

Las épocas. La Iglesia en la historia latinoamericana<sup>1</sup>.

En base al Documento Preliminar, se puede desde ya afirmar que la II Conferencia del CELAM resumirá y objetivará, al nivel conjunto de América Latina, un radical giro histórico. Este viene preparándose desde hace más de una década, pero su impulso fundamental y decisivo es, sin duda, el Concilio Vaticano II y la preocupación del Papado. El Episcopado latinoamericano reunido en Medellín intentará hacer suya, por primera vez, de modo general y para su propia circunstancia, la dinámica abierta por el Concilio Ecuménico. Todo indica que Medellín señalará una fecha divisoria en la historia de la Iglesia Latinoamericana. La del propósito de “latinoamericanizar” el espíritu del Vaticano II para reasumir, desde dentro de nuestra historia, sus exigencias.

¿Qué es eso? ¿Una repetición o un avance? ¿Qué sentido tiene? ¿Qué problemas levanta? ¿Es que recién ahora comenzamos nosotros el Concilio? ¿Acaso el Concilio vino, de improviso, a nosotros, y nos moviliza hacia él, una vez consumado? ¿Cuál el adelante propio de la Iglesia latinoamericana? Para caracterizar lo que parece desde ya la significación paradójica de la Conferencia de Medellín debemos interrogar nuestro propio pasado, evocar nuestras sombras, fijar los hitos de la historia eclesial latinoamericana, y procurar así esclarecernos nuestra actualidad percibiendo la dirección nueva que, tras diversos tanteos y estímulos exteriores, estimamos tendrá su primera condensación en Medellín. Y para saber también que no es oro todo lo que reluce.

Aún breves apuntes requieren un método, un modo de abordaje de la realidad. Aquí el método a seguir será como un vaivén entre el Documento Preliminar de Medellín y la historia latinoamericana, de modo que el Documento sea guía para una lectura latinoamericana, y a la vez la historia latinoamericana una guía para una lectura crítica del Documento. De tal modo, no solo acotamos una vía de análisis aconsejable, pues no quiere alejarse de lo concreto, sino que también acotamos la perspectiva desde la que están elaborados estos apuntes. Su objeto, por otra parte, se limita a la Introducción General del Documento y a su primer capítulo, La Realidad Latinoamericana. Y para sustentar el análisis, entre la Introducción y la Realidad Latinoamericana, desplegaremos un largo rodeo exponiendo las épocas históricas de la Iglesia en América Latina. Esto será lo principal de nuestro enfoque.

#### I. Conciencia histórica de la Iglesia latinoamericana.

¿Cómo se ubica a sí misma la Iglesia en este momento latinoamericano? ¿Cómo ve la historia y su historia, aquí y ahora? La Introducción del Documento es muy explícita y es como una condensada radiografía de la autoconciencia actual de la Iglesia Latinoamericana. Vale la pena exhibir su autoconcepto, que nos será una puesta en marcha hacia sus virtudes y carencias. La Introducción plantea inmediatamente la situación y propósito: asumir en las condiciones latinoamericanas específicas al Concilio. “Como la Iglesia en el Concilio encaró valientemente el nuevo mundo de estos tiempos, así debe la Iglesia en América Latina encarar el nuevo mundo latinoamericano”. Pues no solo el género humano entra en un inédito y unificado período de su historia, sino que esto: “se puede afirmar de manera especial para nuestro mundo latinoamericano. Son cambios que están realizando una transformación tal en las actitudes y

---

<sup>1</sup> *Víspera* Nro. 6, julio de 1968, pp. 68-86

formas de vida, que debemos hablar de “un nuevo período de su historia”. No solo nos comprenden las generales de la ley, sino que hay como agravantes propios.

