unidos y en el norte de México) y en el sur (el cono sur) los modos de producción primitivos (que no eran todavía ni plantadores ni pastores) hicieron imposible la constitución de una vida colonial. En estas regio-

MODOS DE PRODUCCION EN LA AMERICA COLONIAL

nes, a partir del siglo XVIII nacerán las primeras formaciones capitalistas (desde el pequeño propietario mercantil de New England, o el terrateniente que explotará el campo para la exportación, como en el Plata).

Por el contrario, en la llamada «América nuclear» (desde los aztecas hasta los incas, pasando por los mayas, chibchas y otros pueblos neolíticos), fue posible implantar un modo de producción *sui generis*, la *encomienda* (o sus tipos derivados), sistema tributario con economía monetaria, cuya relación social de producción («señor encomendero-indio encomendado») tenia como origen la: coacción política de la violencia conquistadora. La peculiaridad del sistema consistía en que el excedente salía de América hacia la metrópoli europea y se volcaba en el mercado. El oro y la plata eran los productos más codiciados. Estas formaciones sociales, los virreinatos de México y el Perú, y el del Plata (cuya capital política era Buenos Aires, pero en realidad su centro era el Monte de Potosí), tuvieron una organización bu-

rocrática muy compleja, pero de todas maneras eran la pura prolongación del estado monárquico mercantilista hispánico, el que por medio de su Consejo de Indias (desde 1524 en España), sus virreyes, audiencias, cabildos (en América) ejercía el poder en beneficio de la metrópoli y de las clases encomendera y comercial criollas. La iglesia, luego de un corto tiempo de critica en el origen de la sociedad colonial, en la época de la conquista (desde 1492 hasta 1620 aproximadamente), cuya figura prototípica fue fray Bartolomé de las Casas (1474-1566), fue sujetada por el Patronato de Indias, cuya expresión jurídica fueron las *Leyes de los reinos de las Indias* (recopiladas en 1681). Es decir, la iglesia, constituida por la burocracia hispana, por clero procedente de las clases encomendera o comerciante, nunca se levantó contra el sistema colonial en cuanto tal, como pudo hacerlo, por ejemplo, el inca Tupac Amaru en el siglo XVIII. Todo el primer libro de las Leyes de Indias era, en realidad, derecho canónico, pero bajo la autoridad del rey y por mediación del consejo.

Por vía del diezmo, de las herencias o donaciones, la iglesia se transformó en un poder económico, por sus inmensas posesiones en tierras y en capital. Conflictos con el patronato, tales como los que levantó Toribio de Mogrovejo en el siglo XVI en Lima, se hicieron infrecuentes y terminaron por desaparecer. La iglesia tuvo así una coexistencia sumisa ante el estado metropolitano y sus delegados y representantes coloniales.

En las regiones de indios plantadores (las regiones Caribe y Tupi-guarani), desde las islas del Caribe hasta Brasil y el Paraguay, al igual que entre los pueblos al norte del imperio azteca hasta California, o se organizaron reducciones (modo de producción comunitario) o surgió el esclavismo en la economía de plantación de productos tropicales. En estas regiones de preponderancia portuguesa (Brasil), se ejerció el *padroado* (análogo dominio sobre la iglesia al que ejerciera España, aunque los jesuitas primero y Vieira protestaran esporádicamente), o inglesa (como en el Caribe o el sur de los Estados Unidos). La iglesia no criticó el sistema esclavista, aunque hubo santos que se dedicaron al servicio de los negros (como Pedro Claver).

4. LA IGLESIA Y EL ESTADO LIBERAL NACIONAL PERIFÉRICO (1850-1930)

La emancipación nacional de las colonias latinoamericanas se produjo por la coyuntura de la ocupación de Napoleón a España, comienza entonces en 1808 y y termina en México en 1821 (aunque en el Caribe la lucha continuará hasta 1899). De hecho la independencia de España es un pasar a la dependencia del nuevo imperio: Inglaterra. Esta última, estado capitalista desde 1688, gracias a la revolución industrial se ha transformado en la nueva metrópoli. Los grandes libertadores, como Simón Bolívar o José de San Martín, partieron de Londres. De hecho, entonces, se pasa de la dependencia hispánica a la inglesa (con excepción de Brasil que hábilmente es constituido por el rey de Portugal en el «imperio de Brasil»). Socialmente esto significa la expulsión de la burocracia hispánica y la toma del poder de un estado todavía inorgánico por la oligarquía criolla (terrateniente y comercial). Desde 1850 el nuevo estado toma su forma. Se trata de un estado liberal dependiente, neocolonial, Inglaterra (y lentamente Estados Unidos con su doctrina Monroe de 1826: «América para los americanos» del norte) ha efectuado un nuevo pacto: ella vende sus productos manufacturados por la industria y compra las materias primas que las nuevas naciones explotan en sus territorios. La clase

conservadora latifundista exportará los productos exóticos o necesarios para la industria; la nueva clase liberal importará y comercializará los productos del centro. La ideología de la libertad del nuevo estado consiste en la «libertad» de vender los productos del imperio de turno. En el fondo la lucha se establece así: entre las clases que se definen como mediación del capitalismo industrial inglés y norteamericano (como el «partido americano» en México, o el «europeismo» de un Sarmiento o Mitre en Argentina), y los grupos que pretenden unificar el país pero con respecto del federalismo, cerrando sus fronteras para que, autocentrado, la nación pueda capitalizarse. Como lo ha mostrado Hinkelammert, los hábitos de explotación y comercio de la época colonial impidió a las oligarquías latinoamericanas tomar el estrecho camino de un capitalismo autocentrado. Al no hacerse a comienzos del siglo XIX la tarea se tornó para siempre imposible. En América latina no habrá ya nunca un capitalismo central, independiente, creador.

El estado liberal (que en el porfiriato mexicano o en el mitrismo argentino recibió su mejor ejemplo) es un estado «ciego» (por usar la terminología hegeliana), no tiene autoconciencia de su proyecto, está abierto por esencia al imperio de turno, es dependiente. Se organiza para explotar al pueblo, a las clases oprimidas. Su modo de producción dominante es capitalista pero no propiamente industrial, sino sólo mercantil colonial.

La iglesia establece un sinuoso estado de relaciones. Aceptada por los conservadores, por ser ella misma hasta bien entrado en siglo XIX propietaria terrateniente, desarrolla una abierta lucha contra el liberalismo. Paradójicamente apoya los intentos de autocentrarse y de liberarse del poder inglés y norteamericano. Por conservadora e hispanista coincide con lo de mejor que debió hacer América latina : una revolución hacia adentro como la que logró Francia en Paraguay el único país latinoamericano que acumuló capital nacional, que instaló los primeros ferrocarriles, y que fue destruida por Inglaterra en la famosa «guerra del Paraguay» (1870). La iglesia, entonces, por nacionalista y católica apoyó los procesos de oposición ante el imperialismo; sin embargo, como conservadora, no hubiera propiciado un proceso de industrialización. Lo cierto es que perdió influjo en el estado liberal y fue violentamente perseguida, expoliada.

No puede dejar de observarse que es en estas circunstancias (a partir de 1850) que comienza a hacerse presente el protestantismo (especialmente el de origen norteamericano, pero igualmente el anglicano inglés). Si el imperialismo hispánico portugués impuso el catolicismo, fue el imperialismo inglés y norteamericano el que impuso el protestantismo. Una cuestión a estudiar es el hecho de que el cristianismo se extendió por la periferia (y no así en el Mediterráneo) junto a los procesos de expansión de las armas y el comercio.

Las relaciones de la iglesia y el estado fueron malas, porque la iglesia permanecia solidaria a una formación social encomendera o esclavista, o fueron buenas porque era solidaria de los imperios anglosajones emergentes. Ambas situaciones, como siempre, son equivocas. De todas maneras el estado liberal neocolonial condujo al callejón sin salida de las épocas posteriores, en la que todavía nos encontramos. La iglesia no aportó una solución satisfactoria ni en uno ni en otro caso.

5. LA IGLESIA Y EL ESTADO POPULISTA (1930-1964)

El estado liberal neocolonial, que podríamos extenderlo hasta las experiencias neocapitalistas de la democracia cristiana en Chile o la social democracia venezolana actual, intenta organizarse en poder ejecutivo o congreso (senadores y diputados). En realidad esa democracia fue puramente formal, ya que el poder siempre fue ejercido por las oligarquías (fueran exportadoras o terratenientes, fueran importadoras o comerciales). Pero, ante la crisis de las exportaciones del centro que se produjo en la primera guerra mundial, y en especial por la crisis de 1929, las oligarquías tradicionales no pudieron ya seguir ejerciendo el poder. Por otra parte, la sustitución de importaciones exigió un proceso de industrialización (que en las zonas más pobres en la época colonial había ya comenzado a fines del siglo XIX, como en el cono sur), y con ello surgió la burguesía industrial interior (más que «nacional) como diría Poulantzas).

El fenómeno del populismo desde el año 30, con Cárdenas en México, con Vargas en Brasil, con Perón en Argentina, se explica entonces por el pacto que debió hacer la burguesía industrial (como clase emergente) del país periférico con la naciente clase proletaria y el campesinado (debilitando así a sus enemigos: la oligarquia terrateniente y la burguesía importadora). Existen entonces una movilización del «pueblo», pero ahora (gracias a los trabajos de Octavio Ianni y muchos otros) podemos ver que, al fin, es en favor de la burguesía industrial interior, la que, inevitablemente, se inclina siempre en favor de las transnacionales. El populismo, nueva posibilidad del capitalismo dependiente, muestra sin embargo sus limites, y al fin traiciona el proceso popular .

La iglesia tiene desde el comienzo una actitud positiva ante el estado populista (liderado por el poder ejecutivo que aunque electo libremente por el pueblo no se inspira ya en la democracia formal, por otra parte irreal). La liquidación del liberalismo da a la iglesia mayor libertad (con excepción de México, donde la herencia de la revolución aumenta todavía el distanciamiento de iglesia y estado). En general, incluyendo a Pérez Giménez en Venezuela, López Pinilla en Colombia, Velasco Ibarra en Ecuador, y el primer teórico del pacto interclasista: Haya de la Torre en el Perú, tuvieron relaciones positivas con la iglesia. Es el tiempo de la fundación de la acción católica y del desenclaustramiento de la iglesia.

De todas maneras, al fin, el populismo en su política de desmovilización popular, por una parte, y de aparente promoción popular, por otra, no puede dar más de si y entra en crisis. Lo reemplazará una especie de estado liberal nuevo tipo, de inspiración desarrollista, abierto a las inversiones norteamericanas. Este estado, que nace de las ruinas de las «dictaduras» populistas, pronto manifiesta su imposibilidad para superar el estancamiento económico del 50-60. Se abrirá ante ello dos posibilidades: la del estado socialista y la del estado fascista, aunque en ciertos paises (como Costa Rica, Venezuela, Colombia (?) y México) la situación anterior posee todavía vigencia debido a factores nacionales muy precisos.

6. LA IGLESIA Y EL ESTADO SOCIALISTA (1959)

En la pequeña isla de Cuba se levantó un movimiento nacional contra la última corrupta etapa de uno de los lideres populistas latinoamericanos, Batista. Fidel Castro, apoyado táctica y estratégicamente por el «Che» Guevara, inicia la gesta de la liberación contra un gobierno decadente. En enero de 1959 entran en La Habana.

Cuba era uno de los países latinoamericanos definido por su modo de producción capitalista mercantil, preindustrial, dependiente en todo de Estados Unidos, exportador de productos tropicales exóticos. Por la actitud norteamericana y por la inspiración de los más activos del movimiento revolucionario liderado por Fidel Castro, la nación organiza un nuevo estado, el primer estado socialista de América. El modo de producción socialista se instala rápidamente, aunque debe definirse como dependiente de Rusia a quien vende sus productos agrícolas. La nueva formación social naciente no posee ya los equívocos del populismo ni las ambigüedades del liberalismo dependiente y subdesarrollado. Se ha originado una nueva situación.

Ante ella la iglesia reacciona, al comienzo, violentamente en contra: «Cristo si, otro no», se gritaba en las manifestaciones de 1960. Tanto católicos como protestantes no estaban preparados para vivir en una sociedad socialista, ni económica ni ideológicamente. Sin embargo, el tiempo, la salida de muchos eclesiásticos para los cuales era imposible el nuevo modo de vida, hizo que la iglesia comenzara lentamente una nueva actitud. La presencia de monseñor Zacchi, la nueva inspiración dada por el concilio Vaticano II (1962-1965) y especialmente Medellín (1968), permitieron que la iglesia católica, en dos importantes documentos, en 1969 criticara el bloqueo que tantos sufrimientos había producido, y aconsejara a/los cristianos a colaborar aún con aquellos que fueran ateos en la tarea de construcción de un mundo más justo y fraterno. De la misma manera, las iglesias y denominaciones protestantes, más abiertas teológicamente, pudieron comenzar una etapa de mayor comprensión del socialismo y muchos creyentes apoyaron el proceso revolucionario.

Mucha importancia tuvo la elección del candidato de la Unidad Popular chilena, Salvador Allende, en 1970. El movimiento socialista latinoamericano pareció encontrar una vía ancha y democrática (no ya la de la rebelión armada, foquista o guerrillera). Surge así en Chile, en 1972, el movimiento «Cristianos por el Socialismo». La iglesia jerárquica, sin embargo, de inspiración preponderantemente democristiana se muestra cada vez más reticente, hasta que la critica se hace abierta, contraria al proceso.

De todas maneras el análisis económico de la realidad ha sido adoptado dentro de las minorías que crean teología, y se piensa estratégicamente desde categorías socialistas.

Es en este momento, en el avance de la hipótesis que el socialismo podría ser la solución latinoamericana, que la Unidad Popular chilena tiene graves problemas internos para resolver su situación económica (sin franco apoyo de los rusos), y que el Departamento de estado norteamericano, por positiva decisión de Henry Kissinger, se dispone a dar el golpe de estado y organizar con Pinochet el tipo de estado que veníase practicando en Brasil: el estado fascista dependiente.

7. LA IGLESIA, EL IMPERIALISMO NORTEAMERICANO Y EL ESTADO FASCISTA DEPENDIENTE (1964)

El teórico del nuevo estado en América latina, es el general Golbery do Couto e Silva. En su obra Geopolítica do Brasil muestra que hoy el «occidente cristiano» se encuentra acosado por el ateísmo materialista ruso. El líder del mundo cristiano es Estados Unidos. A Brasil le toca la función de cumplir una misión de hegemonía en el Atlántico sur. La guerra es «guerra total» ; se establece a cuatro niveles: el del poder político (el estado), económico (capitalismo dependiente), psico-social (que

de hecho no llegó sólo a la propaganda sino hasta la tortura, la represión más espantosa sufrida por numerosos cristianos y mártires como Antonio Pereira Neto, asesinado en 1969) y propiamente militar. El estado fascista dependiente es muy distinto al del fascismo central (como el de Hitler o Mussolini). Su esencial diferencia es que es inspirado y organizado, en América latina, por el estado imperial norteamericano. Es sabido que desde la segunda guerra mundial, como enseña J. Comblin, existe en Estados Unidos un *National security council*, que coordina las actividades del Departamento de estado, el Pentágono, la CIA y las trasnacionales. Este estado imperial, en franca oposición con el estado nacional norteamericano (que se manifiesta por ejemplo en el congreso), es el que ha dispuesto la instalación en América de los fascismos o estados militares en Brasil, Uruguay, Bolivia, Chile, Argentina, y apoya las dictaduras del Paraguay, en Centroamérica como la

TIPOS DE ESTADOS DE AMERICA LATINA (1976)

de Somoza en Nicaragua, en el Caribe como la de Haití, etc. Es verdad que hay ciertos gobiernos militares (como los de Panamá o Perú, y en parte el del Ecuador) cuyo proyecto reformista los distingue netamente de los estados fascistas. De todas maneras América latina está en presencia de un fenómeno nefasto: el estado fascista dependiente.

Dicho estado tiene como finalidad el control político por la fuerza represiva, ante un pueblo que recuerda de alguna manea el populismo, a fin de que las transnacionales puedan invertir con seguridad y que las burguesías exportadoras e industriales se beneficien en parte de este modelo de desarrollo capitalista dependiente. La iglesia no ha reaccionado con la claridad que se hubiera esperado. En Brasil, a excepción de algunos preclaros obispos (entre los que no podemos dejar de nombrar a Hélder Câmara, Fragoso, Padim, Lortscheider, etc.), la iglesia no reaccionó sino tardía y tímidamente ante la represión popular. Lo mismo puede decirse en Chile. En Uruguay, Paraguay y Bolivia, la iglesia hizo en su momento acto de presencia crítica. En Argentina hemos visto una foto en la que la Junta Militar conversa con el presidente del episcopado, monseñor Tortolo (1976). Es sabido que la iglesia pentecostal chilena hizo rogativas por Pinochet. Todo esto nos muestra una iglesia sin clara definición, o, en realidad, definida en favor de este tipo de estado. El cardenal primado de Colombia, monseñor Muñoz Duque, es nombrado general del ejército colombiano, al mismo tiempo que pena fuertemente la actividad de sacerdotes y religiosas en favor de un grupo de obreros en huelga. En el protestantismo se encuentra la misma actitud en sus grupos mayoritarios, de clase media o tradicionalistas (fundamentalistas).

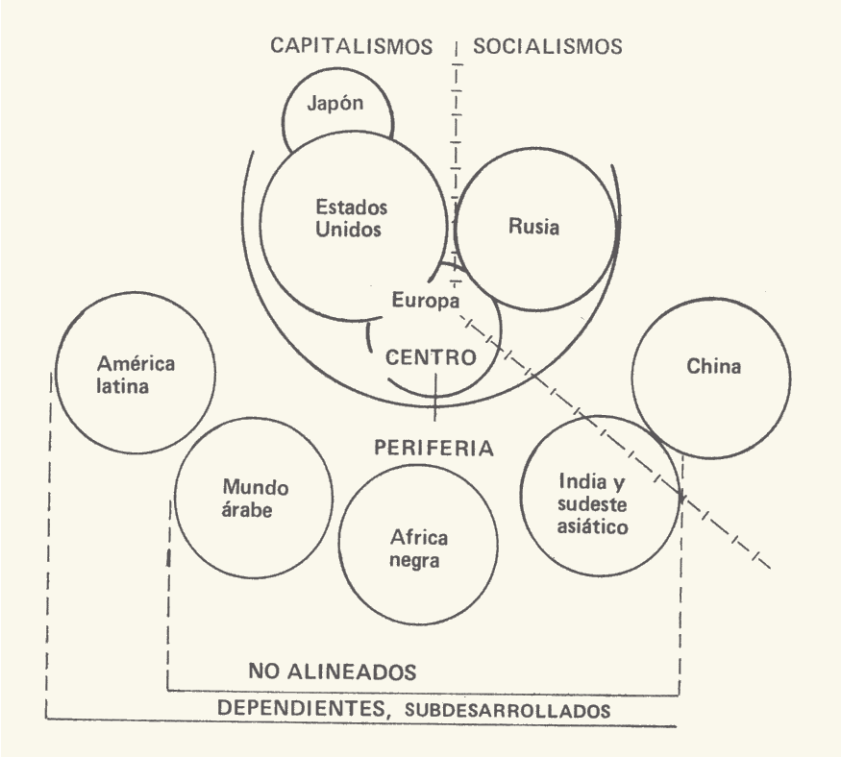
8. RELACIONES DE LA IGLESIA Y EL ESTADO. CONCLUSIONES

La iglesia, institución profética, es decir, estructura portada por hombres en la historia cuya finalidad es la critica del pecado (económico, sexual, ideológico, político) desde el horizonte escatológico y la praxis liberadora de los sistemas de dominación que organiza dicho pecado, dicha iglesia (como no puede sino ocurrir aunque es de lamentar) una vez más aparece al mundo demasiado solidaria de un tipo de modo de producción que en el siglo pasado le resultaba tan contrario al cristianismo como en el presente piensa que lo es el socialismo. En efecto, contra la revolución burguesa en Francia, la iglesia se levantó desde una posición monárquica y semifeudal. Ahora, en nombre de los principios de la democracia formal liberal y del modo de producción capitalista (aunque se lo critique reformistamente, en el fondo se lo acepta fundamentalmente en aquello, por ejemplo, de la propiedad privada como derecho natural), apoya el estado fascista periférico y el sistema imperial del centro.

Los cristianos de la periferia, los que deseamos la liberación de los pobres, de nuestros pueblos pobres, de las clases oprimidas, no podemos menos que volvemos críticos, con espíritu eclesial constructivo, contra las iglesias del centro que aceptan como un hecho la realidad del dominio que su formación social ejerce sobre las formaciones sociales periféricas. El tema no es tanto relación de estado nacional e iglesia universal. El tema es: relación entre los estados del centro (el imperial norteamericano, los desarrollados europeos, el socialista burocrático y dominante ruso, etc.) y los estados de la periferia (desde los libres como el chino, vietnamita, cubano, etc., y los dependientes y subdesarrollados: como los del Brasil, India, Irán, etc.), y la situación de la iglesia en dicho contexto. Porque, es paradógico,

muchos cristianos del centro apoyan con su religión, con su fe, la dominación que sus propios estados ejercen sobre estados e iglesias de la periferia. El gran tema, como en la época de Cristo es: la divinización del estado imperial o la fetichización de una cultura que, para mayor confusión, hoy se cree cristiana, europeo-norteamericana.

La teología cristiana contemporánea no tiene todavía categorías adecuadas para pensar el tema del estado en su real dimensión mundial, real, conflictiva. Ella es tributaria de un largo proceso europeo de ideologización. Contra esta reducción ideológica del centro nos levantamos los cristianos de los pueblos oprimidos de la tierra. Una solución política italiana (aunque habría que ver si es la mejor para Italia) o norteamericana, no puede ser impuesta por las iglesias del centro sobre las iglesias de la periferia. Es necesario un sentido más real de la universalidad de la iglesia, universalidad que es analógica y no unívoca; que debe promover, y no sólo permitir la responsabilidad de las iglesias implantadas en realidades nacionales muy diversas, ya que sus respectivos estados son muy diversos.
La situación geopolítica mundial es aproximadamente la siguiente:



Si ésta es la realidad mundial actual, las iglesias deben considerar que su gesto profético es muy diverso, según sea el horizonte del estado nacional, de su modo de producción, de su realidad ideológica, de su historia. De todas maneras, si la iglesia es profética, criticará la injusticia donde se encuentre, pero, para ello, será necesario que se habitúe a efectuar un análisis socio-político mundial, y sospechar continua-

mente acerca del auténtico sentido de su acción. ¡Es tan fácil, y por desgracia tan frecuente, actuar de buena fe en un proyecto, organismo (como Colby, buen católico y director de la CIA) o acción justificados ideológicamente por un estado que, aunque dice identificarse con el cristianismo, de hecho ejerce una injusta dominación sobre otras naciones! ¡Cuántos cristianos que defienden a la patria, como en Vietnam, en realidad sirven más a los intereses de la Bestia del Apocalipsis que al Cordero!

La cuestión en las relaciones de la iglesia y el estado son, entonces: ¿con qué estado se establecen las relaciones y qué sentido tienen en realidad, más allá de una interpretación ideológica, las acciones de la iglesia en tal situación concreta ? Todo esto es el tema de nuestro debate.

BIBLIOGRAFÍA

Amin, S. : *El desarrollo desigual. Ensayo sobre las formaciones sociales del capitalismo periférico*, Barcelona 1974.
Cardoso, C. F. S. y otros. : *Modos de producción en América latina*, Buenos Aires 1973.
Comblin, J. : *La seguridad nacional*: Mensaje (Santiago) (1976).
Couto e Silva, G. do: *Geopolítica do Brasil*, Río 1967.
Ellacuría, I. : *Teología política*, Buenos Aires 1975.
Ianni, O. : *La formación del estado populista en América latina*, México 1975.
Ribeiro, D. : *O processo civilizatório*, sao Paulo 1968.
Solari A.-Franco R.-Jutkowitz, J. : *Teoría, acción social y desarrollo en América latina*, México 1976.

7

ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE LAS CONDICIONES HISTÓRICAS DEL EJERCICIO CONCRETO DE LOS MINISTERIOS EN LA IGLESIA EN AMÉRICA LATINA (1492-1974) *

El objeto de estas cortas páginas es sólo proponer ciertas hipótesis para el estudio de las condiciones históricas del ejercicio concreto de los ministerios de la iglesia en América latina, desde sus orígenes hasta la actualidad. Como son hipótesis no será necesario agotar la inmensa bibliografía que existe sobre el tema (porque prácticamente cualquier documento de la historia de América latina tiene una indirecta o directa relación con el tema), ni la temática analítica del mismo. Sólo nos atendremos a mostrar las estructuras centrales, las situaciones esenciales de cada uno de los momentos históricos dentro de una periodización ya en boga. Creemos que puede ser un marco de interés para las discusiones del I Encuentro sobre ministerios, porque nos permitirá tener en cuenta un horizonte concreto latinoamericano en nuestras discusiones. Además, la exposición oral complementaria llenará en el Encuentro los vacíos propios de una corta «comunicación» escrita.