Y este nuevo período de la historia latinoamericana ¿qué importancia tiene? ¿podemos anticipar algo su incidencia? ¿en qué grado mueve a la Iglesia? ¿Ella también abre otro período? ¿cómo y por qué? El Documento responde: “La Iglesia ha de sentirse profundamente solidaria de esta situación. Como lo ha dicho el Papa Pablo VI la Iglesia que ha estado presente en todos los momentos de la formación de este Continente, no puede estar ausente en esta encrucijada de su historia. Es fácil ceder a la tentación de replegarnos sobre la actuación estrictamente eclesial y sacramental en que nos sentimos seguros, con una neutralidad que dejaría a otros la elaboración de la nueva cultura y de la nueva sociedad que ha de surgir en torno nuestro. Pero esto sería faltar a nuestra misión y privar a nuestro pueblo del sostén a que tiene derecho en sus horas de decisión. Los años próximos determinarán probablemente la forma en que América Latina se desarrollará por muchas generaciones. El papel de la Iglesia durante estos años es crucial para el futuro del cristianismo de nuestro pueblo. Además, la Iglesia parece ser la única institución que pueda inspirar ideales y unir las fuerzas necesarias para el sano desarrollo del “continente”.

“No es fácil para la Iglesia hacer frente a esta tremenda responsabilidad en nuestro Continente. La mirada del mundo católico está puesta en nosotros. Rezando y esperando nuestros hermanos de Europa y Norteamérica, colaboran generosamente durante esta emergencia. Nuestro éxito o fracaso tendrá graves repercusiones en el mundo cristiano”. “El examen de la realidad que debemos hacer no es fácil. Tendremos que reconocer hechos y aceptar críticas poco agradables quizás... De todos modos, nuestra responsabilidad con relación a la Iglesia Universal nos pide ese examen de la realidad en su conjunto”. “La situación humana y social que hoy impera es alarmante”.

“El Santo Padre no esconde su angustia ante la gravedad de la situación en que nos encontramos, y apela sobre todo a nosotros, los Obispos, para que demos a la Iglesia del Continente el fuerte impulso que esta hora requiere. Él nos aconseja, en primera instancia que nos demos cuenta cabal de la realidad en que vivimos y que afecta a la Iglesia. Y para esto nos dice cómo debemos valer nos de expertos, sobre todo sociólogos para el estudio de esa misma realidad. En muchas audiencias a los Obispos de América Latina, el Santo Padre ha insistido en que debemos ser nosotros los que busquemos los caminos de la Iglesia en este Continente, conscientes de nuestra responsabilidad directa e inmediata”. “El Papa nos urge a que pensemos y actuemos así para lograr poco a poco una Pastoral a nivel continental”.

“Todas estas observaciones nos muestran la gran importancia que tendrá nuestra próxima Conferencia General. En ella han de converger los múltiples esfuerzos de renovación de nuestras Iglesias locales”.

Las citas han sido extensas, pero nos permiten fijar con fidelidad las notas del autoconcepto actual de nuestra Iglesia:

1) América Latina y la Iglesia están, conjuntamente, en años de decisión, determinantes en grado esencial del próximo futuro del mundo cristiano en general y latinoamericano en particular.

Europeos y yanquis se inquietan, están implicados en nosotros. Llama aquí la atención que el Documento solo mencione a los cristianos metropolitanos, y no a los otros del Tercer Mundo.

2) La Iglesia, por tanto, no puede ceder a la tentación de replegarse sobre sí, sino que se solidariza con la aventura de su propio pueblo, en razón de una doble responsabilidad: ante la Iglesia Universal y ante su pueblo latinoamericano. Ha llegado a esto, por insistente llamada de atención del Papa y por el Concilio Vaticano II. Surge aquí con claridad, que no existía antes una dinámica propia de la Iglesia Latinoamericana, que en cierto sentido ha sido puesta en movimiento de “afuera”. El Documento hace un hincapié escandaloso en la necesidad que tuvo el episcopado latinoamericano de ser “empujado” para asumir su misión.

3) Para asumir su responsabilidad, la Iglesia debe comprender en profundidad la realidad específica en que se mueve, sus contradicciones y sus energías, injusticias y esperanzas, en una palabra, el signo de los tiempos. Quien no oye, no puede ni dirigir ni prestar servicios. Esto exige estudio, pensar, entender. Por eso, se le aconsejó especial atención a los sociólogos, y el Documento está hecho en base principal a los confeccionados por CEPAL. Esto pone a la luz que, por la marginalidad eclesiástica a la historia latinoamericana en décadas anteriores, los hechos sorprenden a la Iglesia con escasa elaboración propia respecto de la realidad latinoamericana. Entonces, tiene que ponerse al día, y tomar lo que está a la mano. Es evidente que esto encierra innumerables ambigüedades y peligros, que se podrían resumir en el riesgo actual del CELAM: convertirse en una CEPAL Apostólica.