Hechas estas advertencias sobre los limites del trabajo entremos en materia.

En una obra reciente se nos habla de los «ministerios diversos dentro de la ministerialidad de toda la iglesia»[1], es decir, el ministerio (en griego *diakonía* y en hebreo *habodáh*) es un «servicio» eclesial de la iglesia como tal y de los momentos constitutivos particulares de la misma iglesia. Se deberá entonces distinguir entre la ministerialidad de la iglesia con respecto al mundo en cuanto totalidad política,

---

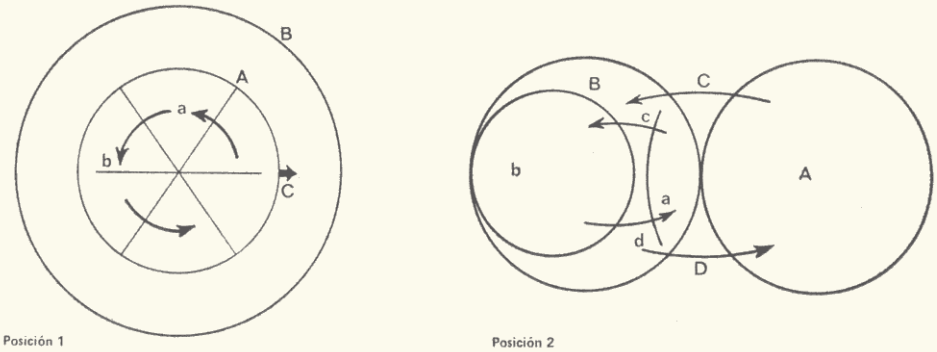
* Comunicación presentada al Encuentro del CELAM sobre «Ministerios eclesiales en América latina» (Cumbayá), agosto de 1974.

[1]. Título de la colaboración de H. Denis en la obra *Le ministere et les ministeres selon le nouveau testament*, Paris 1974,437, entre los que escriben están P. Bony, E. Cathenet, P. Grelot, A. Jaubert, X. Léon-Dufour, J. Delorme, etc. Para una introducción general en el tema véase Zeller, Michael, Brosch, Schmaus, Semelroth, en el art. Amt, en LTK I (1957) 451-460; Greinacher, Mueller, Voelkl, en los artículos sobre el obispado (III, 59 ss), parroquias (III, III ss), laicos (III, 274 ss), diáconos (IV, 413 ss), etc., del *Handbuch der Pastoral-theologie*, Freiburg 1968-1969. Trabajos clásicos sobre el tema son por ejemplo, Ch. Jornet, *L'église du Verbe incarné* I-II, Bruges 1962-1963, o el de Y.-M. Cangar, Santa iglesia, Barcelona 1965; ¿Chavasse? Friwque, Denis, Eglise et apostolat, Toumai 1961, o H. Hüng, *Strukturen der Kirche*, Freiburg 1962 o K. Rahner, *Das Dynamische in der Kirche*, Freiburg 1960. A todo esto seguirá la eclesiología conciliar y posconciliar .En América latina trabajos como los de J. L. Segundo, *Esa comunidad llamada iglesia*, Buenos Aires 1968; S. Galilea, Para una pastoral latinoamericana, México 1968, o los de C. Giaquinta, Instauración del diaconado permanente en América latina: Teología (Buenos Aires) 13 (1968) 235-242, abren un nuevo camino concreto.

como puede hacerlo Aristóteles en su Política o Hegel en su Filosofía del derecho, de cómo opera la ministerialidad eclesial. En efecto, la sociedad política es un todo sin exterioridad y sus partes funcionales se definen dentro del horizonte de la totalidad política[2]. Es por ello que Jesús la define como totalidad dialéctica cuando nos dice que «los príncipes de las naciones las dominan y los poderosos las violentan» (Mt 20, 25). En este caso la única relación con respecto a la autoridad coactiva es la obediencia. Más allá del interés común de la sociedad política no habría trascendencia ni exterioridad entonces.

Por el contrario, la iglesia no se da como un todo cerrado, sino que tiene una esencial apertura al mundo. Si no hubiera mundo (en su sentido bíblico y teológico) no habría iglesia, o porque estaríamos antes de la humanidad o porque estaríamos en el reino cumplido. La iglesia cumple una función esencial *ante* y *en el* mundo ; es distinta al mundo, pero debe encarnarse en él. Proponemos el siguiente esquema para pensar más figurativamente lo enunciado.

Figura 1: Dos tipos de relaciones



Es decir, en la totalidad política cada parte se define desde el horizonte del todo y la relación, de hecho e históricamente, es de dominación. En cambio, la totalidad eclesial (A en la posición 2) se define por su ministerialidad en el mundo (flecha C, si el mundo es B), que es al mismo tiempo «servicio» o praxis de liberación, de salvación (flecha D, si el mundo es B, pero ahora la iglesia obrando desde dentro del mundo y abriendo el sistema establecido a otro sistema futuro como signo del reino escatológico). En la política cada parte tiene una relación con las otras partes (como a con b, en la posición I) como partes que explican su funcionalidad en el todo. En cambio en la iglesia el «servicio»[3] indica un tipo de relación que no permite la dominación. Los «servicios» o ministerios de la iglesia y en la iglesia[4], esen-

[2]. Para meditar la significación de categorías tales como totalidad, «la carne», exterioridad (la «palabra»), servicio, etc. Véanse mis obras *Caminos de liberación latinoamericana* I-II, Buenos Aires 1972-1974, y *Para una ética de la liberación latinoamericano*, Buenos Aires 5.1-m, 1973-1974, y mi art. *Dominación-liberación, un discurso teológico distinto*: Concilium (junio 1974).

[3]. Cf. H. Beyer, art. *Diakoneo, diakonia*, en TWNT 2 (1935) 81-93; K. Rengstorf, Doulos en Ibid., 264-283; etc. Puede consultarse la más reciente obra de A. Lemaire, *Les ministeres aux origines de l'église*, Paris 1971, que amplía la obra de J. Colson, Lesfonctions ecclésiales aux deux premiers siecles, Paris 1956.

[4]. Cf. J. Delorme, en *Le ministere et les ministeres selon le nouveau testament*, 297 ss. Este teólogo nos habla de una triple relación: 1) relación con los no-cristianos que «concierne a la to-

cialmente de la palabra y la comunión, irrumpen siempre como gesto gratuito, alterativo, como lo que viene desde «más allá» y que no hemos merecido. Por otra parte, el «servicio» (acto propio del siervo de Yahvé[5]) irrumpe en la totalidad de la carne o del pecado para liberar a los oprimidos, atraviesa los muros del sistema para instaurar la caridad: «El que aspire ser el mayor entre ustedes se hará el servidor (*diákonos*) .El que quiera ser el primero, debe hacerse siervo (*doúlos*) del resto» (Mt 22, 25). La relación entonces de la ministerialidad de la iglesia, el sacramento originario 6, al mundo y de los diversos ministerios hacia aquellos que debe servir , debe definirse en términos no de dominación política o monarquía, sino en términos de responsabilidad, humildad, tal como un pastor que cuida sus ovejas.

Este «servicio» o ministerio es al mismo tiempo «servicio divino» (como ofrenda al Padre y como culto) y «servicio liberador con respecto al hermano». No va uno sin el otro. Cristo es el sacerdote perfecto porque como «siervo de Yahvé» cumplió el «servicio» perfecto: servicio divino a su Padre en la cruz, ya sus hermanos por esa misma ofrenda. El ministerio es entonces praxis liberadora con dimensión histórico-fraternal y escatológica divina. Por ello no puede sino ir unida al sacerdocio de Cristo cabeza, pero al mismo tiempo a la evangelización del mundo.

Por ello mismo, los ministerios en la iglesia van al encuentro de los carismas que emergen más bien en virtud de la consagración bautismal y como llamado del Espiritu santo. Los ministerios y los carismas en la iglesia son las partes operativas que permiten que cumpla su función. Valga el siguiente esquema para mostrar esta dialéctica entre ministerios y carismas, de gran importancia para nuestra iglesia latinoamericana actual.

La esencia del ministerio es evangelizar al mundo desde la vida comunitaria en torno a la celebración eucarística. La esencia del carisma, en cambio, a partir del bautismo y por movilización del Espíritu, es cumplir múltiples funciones que irrumpen espontáneamente desde la base y para servir al mundo ya las comunidades eclesiales de manera concreta, nueva, temporaria.

El ministerio es la «mediación». En la «inmediatez» de la trinidad antes de la creación y la encarnación no hay mediaciones: no hay mundo, ni iglesia, ni ministerios. Por el contrario, desde la creación y la encarnación la «mediación» se hace presente. Cristo es el «mediador» universal de las creaturas que, consagradas por el Espiritu, rinden el culto perfecto al Padre. Los ministerios son diversos momentos de la «mediación», de los progresivos, a veces lentos y siempre finitos, caminos de la historia. La «inmediatez» del reino de los cielos nos llama como el fin escatológico. Las «mediaciones» históricas son las exigencias concretas para poder alcanzar el reino. Los ministerios son un momento de ese caminar, son operaciones litúrgico-serviciales, histórico-escatológicas que cumple la iglesia y sus miembros en su camino pascual hacia la parusía, la liberación. Es la diversidad de la praxis eclesial que va destotalizando los sistemas de pecado, entregando el don de Cristo

---

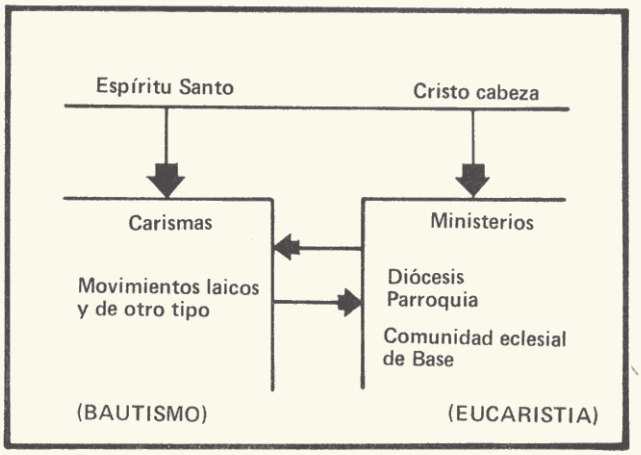
talidad de la comunidad» (p. 299); 2) comunión de las iglesias entre sí (con los apóstoles, Pedro, delegados, etc.) ; 3) las relaciones en el interior de la comunidad (servicios y carismas, yen la iglesia local: epíscopos, presbíteros, diáconos). Se dice todavía: «Las figuras ministeriales se inscriben en una red de relaciones con tres dimensiones y aseguran dos servicios fundamentales: la palabra de Dios y la comunidad fratema»: 343.

[5]. Sobre los diversos sentidos del «siervo de Yahvé», véase mi trabajo sobre *Universalismo y misión en los poemas del siervo de Yahvé*, en El humanismo semita, Buenos Aires 1969, 127 ss, en especial 154-163.

[6]. Título de la obra de o. Semmelroth, *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt a. M. 1953; cf. A. Winklhofer, (Jber die Kirche, Frankfurt a. M. 1963.

al hombre, la gracia de la liberación a los pobres que sufren el pecado, la salvación a la historia como historia mundial. El ministerio es mediación y por ello progresa en la historia, se ejerce de otra manera, según los tiempos: no pueden ser iguales los ministerios de la comunidad de los «doce», los de la comunidad primitiva, los de las comunidades, perseguidas en el imperio, los de las cristiandades, los de la iglesia en los estados actuales[7]. Varia el ejercicio de la mediación manteniendo *su identidad* a través de los siglos, porque los ministerios aseguran la relación de Cristo con su iglesia y de la iglesia con el mundo, pero no pueden identificarse de manera «inmediata» a Cristo sino que son «mediaciones operativas» de la reconciliación, servicios cooperadores del ministerio de Dios para los hombres.

Figura 2: Dialéctica entre ministerios y carismas



I. LOS MINISTERIOS DE LA COMUNIDAD PRIMITIVA Y EN LAS CRISTIANDADES

Después de la muerte de Jesús y desde pentecostés, los cristianos «acudian asiduamente a la enseñanza de los apóstoles, a la *koinonía*, a la fracción del pan y las oraciones» (Hech 2, 42). Por su expansión propia, por las persecuciones, las comunidades se fueron dispersando, primero en Judea, Samaria, y después más al norte. Llegaron así a Antioquia y, lentamente en el transcurso del primer siglo, fueron habitando toda la costa del Mediterráneo y las principales ciudades del imperio romano. Las comunidades fueron dinámicamente pasando de una iglesia de los apóstoles (los «doce») a una iglesia que con Ignacio de Antioquia es ya conducida por *episkopoi*[8].

[7]. H. Denis, *o. c*., 435. «Los ministerios son diversos y evolucionan en el tiempo de la iglesia; nuevos títulos aparecen. ..Es el fruto de la iniciativa de Cristo que no deja de ocuparse de su cuerpo» : P. Bony, *o. c*., 91.

[8]. Todas las historias de la iglesia primitiva tratan este tema, por lo que una bibliografía específica es inmensa. Hemos tratado la cuestión en nuestra tesis doctoral. *El episcopado hispanoamericano* I, Cuernavaca 1969, 3-53, con bibliografía en especial referencia al ministerio episcopal en XXIII-XCI.

El pasaje fue lento y duró todo el primer siglo. En primer lugar, la iglesia de pentecostés tenia sólo el ministerio de los apóstoles, los «doce». Después, por exigencias internas de la comunidad, se eligen los «siete» que sirven la mesa. Por otra parte surge la figura de un Felipe enviado hacia Samaria, o de cristianos que cumplen exigencias apostólicas en comunidades dispersas (como, por ejemplo, Timoteo en Tesalónica). Pablo es el prototipo de estos apóstoles posteriores a los «doce», enviado por su iglesia de Antioquia para cumplir una nueva pastoral entre los paganos. Surgen también los itinerantes de la *Didajé*. Sin embargo estas figuras desaparecen poco a poco, y en ciertos casos se concretan como los diáconos de obispos o de presbíteros.

Otra línea de fuerza, que parte de las tradiciones de Israel, de la sinagoga y otras instituciones, es el concepto de los «ancianos» (*zquinim*) que tendrá en ciertas comunidades del siglo I gran importancia, como en Efeso, son los *presbiteroi*. Por otra parte, surge igualmente el «inspector» o «supervisor» (*episkopos*), que conocido en la sinagoga o en la comunidad de Qumrán (*mebaker)* , alcanza al fin del siglo I la prioridad entre los ministerios y se constituye como la institución sucesora de los «doce» : el episcopado. A esto habría que agregar grupos de vírgenes y diaconisas que cumplían funciones «ministeriales» en las comunidades del siglo I

Poco a poco, desde el siglo II, los obispos de las grandes ciudades del oriente se ven rodeados de *periepískopoi*, obispos de las aldeas o ciudades secundarias. El obispo es la cabeza natural de la comunidad, el oficiante de la eucaristía y el que consagra al catecúmeno por el bautismo, o la «imposición de las manos». Entre los obispos irán surgiendo los patriarcas de Jerusalén, Antioquia, Alejandría y Roma. Ya en la cristiandad bizantina Constantinopla primero y mucho después Moscú. Sociológicamente esta comunidad religiosa minoritaria, en pequeños grupos, perseguida, tenia «ministerios» que se dirigían a la comunidad misma ya la evangelización del mundo.

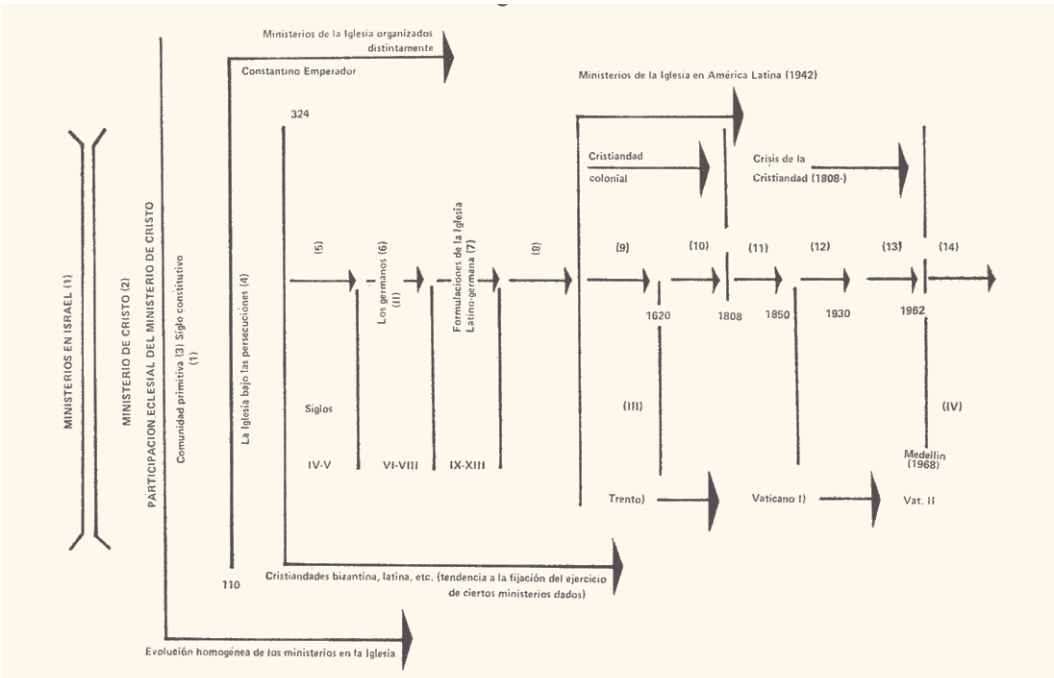
Cuando abdica Diocleciano (306), vence Constantino, se convoca el concilio de Nicea (325) y se funda Constantinopla (330) surge una nueva situación eclesial. La *cristiandad* redefine la ministerialidad. De esencialmente distinta al estado romano, la iglesia, primero libre y después preponderante, viene a cumplir funciones temporales. Los obispos, de perseguidos, son ahora jueces en lo referente a herencias, matrimonios, etc. Este «compromiso» de la iglesia con el estado que con el tiempo será el imperio bizantino en el oriente y el sacro-imperio romano en el occidente, hace surgir como protesta cristiana: el monacato. Jóvenes, primero sólo del sexo masculino, pero después también del femenino, se retiran al desierto; viven solitariamente o en comunidad. Así surge un nuevo tipo de vida laical consagrada al Espíritu, con significación escatológica. San Antonio en los desiertos de Egipto del siglo IV y después Benito en la Italia del siglo v son el prototipo inicial de un carisma que con el tiempo será también un «ministerio» eclesial.

En la cristiandad, habiéndose *identificado* el horizonte de la iglesia con la de una cultura, los ministerios se vuelven hacia la comunidad cristiana misma. El obispo adquiere, por la fuerza de los hechos, una dignidad del señor feudal; los presbiteros casados en el oriente, vienen a ser definidos en el occidente desde las exigencias monacales. Es decir, en la iglesia latina, ante la abundancia de postulantes, puede cada vez ir exigiéndose a los candidatos mayor dedicación, más estudio, más oración. El presbítero de la iglesia latina es como un monje; se han reunido en él los carismas de pastor, sacerdote, célibe, doctor, monje (en el recitado de las «horas»), etc. Es el fruto maduro de un mundo. Bautizado desde su infancia el niño «nace» en una comunidad cristiana. Desaparece el catecumenado y la misión *ad*

extra propiamente dicha. Claro que, gracias a los monjes benedictinos en el occidente y de muy diversos tipos en el oriente, se ha evangelizado el mundo de los pueblos germanos hasta Noruega, y de los pueblos eslavos desde la gran Moravia hasta Rusia. Esta inmensa obra fue principalmente fruto de los «religiosos» en la cristiandad bizantina y latina.

La configuración del presbiterado tal como lo conocemos en el mundo latino de nuestros días es, históricamente, de formación reciente. Es sabido que con Calixto II el concilio de Letrán en 1123 decreta por primera vez la legislación del celibato presbiteral. Es también conocida la dificultad para cumplir esta disposición en los siglos XII y XIII. En los siglos XIV y XV sufrió una clara decadencia y cuando Trento (1545-1563) vuelve sobre el tema, serán todavía necesario arduos esfuerzos en el siglo XVI y XVII para su cumplimiento. Es desde el siglo XVIII que el carisma del celibato se impone ya sin protestas y de manera definitiva.

Los ministerios de la iglesia hispánica, por una parte, con tradiciones cristianas primitivas y romanas, con influencias visigodas y por el contagio de las costumbres árabes en las largas luchas de la reconquista, tuvieron matices propios, donde los obispos hasta poseían fuertes y mantenían ejércitos. Sin embargo, España vive a fines del siglo xv una profunda «reforma» anterior a la luterana ya la de la contrarreforma. Cisneros, un clérigo secular y después franciscano, primeramente contemplativo eremítico y después itinerante (como santa Teresa o san Juan de la Cruz en el siglo siguiente) y por último arzobispo de Toledo, cambia el rostro de la iglesia hispánica [9].



[9]. Cf. García Villoslada-B. Llorca, *Historia de la iglesia católica* III, Madrid 1960 (allí hay bibliografía sobre la iglesia española en la época de la conquista), y T. de Azcona, Isabel la Católica, Madrid 1964.

En el siglo xv los «ministerios» de la iglesia hispánica apoyan en las ya clásicas funciones del obispado, presbiterado y religiosos. De estos últimos pasarán a América sólo los mendicantes. Los movimientos laicales eran de muy diverso tipo, en especial las cofradías, hermandades, y otro tipo de experiencias que pasarán igualmente a América.

Llegados a este punto, e incluyendo lo que expondremos sobre la historia de los ministerios en la iglesia en América latina, proponemos algunas reflexiones sobre un esquema cronológico que nos permitirá resumir lo ya dicho y avanzar lo que diremos (cf. figura 3).

El ministerio de Cristo significa una como recreación con respecto a los ministerios de Israel. Por su parte la iglesia participa del ministerio de Cristo pero durante el siglo I llega a organizarlo distintamente (etapa 3 de la figura 3). Esta época es de gran creatividad y la iglesia logra definir operativamente su ministerialidad. Desde el siglo II la pastoral de la iglesia se mantiene estable (etapa 4) para cristalizarse en el tiempo del nacimiento de la cristiandad (etapa 5). La iglesia latina cobra nuevamente gran fluidez en el ejercicio de los ministerios ante la irrupción de los germanos (etapa 6), para cristalizar en lo esencial dicho ejercicio hasta el presente en el siglo XII (etapa 7). Como veremos, en el siglo XVI hay nuevamente gran creatividad en el ejercicio de los ministerios en América latina (etapa 9). En el presente (etapa 14), la iglesia en América latina se encuentra en una situación analógica a los grandes periodos de creatividad en el ejercicio ministerial. Esos periodos (que en la figura 3 hemos colocado con los números latinos I, II ,III) tienen una diferencia con el periodo actual latinoamericano y posterior al concilio Vaticano II. En el primer periodo (I), la iglesia afrontó la evangelización del mundo mediterráneo ; en el periodo segundo (II) el mundo germano; en el tercero (III) el mundo ameridiano. En la actualidad, en cambio, la experiencia renovadora del ejercicio de los ministerios en América latina (IV) es bien posible que signifique un modelo que pueda ser usado en M rica y Asia, es decir: la iglesia afronta hoy, y desde América latina, la misión mundial. La coyuntura es extremadamente importante, y por ello la responsabilidad y la audacia de la iglesia en América latina hoy debe ser mucho mayor.

II. LOS MINISTERIOS EN LA CRISTIANDAD COLONIAL (1492-1808)

El descubrimiento de América a fines del siglo xv significó para la iglesia, casi exclusivamente ibérica, un gigantesco ámbito misional [10]. De una forma muy distinta a como el primitivo cristianismo misionó en el imperio romano, pero ya de manera más semejante a como los monjes y otros ministerios evangelizaron a los germanos, la iglesia debió afrontar una tarea a la que no se había preparado, dado lo precipitado de los acontecimientos. El enfrentamiento de un mundo pagano o precristiano con el mundo hispánico situó a la iglesia, en los primeros decenios, en una clara actitud profética. Los ministerios usuales de la cristiandad (ad intra) debieron rápidamente ser adecuados a la nueva realidad, a partir de las pocas experiencias tenidas en el norte del M rica, en Andalucía a poco reconquistada del

[10]. Para una revisión conjunta y con amplia bibliografía, véase la obra de Lopetegui-Zubillaga, *Historia de la iglesia en la América española: México, América central y Antillas*, Madrid 1965, y A. de España, *Hemisferio sur*, 1966. En mi obra *Historia de la iglesia en América latina (1492-1973)*, Barcelona 1974,79-132, bibliografía en 433-459.