Por fortuna, la Iglesia tiene confianza en su pueblo, en los múltiples esfuerzos de renovación y re-examen de las Iglesias locales, quiere la consulta democrática como esencial para su esfuerzo de comprensión. Es lo que tranquiliza respecto a que la epidemia cepaliana sea solo provisoria. Pues así aprenderemos pronto que la historia enseña más que sociologías de burócratas internacionales.

4) Finalmente, del Documento se desprende que los países latinoamericanos no se desarrollarán aislados entre sí, sino que el sentido de su salvación está en la unidad. Y como la Iglesia, más allá de la dispersión de la veintena de países latinoamericanos, es la institución que abarca, coincide en el espacio y el tiempo con todas las patrias chicas latinoamericanas, parece ser entonces un factor consciente primordial de unificación, capaz de integrar al conjunto latinoamericano, conduciéndolo hacia la Patria Grande, sin clausurarse o tropezar con los horizontes pigmeos de la veintena de Estados jíbaros. Y decimos esto, pues la contextura de un Estado no se mide por kilometrajes territoriales

El Documento, en este aspecto, califica a América Latina, como ahora es tan usual, de “Continente”. Es un nombre absolutamente inapropiado, elusivo, escapista. Enigma para expertos, pues no estamos discurriendo sobre geografía ni contando un proceso geológico. Estamos en la historia humana, y “continente” como designación de un ámbito comunitario y cultural, de una determinada formación histórica, es una perfecta incongruencia. Para nosotros es muy claro que América Latina es una Nación, dividida en una veintena de Estados, pero si no queremos entrar en honduras, ahí está el término “Patria Grande”, que tiene tras suyo una larga y hermosa tradición en todas nuestras patrias chicas, esperanza de los mejores espíritus de América Latina. Si hay un pueblo latinoamericano a integrar ¿no habrá patria? Los hombres queremos patria, no continentes. La cuestión se plantea a otro nivel, a otra profundidad que las

del espacio. Queremos tierra humanizada, como hijos del hombre y de Dios. Somos oyentes de la Palabra encarnada, no desde la higiénica abstracción del “Continente”, sino desde una historia viviente y concreta. Que los obispos de Medellín lo sean de la Patria Grande, y no de un deslavado, incoloro y vacío “Continente”.

En resumen. La Iglesia sabe que el destino de América Latina incide decisivamente en su porvenir mundial próximo, y se dispone a afrontar el reto. Este le exige sostener y promover el desarrollo integral del pueblo latinoamericano, ser agente de unidad, profeta de justicia. La Iglesia no está aún preparada, no alcanza todavía la altura de su misión. Lo sabe y se ha puesto en camino, está dispuesta a asesorarse con expertos y, lo que es fundamental, a oír y ser vehículo de su pueblo, del concierto de las Iglesias locales. De algún modo confiesa que es impulsada más que desde sí misma, desde Roma y a partir del Concilio. Nos muestra una Iglesia hasta ahora dependiente, pasiva, relativamente marginal, que busca ponerse sobre sus pies. El pastor solo puede serlo, en la medida que sea sujeto, actor de su historia.

La Iglesia latinoamericana tiene una conciencia histórica a medias, apela al auxilio de sociologías académicas, desarraigadas y burocráticas, pues aún está en penumbra, aunque se mueve hacia la luz. Hacia la luminosidad de una historia consentida, aceptada. Recién sale de su guarida puramente eclesial, sus ojos han perdido agudeza y la intemperie histórica a la que se arroja le deslumbra. Pero debemos ver directamente, con mirada cristiana, la historia y nuestra propia historia, y deshacernos de gafas ahumadas ajenas. No será por cierto tarea sencilla.