Islam y en las islas del Atlántico nororiental. Por ello, es fácil considerar las siguientes etapas en el ejercicio de los ministerios en la época de la cristiandad colonial : en primer lugar, el tiempo del enfrentamiento, misión o evangelización propiamente dicha, que dura desde el mismo 1492 para el Caribe y hasta fines del siglo XVIII y aún hasta el siglo xx para las zonas del norte californiano, el sur patagónico o las inmensas zonas amazónicas. Los ministerios profético-misionales se hicieron presentes siempre en el horizonte que divide la cristiandad del mundo precristiano. En segundo lugar, se organizan los ministerios de la cristiandad. En un tercer momento se desarrolla ya la vida cotidiana de la cristiandad, de manera análoga (no idéntica) a la vida ministerial de la cristiandad germano-latina medieval o moderna europea. Veamos estos momentos resumidamente.

1. La evangelización americana y los religiosos

En el primer contacto de la iglesia con el mundo precristiano no hay todavía manifestación litúrgica propiamente dicha, porque el pagano no es parte de la iglesia. El contacto con el precristiano lo hace el misionero en su ministerio profético de predicador, tal como los apóstoles o enviados itinerantes que predicaban la palabra de Dios a los romanos o helenistas. No hay todavía episcopado, ni presbiterado, ni laicos propiamente dicho; no hay todavía parroquias, ni doctrinas, ni eucaristía. Sólo hay misión, catecismo, un protocatecumenado que se va improvisando sobre la marcha.

Desde 1492 hasta la llegada de Alonso Manso, en diciembre de 1512, obispo de Puerto Rico, hubo de hecho una iglesia misionera sin ningún obispo: durante los primeros veinte años. La llegada de los obispos no cambia el sentido de la primera experiencia Caribe que durará hasta 1519. Aunque en este período hubo también sacerdotes seculares, el peso mayor cupo a las órdenes religiosas, en especial a los franciscanos y después a los dominicos. Cuando llegó fray Bernal Voyl en 1493 no llega a realizar todavía una real misión entre los caribes, pero deja a su regreso (1494) dos hermanos legos franciscanos que retornarán igualmente en 1499. En 1500, con el envío de la primera misión franciscana a la isla Santo Domingo, la misión comienza. En 1502 llegan 17 nuevos religiosos. Tres años después se crea la primera misión franciscana de las Indias occidentales. En 1510 llegaron a la ciudad de Santo Domingo tres religiosos de la orden de predicadores, bajo la guía de Pedro de Córdoba, OP. En 1511 se oye por primera vez la voz profética en la historia de la iglesia americana: «Voz clamantis in deserto...» anunciaba Antón de Montesinos. En 1514 el clérigo Bartolomé de las Casas, que después será igualmente dominico, leyendo el Eclesiastés 34, 22, se convierte a la obra de la justicia. Es sin embargo una época oscura, donde todavía no resplandece el ministerio misional propiamente dicho. Sólo cuando Cortés llega al imperio azteca comienza la época de las grandes misiones propiamente dicha. El *ministerio profético itinerante* vive un momento heroico, pleno de grandes ejemplos de santidad [11]. En mayo de 1542 desembarcaron en San Juan de Ulúa los «doce apóstoles» de Nueva España, franciscanos entre los

[11]. Véase para esta etapa de la historia de los ministerios en México R. Ricard, *La conquista espiritual de México*, México 1947; F. de Armas Medina, *Cristianización del Perú* (1532-1600), Sevilla 1953, para el Perú. Hay infinidad de obras sobre el particular (cf. Lopeteguizubillaga, o. c., XXVIlI-LIX): cf. nuestra publicación francesa. *Les éveques hispanoaméricains, defenseurs et evangelisateurs de l'indien (1504-1620),* Wiesbaden 1970, XVI-LIX.

que se encontraba el después célebre Motolinia. A los franciscanos rápidamente se les agregaron los dominicos, los agustinos y también los mercedarios, carmelitas, jerónimos y los jesuitas (presentes en México desde 1572, pero ya en 1549 en Bahía, Brasil). Las misiones del imperio azteca, inca y de los reinos chibchas puede darse globalmente por terminada a fines del siglo XVI. Sin embargo, la frontera de misiones siempre continuará, en pleno siglo XVII y XVIII. Así a fines de la época de la cristiandad de las Indias todavía un Junípero Serra (1713-1784) continúa sus obras itinerantes en California, tal como se realizaban «en los primeros tiempos».

Los métodos de estos apóstoles itinerantes fueron muy variados, pero el más usual fue el aprendizaje directo de la lengua del indígena. Sin embargo, aunque se expresaron con su lengua, no llegaron a hacerlo con la simbología propia de su cultura precristiana. Por otra parte, la conquista armada y el avance de la civilización hispánico-europea sepultó gran parte de los logros alcanzados por la heroica etapa del ministerio propiamente catecumenal. La cristiandad de Indias incorporó al indio como un estrato social dominado.

2. *La organización de los ministerios episcopal, presbiteral y no ordenados (1512-1630)*

Desde la llegada del primer obispo a América (1512) hasta el término de lo que podría llamarse el siglo de los concilios y sínodos (1630) se organiza la iglesia en las Indias y con ella sus ministerios. Debe tenerse en cuenta que dicha organización vuelca a veces el esfuerzo *ad intra* y la misión deja lugar a la *cura animarum*. El indio es «atendido» en sus doctrinas, parroquias de indios, etc., por padres doctrineros, al comienzo casi exclusivamente religiosos, pero lentamente van siendo suplantados en ciertas regiones por presbíteros seculares, que organizan sus cabildos eclesiásticos [12].

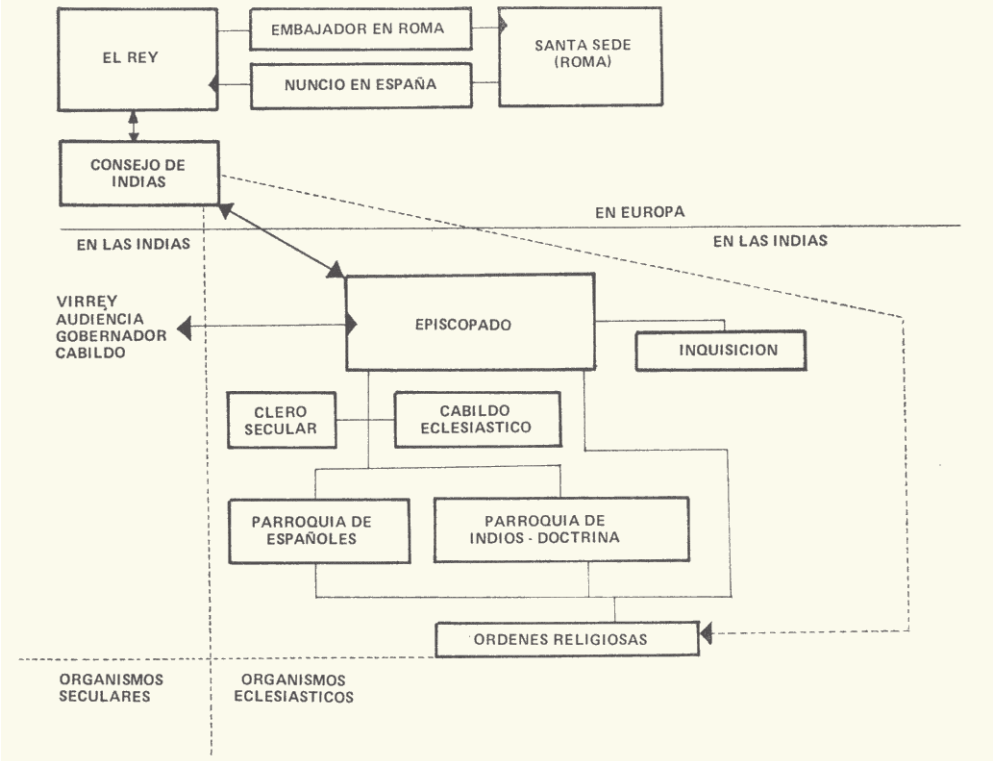
Desde la organización del Consejo de Indias (1524) y por la estructuración de los resortes del patronato hispánico y portugués, la institución episcopal quedó definida de la siguiente manera en cuanto al cumplimiento de sus funciones ministeriales dentro del orden de las «leyes de Indias» (fig. 4).

Esta situación nos muestra el espacio de ejercicio del ministerio episcopal, e igualmente sus limites. En los primeros tiempos (del Caribe, 1512-1526) el episcopado no deja casi ningún testimonio de su labor profética, aunque aparece como una institución rectora, arbitral y de conciliación entre los conquistadores. En un segundo momento (desde Julián Garcés, obispo de Tlaxacala, hasta la muerte de Bartolomé de las Casas en 1566, o de un Toribio de Mogrovejo en 1606), el ministerio episcopal juega una función paradigmática en la historia de América y del episcopado católico. Excelentes obispos, pobres, que luchan en favor del indio, de los pobres. Obispos que convocan concilios y sínodos, que dan su vida por los oprimidos (como Valdivieso en Nicaragua, 1550) o los defienden hasta la renuncia de sus sedes (como Juan de Valle, de Popayán). Estos héroes y santos son poco a poco suplantados por obispos que deben defender a la iglesia de un patronato siempre celoso de sus derechos.

---

[12]. Para observar la organización canónica de la iglesia, véase R. Oómez Hoyos, *La iglesia de América en las leyes de Indias*, Madrid 1961. En cuanto al episcopado, véase mi obra citada supra en nota 8. Para el presbiterado C. Bayle, *El clero secular y la evangelización de América*, Madrid 1950. Para los laicos O. Guarda, *Los laicos en la cristianización de América*, Santiago de Chile 1973. En esas obras hay bibliografía específica.

Figura 4: El ministerio episcopal en la cristiandad de indias (1524-1808)



Por otra parte, los obispos hacen cada vez más lugar a sus presbíteros. Muy numerosos ya en el siglo XVI, a tal punto que en Lima en 1590 había 50 sacerdotes «vacos» por no tener lugar o parroquia donde ejercer su ministerio. Nace así una querella que cubre todo el siglo XVI; los obispos quieren doctrinas o parroquias para su clero, los religiosos tienden a conservar lo que con tanto sacrificio han logrado.

El ministerio presbiteral era en sumo grado difícil, porque el religioso se apoyaba en la comunidad, mientras que el secular debía solo afrontar una temible tarea; a veces realizar la misión entre paganos, otras afirmar la tarea empezada, pero siempre permanecer junto al pueblo simple, pobre, frecuentemente miserable, en aldeas de algunos vecinos, en doctrinas con sólo indios. Esta situación los llevaba a veces a buscar cierto tipo de pasatiempos (el juego, los negocios, etc.) que fueron fuertemente prohibidos y castigados por los concilios y sínodos. De todas maneras la organización de las parroquias y las doctrinas cubrieron todo el territorio conquistado y la proporción del clero-pueblo era mucho más alta que la de los siglos XIX y xx.

Algunas veces como auténticos ministerios no ordenados, otros como movimientos carismáticos que surgían espontáneos de la consagración bautismal, el pueblo cristiano hispánico desde el primer viaje de Colón, si es verdad que en la mayoría de los casos se comportaron como conquistadores y dominadores por lo tanto, hubo también frecuentes ejemplos de verdadero testimonio cristiano ante el

indio primero, ante el mestizo después y entre los mismos españoles. La cruz presidía todo acto del español, criollo o indio bautizado. En nombre de Dios se efectuaban todos los actos esenciales de la vida (claro es que esto no evitaba lamentables pecados de escándalo). La vida de los laicos se fue organizando en numerosas y muy diversas cofradías, congregaciones y órdenes terceras. Las había para indios, negros, zambos, criollos, españoles; para hombres, mujeres, jóvenes, niños; para los diversos oficios; para patronos de las aldeas, provincias, reinos; para las pa1Toquias, doctrinas, etc. Estas cofradías no sólo suponían una cierta vida según el espíritu, con devocionarios, novenarios, catecismos, etc., sino que exigían igualmente obras de misericordia, labores en hospitales, escuelas, etc. Se trataba entonces de un verdadero compromiso cristiano. Como estas organizaciones tenían sus autoridades electas, de los más diversos tipos, suponía gran cantidad de bautizados en acción de servicio. Además estas organizaciones mantuvieron la fe del pueblo en muchas regiones donde los sacerdotes no podían llegar con frecuencia. Rezadores, fiscales, alcaldes, doctrineros y muchas otras funciones que cumplían los laicos, pueden en ciertas ocasiones ser consideradas auténticos ministerios no ordenados, aunque otras simplemente muestran la presencia carismática del Espíritu[13]. Por otra parte, es necesario mostrar la función evangelizadora de la mujer, no sólo como madre

Figura 5: Concilios, bulas o breves sobre jurisdicción episcopal o de religiosos sobre parroquias y doctrinas.

Algunos documentos que refuerzan la jurisdicción episcopal	Algunos documentos que refuerzan la exención de los religiosos
1516 Se restringe en favor de los obispos los privilegios de los religiosos (Bula *Dum intra mentis)*.	1509 Comunicación de los privilegios (Bula *Alias ad supplicationem)*.
1537 Se afirma la jurisdicción episcopal (Bula *altitudo)*.	1521 Facultades para los franciscanos (Breve *Alias felicis)*.
1539 «Junta eclesiástica» de México (obispos).	1522 La *Omnimoda* (Breve *Exponi Nobis)*.
1545-1563 Concilio de Trento.	1533 Nuevas facultades para dominicos mexicanos (Breve *Devotionis et religionis)*.
1551-1552 Primer concilio Limense.	1535 Se confirma la Omnimoda (Breve *Alias felicis)*.
1564 Abolición de los privilegios de los regulares contrarios al Tridentino (Breve *In principis Apostolorum)*.	1544 A los misioneros mexicanos (Breve *Ex debito)*.
1572 Se revocan nuevamente los privilegios de los religiosos concedidos por Pío V (Breve *In tanta rerum)*.	1567 Se concede a los religiosos tener parroquias (Breve *Exponi Nobis)*.
1582 Concilios Limense y el Mexicano III.	1591 Se confirma a los religiosos en parroquias y son exentos de contribuir para el seminario (Breve *Exponi nobis* y *Quantum animarum)*.
1614 Precedencia del clero secular en las doctrinas sobre el regular (Breve *Exponi nobis)*.	
1615 Los doctrineros deben ser examinados y aprobados por el arzobispo (México) (Breve *Sacri Apostolatus)*.	
1622 Restricción de los privilegios de los regulares sobre la *cura animarum*, etc. (Breve *Inescrutabili Dei providentia)*.	

[13]. Cf. la obra citada de G. Guarda, 132 ss.

paciente educadora del hijo cristiano, sino como activa apóstol de la comunidad eclesial. Muy frecuente era el caso de la mujer que, como Rosa de Lima, participaba activamente en una orden tercera para ayudar al pobre, visitar al preso, aliviar al esclavo, etc.

3. Los ministerios eclesiales en la cristiandad de las Indias occidentales (1630-1808)

Una vez estabilizada la cristiandad de Indias, los ministerios se fueron limitando a alimentar la vida ya constituida por la primera labor misionera. El ministerio litúrgico y para-litúrgico del catolicismo popular[14] ocupó en su totalidad la labor ministerial. La misión se redujo al horizonte ya lejano de las tribus indias todavía no conquistadas. Desde las reformas de Cinseros o de Trento (que significó la influencia hispánica en toda Europa) la cristiandad de Indias pervivió hasta las guerras de la emancipación (1808). Es verdad que se hizo sentir en el ejercicio de los ministerios el cambio de los Austrias (hasta 1700) remplazados por la dinastía francesa de los Borbones. En el siglo XVIII se dejaron sentir nuevas actitudes, pero lo ya organizado subsistió.

La institución episcopal estaba distribuida desde Duranto en el norte de México, hasta Babia en Brasil o Buenos Aires o Concepción en Chile, en el sur. El sacerdote habla acumulado de hecho casi todas las funciones ministeriales sea como secular o religioso. Este último conservaba algunas características carismático-misioneras, pero en decadencia. Los ministerios no ordenados eran intraeclesiales y se dirigian a la conservación de la vida en la cristiandad.

Por otra parte, excepto algunas grandes urbes, tales como México, Puebla, Santa Fe, Quito, Lima o La Plata, las demás aldeas y pueblos mostraban una vida tradicional. El ejercicio de los ministerios, entonces, respondiendo a las exigencias de una pastoral agraria se estructuró de manera análoga al mundo medieval. Pero sólo análogamente, ya que las diferencias son abismales. En verdad se trata de ministerios que cumplen funciones en una pastoral propia de la cristiandad de las Indias occidentales: gran cantidad de población india, poco a poco mayoritariamente mestiza en ciertas regiones, pocos criollos blancos, una Infima minoría hispánica. A esto habría que sumar en el Caribe y Centroamérica la población negra, que en pleno siglo XVIII aumenta muchísimo en Brasil, debido al auge de la economiza del oro.

Nuevamente no podemos olvidar la presencia ministerial no ordenada y carism ática de la mujer. Ahora eran ya numerosísimos los conventos de religiosas, que aunque en su mayoría contemplativas no dejaban por ello de cumplir ciertos servicios de misericordia. Con el tiempo muchas de las funciones ministeriales no ordenadas o carismáticas entre el pueblo la cumplieron las mujeres (aparecen así las «rezadoras», etc.).

El ejercicio de los ministerios hasta 1808 seguirá siendo el modelo hasta bien entrado el siglo XIX, aunque la presencia ministerial de la iglesia entrará en crisis en dicho siglo. En efecto, en toda la cristiandad colonial no hubo problema de «vocaciones»: el clero era abundante. La situación cambiará radicalmente desde la guerra de la emancipación o la organización del estado neocolonial liberal.

---

[14]. Véase mi obra *El catolicismo popular en Argentina*, Buenos Aires 1970.

III. LOS MINISTERIOS EN EL TIEMPO DE LA CRISIS DE LA CRISTIANDAD COLONIAL (1808-1962)

Todo el siglo XIX y bien entrado el siglo xx, será un tiempo de «pasaje» de un régimen de cristiandad dependiente de España a una nueva situación en la que sólo después del concilio Vaticano II comienza a cobrar significación propia.

1. La emancipación nacional, la crisis y el «bajo clero» (1808-1850)

En esta etapa, desde el comienzo de la crisis de la emancipación nacional hasta la organización nacional del estado liberal (que en ciertos países como en Colombia comienza en 1849) se inicia la crisis ministerial que sufre hoy todavía la iglesia en América latina. Es decir , comienza la decadencia de las instituciones y de la pastoral de la cristiandad de las Indias, y con ellas el ejercicio tradicional de los ministerios que se irán durante más de un siglo y medio redefiniendo según las cambiantes exigencias del nuevo mundo que iba surgiendo.

Por el sistema del patronato, los obispos eran presentados por el rey y su consejo de Indias ante el consistorio romano por intermedio del embajador de España en Roma. No es entonces difícil entender que los obispos fueron, en su mayoría, fieles no sólo al rey sino igualmente a las juntas de la península cuando Napoleón invadió España[15]. Desde un Calcedo y Cuero que en Quito apoyó decididamente a la causa de la emancipación, hasta un Orellana en Córdoba que se unió al movimiento realista contrarrevolucionario y por poco es fusilado por los patriotas, el ministerio episcopal debió comenzar a redefinir su ejercicio concreto. Desaparecido el patronato hispánico y sus relaciones con el consejo poco a poco debieron irse abriendo a una nueva relación con la santa sede en vista de conducir a la iglesia en las nuevas naciones nacientes. La falta de obispos, hasta que el 5 de agosto de 1831 Gregorio XVI dio a conocer su encíclica *Sollicitudo ecclesiarum* (que permitió el nombramiento de los primeros obispos residenciales), produjo un debilitamiento general de la antigua cristiandad.

El clero, secular y religioso, pero más el primero, se inclinó ferviente por su compromiso emancipador. Puede decirse con Jorge Tadeo Lozano que «hasta nuestra más remota posteridad se recordará con gratitud que la revolución que nos emancipó fue una revolución clerical»[16]. Sin la activa participación del joven clero hubiera sido imposible la emancipación. Los sacerdotes eran los únicos que establecían el contacto directo entre las ideas independentistas y el pueblo mestizo, indio, negro. Los criollos eran parte de una oligarquía; el clero en cambio vivía en medio del pueblo. El ministerio presbiteral era real, de larga tradición, sacramentalista y devocional, de gran autoridad ante sus fieles. Su testimonio en las luchas, en las guerras, en la organización de los nuevos estados movió a todos. El primer grito de independencia fue lanzado en Quito en 1809 y fue el padre Rodríguez, profesor de teología en el seminario, el autor del proyecto de constitución que fue aprobado. A veces, como en el caso del deán Funes contra su obispo Orellana, se produjeron

---

[15]. Cf. R. Vargas Ugarte, *El episcopado en los tiempos de la emancipación sudamericana (1809-1830)*, Buenos Aires 1932, y L. Tormo, *Historia de la iglesia en América latina* III, Friburgo-Madrid 1963, y mi obra Historia de la iglesia en América latina, 133-168.

[16]. R. Jaramillo, *El clero en la independencia*, Medellín 1946, 9.

enfrentamientos entre presbíteros y obispos, entre criollos y españoles. Todo ello llevó a expulsiones, muertes, cárceles, activismo y nerviosismo desenfrenados. El «compromiso» minó más de una vocación, aunque aquilató a otras. La falta de seminarios, de libros, de unidad latinoamericana, de paz necesaria llevó al comienzo de la crisis del presbiterado. En la mitad del siglo XIX se vio por primera vez la falta de clero. Comunidades catequizadas a medias fueron abandonadas. Podemos decir que el ministerio sacerdotal de la cristiandad se abría a una nueva época. La desestructuración de la sociedad colonial, de sus instituciones políticas, económicas, educativas, etc., llevó consigo también la redefinición al comienzo imperceptible, del ejercicio de los ministerios no ordenados. Habiendo desaparecido la antigua autoridad española y con ella la burocracia hispánica, al mismo tiempo que muchos otros españoles volvieron a la península, se cerraron las cofradías o hermandades de hispánicas. Habiéndose dado libertad a los negros, éstos se mezclaron a la población (desapareciendo igualmente sus cofradías). Pero la falta de clero y la política indecisa en el plano indigenista, hizo que los indios, aunque perdieron muchas de sus antiguas doctrinas, mantuvieran sin embargo por mucho tiempo su fe gracias a sus rezadores, alcaldes, etc. Los misioneros abandonaron muchos puestos de misión. Las reducciones que entraron en crisis desde la expulsión de los jesuitas (1767) tienden también a desaparecer, ya que los mismos franciscanos se retiran. Por otra parte, si se tiene en cuenta la inspiración a veces velada pero siempre presente del enciclopedismo francés, y posteriormente del romanticismo, el nuevo estado se aleja paulatinamente del cumplimiento del ministerio laical (aunque hasta la segunda mitad del siglo XIX la ruptura con la iglesia no se produce). La falta de clero, como hemos dicho, hace que en numerosas regiones de profundas tradiciones cristianas, sean los mismos laicos «doctrineros», «rosarieros», etc., los que cultivan la fe de sus hermanos. La mujer sigue educando sus hijos, de manera que la fe pasa de padres a hijos por tradición del catolicismo popular. Estas funciones carismáticas espontáneas de la fe cristiana del pueblo claman todavía hoy por ministros ordenados.

2. Nuevo ejercicio de los ministerios ante el estado neocolonial (1850-1930)

La época posterior a la emancipación puede considerarse como conservadora. No hubo cambios fundamentales en la mentalidad de los laicos ni en las estructuras de la iglesia. La verdadera ruptura se produjo con la irrupción del liberalismo, el krausismo y por último el positivismo (a fines del siglo XIX). Por otra parte se organizó el estado liberal neocolonial, de estructura monopólico, lo que produjo un enfrentamiento con la institución eclesial. Por tomar un ejemplo «dos escuelas filosóficas y políticas se enfrentaron así: la escuela liberal y positivista que encabezaba el general Roca y su ministro Wilde, y la escuela principista de orientación católica que encabezaban los católicos»[17]. El antiguo conservadurismo se manifestaba ahora como católico contra la nueva corriente. Sin embargo, no debe desconocerse que surgió un movimiento de «liberales católicos» que apoyaron firmemente la democracia republicana desde su fe cristiana. En cuanto a la iglesia en América latina se vio una como «romanización», dada la influencia cada vez creciente de Roma, tendencia que se acentuó desde la fundación del Pío Latino Americano en Roma (1858), el concilio Vaticano I y posteriormente el I concilio continental de América latina (1899) también en Roma. La sociedad agraria y tradicional comenzó a resen-

[17]. N. Tomás Auza, Católicos y liberales en la generación del ochenta II, Cuernavaca, 23, 2.

tirse y el fenómeno urbano primero, conjuntamente con la primera industrialización de algunos países, configuró un nuevo estado de cosas. La cristiandad dio signos evidentes de su próxima decadencia.

El episcopado se situó, lo mismo que el presbiterado (que en el ejercicio de sus ministerios no significó grandes cambios con respecto al medio siglo anterior), a la «defensa» de sus derechos. Puede decirse que esta actitud endurece un tanto los ministerios jerárquicos. Por otra parte comienza una verdadera crisis vocacional, debido a que el status del clero ha sido frontalmente atacado por la oligarquía liberal. El ministerio se lo quiere arrinconar en la «sacristía», lo que produce una *diakonía* casi exclusivamente sacramentalista, y no llega ya a vivificar la totalidad de la sociedad como en el tiempo de la cristiandad de Indias. El ministerio episcopal se torna cada vez más «político», ya que debe conducir la defensa de la religión contra la oligarquia liberal en posesión del estado. Los presbíteros también se transforman muchas veces en una autoridad político-religiosa, que se apoya en el conservadurismo local, de la aldea, ciudad o provincia, contra la irreligiosidad de los nuevos venidos.