En efecto, el Documento atestigua, de modo craso, una alarmante ausencia de la historia concreta latinoamericana. La Iglesia, los cristianos, debemos preguntar: ¿sabemos realmente nuestra historia latinoamericana? Es evidente que no. Y entonces ¿cuál es el motivo de tan grande ignorancia? Para esbozar una respuesta, haremos una rápida caracterización de las épocas fundamentales de la historia eclesial en América Latina. De tal modo, estaremos en condiciones de medir lo positivo y lo negativo del Documento, y la razón de sus insuficiencias.

## II. Los períodos de la Iglesia latinoamericana.

América Latina es joven y vieja de medio milenio. También tiene medio milenio la Iglesia en América Latina. La Iglesia asistió, paso a paso, al alumbramiento de América Latina. Los presupuestos culturales últimos de América Latina han sido acuñados decisivamente por la Iglesia. Con ella o contra ella, pero siempre conjuntas, se fue haciendo América Latina. Las cuestiones de una son también esencialmente cuestiones de la otra. De algún modo, historiar una es historiar la otra, aunque no significan exactamente lo mismo. Ciertamente, la Iglesia desborda e incluye a América Latina. Pero a la vez, la Iglesia visible es parte de la historia de América Latina. Se engloban y compenetran mutuamente, en distinto sentido.

Sería asunto muy complejo escribir esa doble y misma historia de América Latina y la Iglesia. En rigor, desborda al hombre. Pero no tenemos ni asomo ahora de tal pretensión, necesaria. Aquí nos limitaremos a un esquema muy sencillo, desde el punto de vista de la Iglesia como elemento de América Latina, y no a la inversa. Es decir, una perspectiva profana de la Iglesia en América Latina. Solo dejamos constancia que no es la única perspectiva, ni la más importante. Pero, para nuestros propósitos, la más práctica, comunicable y acorde con nuestro objeto.

Desde nuestra situación, podemos divisar en el pasado dos grandes épocas, separadas por un breve interregno:

- 1) El de la Cristiandad Indiana (1492-1808) que abarca todo el ciclo del Imperio Hispánico y Lusitano.
- 2) La Crisis de la Emancipación y la Anarquía Eclesiástica (1808-1831).
- 3) Las repúblicas y el cristianismo. Restauración y Secularización (1831-1962)

Actualmente abrimos una cuarta época, aún innominada, que se podría definir en relación a las precedentes como el de la Iglesia Católica, firme y directamente ligada a Roma, abandonando su actitud restauradora y asumiendo el valor cristiano de la secularización, a la vez que quiere "latinoamericanizarse radicalmente". La caracterización es provisoria, y solo considera los elementos ya visibles en comparación con lo anterior. En lo que sigue se comprenderá mejor lo afirmado. Pasemos entonces a definir a grandes rasgos la significación de los períodos pasados, para comprender el sentido del que se abre, y por ende alcanzar luego una comprensión crítica del Documento preparatorio de Medellín.

#### 1) La Cristiandad Indiana.

Nos detendremos un poco en el contexto mundial de los orígenes de América Latina, pues será la base de sustentación de nuestro esquema y como el hilo de Ariadna para entender la actualidad, conscientes de cuales han sido y son las variantes capitales. Nos aferramos entonces a un conjunto ensamblado de visiones panorámicas, evitando que la riqueza y complejidad de la trama nos ahogue en sus particularidades. Queremos perfilar los bosques, sin perdernos en las hojas. Esta vuelta global hacia atrás podrá parecer excesiva y aún desatinada, pero si hay que emprender la crítica a un Documento que enuncia como central el cambio de toda una época histórica para América Latina, nada más lógico que exhibir los presupuestos históricos de esa crítica. De lo contrario caeríamos en observaciones empíricas, detallistas, y seríamos incapaces de juzgarlo en su totalidad. Si creemos que el Documento padece de graves insuficiencias históricas, lo exigible es que se muestre desde qué perspectiva histórica puede validarse esa opinión y cuál es su alcance. No es entonces inapropiado un recuerdo de lo elemental.