En cambio los religiosos, después de la larga crisis de misioneros que ocupó toda la primera mitad del siglo XIX, se vieron ayudados con nuevos grupos de hermanos. En 1848 llegaron 18 capuchinos para evangelizar a los araucanos de Chile; en 1855 llegan 24 con la misma finalidad; en el 1860 ambas órdenes parten para evangelizar los indios amazónicos; los salesianos llegan a Argentina en 1879; los agustinos comienzan sus trabajos en Colombia en 1890; los montfortianos en 1903, los lazaristas en 1905, los claretianos en 1908, los carmelitas en 1918. El ministerio de los religiosos da nueva vida y se «compromete» a la exigencia del siglo. Puede verse en este sentido la «redefinición» de la vocación profética del religioso. Han quedado ya atrás el modo como produjeron la misión las órdenes mendicantes en la cristiandad de Indias, preponderantemente dirigida a una sociedad rural, y ahora, en cambio, el religioso de las congregaciones se ocupa de la enseñanza en la sociedad urbana; de las antiguas «doctrinas» de indios se pasa ahora a las «escuelas», «colegios» o «parroquias» urbanas. Ese tipo de implantación cumplida por los religiosos en la segunda mitad del siglo XIX está hoy en gran parte en vigencia.

Los bautizados descubren igualmente un ejercicio carismático. Surgen, más allá de las tradicionales cofradías de la cristiandad, nuevos tipos de compromisos proféticos. Como ejemplo piénsese en la Asociación católica (1876} fundada por el laico Félix Frias (1816-1881), secretario del general Lavalle en las luchas de la emancipación y la organización nacional, pero después periodista «católico y liberal», inscrito en la línea de un Montalembert, Lacordaire, Ozanam, Donoso Cortés y Balmes. De la misma manera se fundarán partidos políticos cristianos (como la Unión católica que colaboró con la Unión cívica radical en su inicio)[18]. De la misma manera aparecen los primeros compromisos en el movimiento obrero, como en

[18]. Cf. J. C. Zuretti, *Nueva historia eclesiástica argentina*, Buenos Aires 1972, ha escrito sobre el tema en una de nuestras naciones (sobre la Asociación católica, 319 ss, que llegó a contar en 1881 con 10.000 socios activos; la Unión católica, 341 ss, liderada por Estrada, Goyena y Achaval Rodríguez, diputados del parlamento; los Círculos obreros y la Liga democrática cristiana, 376 ss, fundada esta última en 1902; etc.). En la *Historia general de la iglesia en América latina* que proyecta la CEHILA en diez volúmenes, ciertamente se tendrá la primera visión de conjunto de este interesante período. Por el momento sólo tenemos una visión parcial y por ello unilateral del fenómeno. En Chile, por ejemplo, se funda en 18541a Conferencia de san Vicente de Paúl, yen 1876 el primer Cfrculo católico de la juventud: cf. F. Aliaga Rojas, *Historia de los movimientos apostólicos juveniles de Chile*, Santiago de Chile 1973, 23 ss.

México que en 1903 se realiza el I Congreso católico mexicano, donde se fundó el círculo de obreros católicos. Refugio Galinde publica en 1905 Restauraci6n y democracia cristiana, órgano de la Asociación de los operarios guadalupanos. En México siempre, en 1908 había 20.000 afiliados a la Unión católica y en 1912 existía ya la Confederación de Círculos de obreros católicos. Estos ejemplos abundan en toda América latina. Es decir, nació un nuevo tipo de carisma del pueblo cristiano : el militante.

Los ministerios se han modificado en vista de las nuevas exigencias de un estado neoco1onial y con inspiración frecuentemente «ultramontana», aunque siempre siguiendo una tradición latinoamericana. Sin embargo, en el mundo rural de la supervivencia de la cristiandad es siempre preponderante.

Es esta época, desde mediados del siglo XIX, la que presenta por primera vez una falta de «vocaciones» para el presbiterado tradicional. El pueblo cristiano se inclina cada vez más hacia una simple fe del catolicismo popular sin ministerialidad eclesial. La presencia de la mujer religiosa se hace muy numerosa y comienza, de hecho, a cumplir numerosas funciones ministeriales no ordenadas: la enseñanza, el catecismo, etc.

3. Reformulación del ejercicio de los ministerios desde 1930

La crisis mundial del 1929 produjo la hecatombe del estado liberal neoco1onial latinoamericano, y un poco en todas partes se ve la aparición de gobiernos de fuerza : irrumpe en el área política la «clase militar». El catolicismo que venia bregando desde hacia ochenta años contra el liberalismo, se ve ahora apoyado, en parte, por loS nuevos gobiernos. Nace así una nueva esperanza y el ideal de una nueva cristiandad se hace presente. El hecho mayor de estos tres decenios (1930-1960) es la acción católica. Fundada por Pío XI en Italia por la encíclica *Ubi arcano Dei* (1922) sólo llega a América latina al fin del decenio: en Cuba se funda en 1929, en 1931 en Argentina y Chile, y poco a poco en todos los países latinoamericanos, en alguna de sus modalidades. La teología de base de los ministerios en la acción católica es aquella de la «participación de los laicos en el apostolado jerárquico de la iglesia», con el fin de «defender los principios religiosos y morales» y con vocación social y política de manifestar la presencia militante del catolicismo en la vida nacional. Jesús se revelaba como «Cristo rey», y el ideal era reconstituir la cristiandad, lograr que todo el país deviniera una nación católica. El apostolado se hizo más activo y el reto de la civilización urbana comenzó a dar sus frutos, dejándose en algo atrás la sola pastoral del mundo rural.

En torno a la dialéctica sacerdocio-laicado, donde uno es el «hombre de lo espiritual» y el otro el «responsable de la acción directa en la sociedad temporal», se produce una situación contradictoria. Por una parte, la acción católica es definida como un ministerio no ordenado («participación del apostolado jerárquico») pero, por otra, el laico va cobrando cada vez más conciencia que su acción emerge, no tanto de su vinculación sacerdotal a la eucaristía, sino de su consagración bautismal. Sólo hoy podemos comprender la situación y ver que la teología de la acci6n no situó bien una teo10gia de los ministerios por un lado, y por otro una teo10gia de loS carismas que surgen del bautismo por impulso del Espíritu santo. Por ello, debe comprenderse bien, no hay ministerios laicales (sino no ordenados), y numerosos movimientos laicales son propios del carisma espontáneo del bautizado (y por ello no necesita mandato de la jerarquía, lo que lo constituiría ipso facto en ministerio).

Como se mostró al fin del n. 1, figura 2, los laicos tienen pleno derecho en la iglesia de organizar movimientos carismáticos, claro que, en coordinación con la acción de coordinación en la pastoral de conjunto que está bajo la responsabilidad del ministerio episcopal, Por su parte los obispos van cobrando poco a poco conciencia de su participación en las labores nacionales y se forman a fortalecen las conferencias episcopales, en Argentina la primera tuvo lugar en 1905, mientras que en el Brasil se funda la Conferencia nacional de los obispos en 1952. De todas maneras, el obispo deja ya su aislamiento y ejerce su función en acuerdo con sus iguales. El obispo aparece ya como un pastor que no sólo se relaciona con las instituciones politicas y las masas de la cristiandad, sino que toma contacto más personal con sus «militantes» y los «asesores» de los movimientos. Se acortan de alguna manera y en ciertas diócesis las distancias.

Los sacerdotes ejercen su ministerio en diversos modos. Sea como el «párroco» tradicional de la comunidad rural o de la cristiandad, entre archivos, cofradías, novenarios, procesiones, fiestas patronales, bautismos, etc.; sea como el nuevo pastor que «renueva» la parroquia, gracias al apoyo del laicado y que toma la figura de un líder denominacional, con propaganda, afiches, campañas, y que poco a poco llegará hasta la renovación litúrgica y catequética pre-conciliar ; sea como el «asesor» en especial de la JOC o JUC, pasando por la juventud no especializada o la JAC, que vive dedicado a sus «militantes» y sin *cura animarum* territorial. El ministerio sacerdotal es claramente vivido y definido es el hombre que distribuye el don de Dios, el profesional de lo espiritual. Se interesa en especial por la dirección espiritual de sus dirigentes; por ello conoce algo de psicología, y poco a poco de SOciologia. La cristiandad rural coexiste con las comunidades minoritarias urbanas y diversos tipos sacerdotales cumplen dichos ministerios distintos.

En general los religiosos no se diferencian mucho en sus funciones. Son igualmente párrocos, asesores o maestros y profesores de colegios privados. Las religiosas cumplen igualmente funciones ministeriales en los colegios, parroquias, y son «animadoras» de los militantes de acción católica, asociaciones marianas, exalumnos de los colegios, etc., etc.

Todo el cuerpo jerárquico de la iglesia tiene una función social bien definida: no se ha puesto siquiera en duda la lengua sagrada (el latín), ni la vestimenta especifica del clero y los consagrados, ni su «utilidad» para la comunidad cristiana y por ella para el mundo, que se sirve *por intermedio* del laicado. Puede observarse, sin embargo, que gran parte de los efectivos jerárquicos se ocupan de la oligarquía nacional, mientras que las grandes masas de trabajadores, campesinos, etc., tienen muy poco clero y religiosas, y continúan en ese tiempo ignoradas y despreciadas viviendo en su catolicismo popular.

Los movimientos laicales se definían esencialmente como «apostolado». El laico obraba en la sociedad terrena pagana enviado e investido de una gracia que procedía de la jerarquía eclesial (poco y nada se fue descubriendo en las primeras décadas de la acción católica el sentido consagratorio del bautismo, teología que surgirá en los movimientos especializados en particular del Brasil y Chile). «El militante» (dividido por sexos: hombres, mujeres, las jóvenes, los jóvenes, las niñas, etc.), van descubriendo una cierta solidaridad pero nunca un auténtico sentido comunitario (nivel alcanzado por algunos a partir de 1950 en adelante, lo que supondrá el surgimiento de los movimientos de la familia integrada, y la reunión de jóvenes de ambos sexos, superándose así un cierto maniqueísmo de siglos). Los compromisos de acción católica o instituciones parecidas llevó al carisma laical a continuar fuera ya de la iglesia nuevos compromisos, tareas políticas, desde la «Falange» chilena fundada

por Eduardo Frei en 1936. La «inspiración cristiana» de estos movimientos, siempre discutida, fue una fórmula maritainiana que permitió un cierto avance en la apertura cristiana al mundo. Las luchas sociales crecientes, el gran número de militantes obreros de la JOC, hizo posible una cierta presencia de la iglesia en el mundo del trabajo. Sin embargo, la gran masa de los «militantes» era de clase media u oligárquica, muy pocos de las clases obreras y campesinas. En 1954 surgió la Confederación latinoamericana de sindicatos católicos que, sin embargo, nunca llegó a hacerse notar en la vida política real latinoamericana.

Al fin de este periodo, y en el sentido del ministerio de relación de las comunidades, nace el CELAM en Río de Janeiro en 1955 por inspiración del obispo de Talca, don Manuel Larrain. Con él se coordinan todas las instituciones existentes y poco a poco irá permitiendo unificar la ministerialidad latinoamericana.

IV. Los MINISTERIOS EN LA AURORA DE UN TIEMPO NUEVO

De manera imprevisible la Convocatoria por parte del papa Juan XXIII desató una tal cantidad de experiencias cristianas que habían germinado en el silencio, que el 1962 debe indicarse como el comienzo de una nueva época para el ejercicio de los ministerios en América latina.

Renovación del ejercicio de los ministerios desde el concilio Vaticano II y Medellín

Numerosas transformaciones, no sólo en el nivel de la conciencia existencial o en teología, sino principalmente en la praxis eclesial del ejercicio de los ministerios, se han cumplido en el último decenio (desde comienzo del Vaticano II), y en especial desde un lustro (desde Medellin, 1968)[19]. Los ministerios que habían sido aproximadamente definidos en Trento, después de la reforma gregoriana, modificarán radicalmente su ejercicio. Puede decirse que se vive en un verdadero cambio de rumbo después de cuatro siglos de cristianismo en América latina.

Habiendo cambiado el «mundo», las *diakonías* de la iglesia deben cambiar igualmente. Aumentando el fenómeno de la urbanización, pero al mismo tiempo aumentando también la conciencia de la dependencia nacional, cultural, económica, .junto con la explosión demográfica (en el año 2000 América latina tendrá 650 millones de habitantes), la iglesia se encuentra en un callejón como sin salida, ya que las vocaciones al clero disminuyen lo mismo que a las comunidades religiosas. Por otra parte, crece el anhelo de la vida comunitaria en pequeños grupos de vida compartida, lo que exige más pastores. Por otra parte, crece igualmente el compromiso cristiano en las responsabilidades políticas, sindicatos, culturales, más allá de las entidades confesionales o cristianas. Todo ello exigirá multiplicar por cien loS cuadros de loS ministerios eclesiales, pero, en cambio, se reducen cada día. A todo esto debe agregarse una secularización en el ejercicio de loS ministerios, una como discreción misionera, que desdibuja la función social, especialmente del clero, como clase social tal como se lo señalara hace unos años 20, lo que permitió

---

[19]. Véase el parágrafo sobre *Los misterios en la hora presente* de mi nombrada obra *Historia de la iglesia en América latina*, 285-359 y del cual lo que resta de esta «comunicación» es un resumen, aunque con correcciones. Véase ahí una bibliografía mínima.

[20]. Cf. I. Illich, *Metamorphose du clerc*: Esprit 10 (1967).

que se asumieran nuevos compromisos tenidos hasta ese entonces por «temporales» o propios del laicado. La praxis de los ministros, la nueva vinculación con funciones políticas, sindicales, culturales, etc., de los consagrados ha llevado a descubrir un nuevo ejercicio de los ministerios, una nueva imagen de las *diakonías*, a modificar el estatuto socio-cultural de los que ejercían dichos ministerios. Una reforma de fondo se ha iniciado.

En la ministerialidad episcopal lo que más llama la atención es la colegialidad que se viene acentuando en la práctica. Aunque fue uno de los temas teológicos esenciales del concilio Vaticano II, la unidad del cuerpo episcopal universal de la iglesia, faltaban muchas veces las instituciones que lo permitieran. Las conferencias nacionales de obispos, la reforma de la estructura del CELAM, los encuentros, la «pastoral de conjunto» nacionales o regionales, han dado mayor unidad al cuerpo episcopal. Por otra parte, en ciertos países, los obispos modifican la imagen del pastor abandonando lo innecesario y comprometiéndose en una vida simple, a veces pobre, cerca del pueblo. Por otra parte, nace igualmente el pastor «administrador», planificador, conductor de sus fieles. Como dice el decreto Ad gentes del Vaticano II, «todos los obispos, como miembros del cuerpo episcopal, sucesor del colegio de los apóstoles están consagrados no sólo para una diócesis sino para la salvación de todo el mundo»[21].

Es sin embargo, el presbiterado el que recibe de frente el embate de la crisis, y donde las redefiniciones serán más cabales, y, por ello, más promisorias para la glesia en América latina. Su situación es «difícil» [22], porque «están comprometidos en los puntos claves de la presente situación de cambio» [23]. Es por ello que Medellín dice, a partir del Vaticano II, que «una clara consecuencia de la orientación conciliar es la superación de la uniformidad de la figura del presbiterio; los sacerdotes, ora ejerzan el ministerio parroquial o supraparroquial, ora se dediquen a la investigación o a la enseñanza, ora trabajen con sus manos compartiendo la suerte de los obreros mismos, ora, en fin, lleven a cabo obras apostólicas u ordenadas al apostolado» [24], ejercerán su ministerio «en consonancia con las exigencias pastorales de las diferencias carismáticas» [25]. La ruptura de la *uniformidad* en el ejercicio del ministerio presbiteralllevó al descubrimiento de nuevos tipos de compromisos, nuevas maneras de subsistencia, nuevos contactos con ámbitos desconocidos. Surgieron asi movimientos sacerdotales como los «sacerdotes para el tercer mundo», el ONIS, «sacerdotes para el pueblo», etc., que llegaron a definir, a partir de la experiencia de centenares de sacerdotes, nuevas modalidades ministeriales. No puede negarse que esto produjo una escisión dentro del clero: por una parte, unos se afirmaron en sus antiguas tradiciones rurales; otros, reafirmaron un cierto progresismo litúrgico, catequético, parroquial en la línea del denominacionalismo urbano; otros, proclaman el fin de la clase «clero» y por su trabajo ingresan en un mundo de graves compromisos políticos, culturales, etc. Esta crisis exige buscar fundamentos profundos y teológicos no sólo al ministerio sacerdotal, sino principalmente a la modalidad actual de su ejercicio. El celibato es redefinido desde la responsabilidad profética. De todas maneras la praxis que muchos sacerdotes asumieron les ha llevado frecuentemente a rupturas con sus antiguas costumbres. Los padres Gallego, Torres,

---

[21]. Concilio Vaticano II, Bogotá 1966, 284.
[22]. Decreto *Presbyterorum ordinis*, n. 4.
[23]. Documento final de Medellín, Sacerdotes, n. 2, 175.
[24]. *Presbyterorum ordinis*, n. 8.
[25]. Documento final de Medellín, II, n. 22, 185.

Pereira, Neto o Mújica son algunos héroes y otros santos de nuestra América latina sufriente., que está exigiendo en su búsqueda novedad en el ejercicio de los ministerios.

Por otra parte, el concilio permitió el surgimiento del diaconado. Hay experiencias varias, pero no tantas como para sacar conclusiones. El diaconado no ha encontrado su lugar propio. A veces son religiosas, otras laicos los que cumplen las funciones diaconales. Como se pensó que «ayudaran» en la función sacramental, pero ésta no tiene ya el mismo papel que entonces, quedaron un poco sin ministerialidad propia. En cambio, una *diakonía* con funciones más sociales y de lideres de comunidades no ha llegado a tener sentido sino en diócesis donde la pastoral de conjunto ha vitalizado la vida parroquial con un nuevo estilo. De todas maneras pareciera que la ministerialidad es sacerdotal, y es en esta última donde lo esencial se juega hoy. «Resucitar» este ministerio de la iglesia primitiva exige al mismo tiempo una reestructuración de toda la iglesia en función del mundo presente. No va una sin la otra.

Entre los religiosos y religiosas se ha producido igualmente una crisis de adaptación y crecimiento de significación propia. Todas las órdenes y congregaciones han comenzado reformas de importancia en la misma línea del presbiterado, y según el carisma de sus institutos. En general, se produce igualmente una como escisión entre los grupos tradicionalistas y los más jóvenes, que asumen compromisos nuevos en el nivel político y cultural, debiendo dejar de lado las instituciones de la cristiandad o del siglo XIX, tales como los colegios. El retorno a más pequeñas comunidades donde la vida es más real, intima y cercana al pueblo se va generalizando. El ministerio de los consagrados vuelve a tener en ciertos casos el sentido profético que tuvo en el siglo XVI y en el siglo XIX -en el caso de las congregaciones dedicadas a la enseñanza-, cuando esta función era obra de misericordia para la niñez analfabeta en estados pobres.

El cristiano descubre igualmente una nueva dimensión de su compromiso. Este se define, en los casos proféticos más claros, por un cumplir una praxis de liberación. El asume el nivel cristiano, político, económico, profano como en ámbito donde debe dar su testimonio. El carisma del bautizado se juega ahora con frecuencia fuera de las instituciones confesionales, en situaciones de sumo riesgo en los que frecuentemente va la vida. Al mismo tiempo, dentro de la iglesia, las comunidades de base, el Movimiento familiar cristiano, grupos comunitarios en los barrios marginados, etc., permiten vivir una experiencia cristiana que pide una eucaristía fraternal de profundo sentido litúrgico y la posibilidad, entonces, de numerosos ministerios no ordenados. El cristiano ha dejado de ser un menor, por lo menos en ciertos casos, e ingresa a la iglesia como pueblo activo, con conciencia y responsabilidad carismática.

V. ALGUNAS REFLEXIONES PARA EL ENCUENTRO

Pienso que la cuestión de los ministerios en América latina pasa a tIavés de las siguientes cuestiones.

En primer lugar es necesario saber correr el riesgo de confiar en la praxis de la base, de las comunidades eclesiales concretas, de los movimientos de laicos a veces todavía no coordinados, que manifiestan por diversos caminos la irrupción del Espiritu, no tanto como ministerio sino como carisma. Los pastores deben ser sumamente dóciles, atentos, humildes ante el carisma que surge espontáneo en el pueblo

cristiano. Por otra parte, es necesario igualmente saber aceptar los diversos compromisos que pueden asumir las comunidades eclesiales o grupos de cristianos. Unos se inclinan, siguiendo su carisma propio a un compromiso político; otros en cambio a una vida intima y fraterna de la comunidad eclesial de base. La evangelización y la liberación histórica y escatológica de nuestro pueblo necesita de ambas, sino son una y otra escapismo a su compromiso escatológico o histórico.

En segundo lugar, pero ya en un nivel propio a los ministerios, numerosas religiosas, mujeres consagradas de iglesia pueden y deberían ya alcanzar el servicio de ordenadas. En efecto, no parece haber ninguna objeción válida en el nivel teológico, y por ello se trata sólo de su conveniencia o no. Es decir, en culturas patriarcalistas (como la indoeuropea, semita o europea), la mujer no pudo alcanzar la responsabilidad ministerial. El antiguo y nuevo testamento, como en el caso de la esclavitud, no propuso una inmediata liberación de la mujer, y aceptó los condicionamientos históricos. Pero, al mismo tiempo, revelaba claramente las pautas o doctrinas que permitirán su actual liberación. La mujer, hija de Dios, hermana de Cristo, cristiana y diaconisa en la iglesia primitiva, logró entonces su dignidad esencial. Es entonces tiempo que las 140.000 religiosas, siguiendo el espíritu de sus comunidades, puedan acceder cuando lo deseen al ministerio ordenado, para comenzar así una tarea que será fundamental en los próximos decenios.

En tercer lugar, se muestra cada vez como más necesario la diversificación del presbiterado. Si es verdad que siempre la iglesia necesitara presbíteros que sean al mismo tiempo doctores de la fe, profetas críticos, apóstoles fundacionales, célibes del todo disponible para el servicio, se muestra igualmente como un signo de los tiempos que será necesario en el próximo futuro diversificar los carismas para tener presbíteros que puedan cumplir diferentes funciones. Así las comunidades eclesiales de base, las parroquias rurales o marginales, es necesario poder imaginar que serán atendidas dentro de poco por presbíteros consagrados entre los célibes que carismáticamente se avancen desde su juventud o entre casados elegidos por sus mismas comunidades. América latina tendrá en el año 2000 unos 650 millones de habitantes. Si pensamos que no más de 1.000 cristianos necesitarían un pastor, ¿de dónde contará la iglesia con tal número de ministros ordenados?

La historia nos enseña que desde su origen la iglesia consagró en el ministerio sagrado, presbiteral (aunque también episcopal al comienzo) a casados. En cambio, hasta el presente, nunca un célibe consagrado ha continuado en el ejercicio de su ministerio si se casa: Es decir, y se trata de una cuestión de la mayor importancia para el destino de la iglesia en América latina: no puede ser que se deje a toda una multitud de cristianos bautizados sin pastores consagrados por el «peligro» de que muchos presbíteros célibes se casen. Es bien sabido que el célibe que hoy decida casarse, no se detendrá por presiones sociales. En cambio, millones de bautizados esperan sus pastores: jLa iglesia debe sentir este clamor como un deber que supera toda costumbre relativa a situaciones históricas y que no toca la esencia de la ministerialidad sacerdotal!

La diversificación del ejercicio del ministerio presbiteral permitirá una amplia gama, desde los sacerdotes doctores y célibes, auténticos *periepískopos* de las iglesias orientales, itinerantes y cumpliendo funciones diaconales del obispo, hasta los presbíteros de las comunidades eclesiales de base, sacerdotes (célibes o casados) que sirven a la comunidad local, íntima, viviente. En estos casos habría todavía lugar para diáconos u otros ministerios no ordenados, en función de servir y unir las comunidades locales. Los consagrados religiosos podrían, cumplir por su parte todos los ministerios a los que accederán también con el tiempo las religiosas. La diver-

sificación de los ministerios presbiterales permitirán además cumplir diversos servicios en las comunidades urbanas, en las comunidades de base, en los grupos de familias, en los movimientos laicales, en las parroquias rurales, que hasta el presente no pueden cumplir por estar absorbidos por tareas secundarias. Es necesario, dentro de una programación orgánica, dar libertad para la manifestación del Espíritu, en esta hora de liberación, y cuando la «solución» latinoamericana podrá ser un ejemplo importante para el Africa y el Asia, para la ministerialidad mundial en la que nos encontramos comprometidos.