Se distinguen en nuestro planeta dos grandes masas terrestres: la Isla Mundial (Europa, Asia y África) y la Isla Continental (América). Fácil es constatar que los principales y más significativos acontecimientos históricos transcurrieron –hasta hace poco- en la Isla Mundial. En efecto, la emergencia de los grandes Imperios agrarios o Altas Civilizaciones tiene sus focos localizados en el Medio Oriente y Europa, India y China. Son como grandes oasis en medio del desierto prehistórico. En cambio, la Isla Continental, separada de la Isla Mundial por los fosos oceánicos, tuvo un desarrollo marginal, más tardío, apenas concentrado. Los españoles solo encontraron dos Imperios agrarios, el Inca y el Azteca, distantes en medio de un laxo vaivén de etnias abigarradas, cazadoras y recolectoras, apenas agrícolas.

La Isla Mundial fue el escenario milenarista de las más altas civilizaciones agrarias, aunque relativamente cerradas, salvo en la encrucijada del Medio Oriente, su zona de mayores encuentros. En vísperas de los grandes Descubrimientos, la Cristiandad europea comunicaba con el Islam, éste con la India, ésta con China. De las estepas centrales asiáticas venían oleadas de nómades conquistadores, que caían periódicamente sobre las Altas Civilizaciones desde

Europa a China. El siglo XVI verá el comienzo de un giro radical: un solo foco cultural se convierte en el dinámico unificador del conjunto: Europa. Los dos polos fronterizos de la Cristiandad iniciarán la expansión. Los cristianos eslavos, desde Moscú, emprenderán la lenta marcha terrestre hacia China y el Océano Pacífico, domesticando las hordas de jinetes. Los cristianos latinos de la Iberia, intentando rodear al Islam para alcanzar India y China, se lanzarán al mar y harán aparecer a la Ecúmene entera, por primera vez, a los ojos del hombre.

Así, América Latina es un fruto generado por la vanguardia –España y Portugal- del gigantesco y espectacular movimiento europeo que desde el siglo XVI, va unificando la historia de la humanidad. El mismo movimiento que alcanza su madurez en nuestros días, en que termina la historia mundial de Europa trasmutada, por el reflujó de las distintas formas de europeización de todos, en mundial a secas. América Latina, configurada por esa vanguardia ibérica, será un crisol mestizo, donde se entrelazarán niveles culturales muy distintos que complejizarán radicalmente las relaciones sociales, en tanto que, en el Norte de la Isla Continental, Inglaterra sucesora en el poder marítimo, desde el siglo XVII forjará el otro mundo americano, pero será más bien un trasplante europeo, donde el progresivo exterminio del indígena facilitó la homogeneidad cultural de arranque. Solo le quedará como astilla clavada el ghetto negro proveniente de la esclavitud importada. Ellos tienen todavía su mestizaje sin resolver. Pero además, la penetración europea en la Isla Continental coincide con la fractura de la Cristiandad metropolitana, y si primero el catolicismo acuña el subsuelo latinoamericano, el proselitismo lo hará con el mundo anglosajón.

Ese mundo ibérico progenitor juega un rol decisivo en la Contrarreforma, en el Concilio de Trento, que dará las pautas de la Iglesia hasta el Concilio Vaticano II, y por ende los caracteres básicos del catolicismo latinoamericano. No somos hijos de la Cristiandad medieval, que estalla entonces en moderna y paradójica expansión y quiebra, sino más específicamente de la Cristiandad hispánica, en un momento singular de su historia. Interesa definir algunos aspectos, para entender los de la Cristiandad Indiana.

La fabulosa ruptura de las barreras oceánicas, por España y Portugal, está pues íntimamente ligada a la lucha secular entre la Cristiandad y el Islam. El mismo siglo XV que vio la culminación de la Reconquista y la aventura del Descubrimiento fue también el de la caída de Bizancio y la amenaza del Turco sobre el Mediterráneo y la Europa. Así es que el Papado de Roma, convaleciente del cisma de Avignon, incapaz de impulsar la reforma por la que se clamaba, sumergido en el hervidero conflictivo de la Italia renacentista, estimuló sin cesar el espíritu de cruzada de la empresa luso-hispánica. Se tanteaba rodear al Islam y alcanzar directamente al extremo Oriente. Pero esa ruta dio con desconocidos mundos no cristianos, gentiles, y no con los infieles de Islam. ¿Qué hacer? Se planteaban problemas inéditos, que comenzaron con los portugueses en África y los españoles en las Islas Canarias, y culminaron en América, Nuevo Mundo. El ancho mundo se abría a la misión y a la conquista, dos términos conjuntos y contradictorios. No era el mismo impulso misionero cristiano que había formado a Europa. Ya no es solo la Cruz, es la Cruz y la Espada. Pues desde Constantino había comenzado una profunda simbiosis del cristianismo con el Imperio o reinos agrarios. Simbiosis nunca tranquila, en la dinámica de la lucha del Imperio y el Papado, las reformas y las herejías milenaristas. Pero eso dentro de la “instalación”: los otros mundos a evangelizar eran demasiados remotos y desdibujados, o estaba allí frente el Islam, pariente enemigo. América se abre entonces a la

paradoja de una “conquista misional”, con todas las contaminaciones y contrariedades que eso implica. ¿Dominio y libertad a la vez? Ese desgarramiento de la conciencia cristiana aflora desde el célebre sermón de Montesinos, e impregna toda la discusión y la obra española durante el siglo XVI. Las Casas y Vitoria serán sus símbolos. El evangelio generaba desde dentro la autocrítica de la conquista. Y la dominación ponía en jaque al evangelio. Tal el drama medular de esta historia.

Portugal y España buscaron siempre la intervención Pontificia para asegurarse las nuevas posesiones frente a otro posible competidor cristiano y fueron logrando paulatinamente el Patronato Regio, decisivo en la constitución de la Cristiandad Indiana. Pero estábamos ya lejos del “agustinismo político” de la Cristiandad medieval, en el cual, según Arquilliere “el derecho del Estado es absorbido por el derecho superior de la Iglesia”, sino que en la etapa posterior a Tomás de Aquino, que distinguía firmemente el poder temporal del espiritual. Si el solicitado arbitraje papal de Tordesillas fija la divisoria que dará origen, en América Latina, a la proyección gigantesca de la dualidad peninsular ibérica, lo evidente es que finalmente España y Portugal redujeron a su mínima expresión la intervención pontifical en sus propias Iglesias nacionales. Con el Patronato Regio, la sujeción de la Iglesia al Estado alcanzó límites insuperados. La evangelización del Nuevo Mundo estaba controlada institucionalmente por los Estados conquistadores, sin relación directa con el Papado. ¿Cómo se explica? Los acontecimientos habían ¿sido? vertiginosos y en cierta medida desbordaban a Roma. Esta no estaba preparada, ni contaba con los recursos materiales, como para asumir directamente las nuevas misiones. Se ve envuelta además en la tragedia de la reforma protestante y las guerras de religión. Recién en 1622 Roma creará la “Propaganda Fide”, para retomar las riendas misionales. Pero el “placet” de los Estados portugués y español amurallados en el Patronato Regio será infranqueable. Roma estaba como bloqueada. No podrá atravesar la voluntad de los príncipes cristianos pues los Estados católicos también formaban verdaderas iglesias nacionales. Cujus regio, ejus religio es un principio estatal, no eclesial. La trascendencia y libertad de la Iglesia queda sumergida en los “Estados confesionales”, que aprisionan a la Iglesia. Uno de los tantos ejemplos es la suerte de la Bula de Papa Urbano VIII del 22 de abril de 1632, reprobando el tráfico de negros y prohibiendo al mundo católico que los privase de libertad. Un cerco oficial de silencio o repudio. Y así solo un San Pedro Claver pudo asumir tanta miseria haciéndose “esclavo de los esclavos”. De tal modo, no es extraño que la Cristiandad Indiana no tuviera siquiera la visita de un nuncio papal.

Toda la administración eclesiástica en América Latina estaba controlada por el Rey o el Consejo de Indias. La cédula real del patronato de 1574, de Felipe II, culmina ese proceso de absorción de la Iglesia por el Estado. Muchos obispos todavía protestan. En el IV Concilio de Lima, el obispo de Cuzco expresó esa resistencia, según relación de un provincial de la Merced: “A esto responde el obispo de Cuzco que el rey, por su cédula, no es intérprete del concilio ni de las bulas del Papa, dando a entender no se debe seguir el orden de dicha cédula, y asimismo dice que es luteranismo decir que para que se guarden y ejecuten los breves que vienen de Roma es menester que sean primero pasados por vuestro Real Consejo, y asimismo dice el dicho obispo que lo que hace el Consejo Real de Castilla y de las Indias, en tomar los breves que vienen de Roma y detenerlos, que es luteranismo y diciéndole yo que mirase que no se podía presumir de que los Consejos hiciesen otra cosa tan fuera de orden como la que él decía, si no tuvieran fuerza de privilegio o costumbre que se lo permitiera, a esto respondió dicho obispo que no tenía título

ninguno y que por no escandalizar al mundo no los declaraba el Papa por excomulgados. Item, ha dicho obispo delante de algunas personas, que podré señalar por su nombre, que en las Indias casi no hay Iglesia, porque vuestra Majestad se lo es todo”<sup>2</sup>.

La debilidad de Roma le hacía aceptar a pesar suyo esta situación. Solo conseguía informaciones esporádicas de las Indias. Tal postración no le impedía rechazar firmemente la interpretación del Vicariato Regio, pues ya atentaba contra su propia esencia. Nada menos que Juan Solozarno Pereira vio en el Index a su magna obra, “Política Indiana”, por sostener que “las cédulas reales, en virtud de delegación apostólica, se dice que tienen fuerza en las cosas espirituales”.

La sujeción de la Iglesia al Estado, que caracteriza todo el período de la Cristiandad Indiana, no estuvo exenta de conflictos ni extirpó el verdadero espíritu misional. Ni en el episcopado ni en las órdenes religiosas. Pero sin duda lo fue mellando y domesticando progresivamente, y cuando no lo podía, recurrió a la expulsión, como con los jesuitas. Bajo este aspecto, pueden diferenciarse sintéticamente dos etapas en el proceso de la Cristiandad Indiana:

- a) Expansión y Organización de la Iglesia (1492-1620): La Iglesia entera está en efervescencia y “misión”, tiene una problemática común al episcopado, clero y órdenes regulares. Es el momento creador, del desgarramiento, de la marcha entrelazada y contradictoria de Evangelización y Conquista. San Luis Bertran es expresión ejemplar de ese conflicto. Al cabo de una acción y vida extraordinarias, una crisis final le paraliza: recibe una carta de fray Bartolomé de las Casas diciéndole: “que mirase bien cómo confesaba y absolvía a los conquistadores y encomenderos”, y a la vez ocurría que un encomendero interrumpía su predicación y se llevaba a todos los indios de la Iglesia. Bertran suplicó volver a su convento en España. ¿Cómo se explica? Egaña interpreta: “Bertran no halla la fórmula aquietante para absolver conciencias complicadas en redes de inveteradas injusticias que ve no puede él dominar, como se lo revela aquella Iglesia desierta por la tiranía de un encomendero. Esas dos imposibilidades –de no poder absolver y de no poder remediar- debieron crear en su alma una tragedia fuerte cuya resolución no la halló sino en la fuga: antes huir que traicionar su noble ministerio, y se retiró a su tierra valenciana”<sup>3</sup>.

Pero fueron muchos los cristianos que roturaron hasta el fin. Grandes obispos, como Vasco Quiroga y San Toribio de Mogrovejo abrieron los caminos más fecundos para la defensa y promoción del indio. Eran los continuadores de una legión encabezada por los dominicos Montesinos y Las Casas. Por otra parte, son los Concilios americanos que organizan la Iglesia indiana y que culminan en el III de Lima (1583) y el III de México (1585). Fueron la “americanización” de Trento. Pero pronto estos Concilios provinciales se fueron espaciando hasta pasar más de un siglo y medio sin reunirse, a pesar de que Trento disponía se reunieran cada tres años. ¿Qué ocurría? El poder del Estado, los Virreyes, no los vieron con beneplácito. Y solo se convocan nuevamente a fines del siglo XVIII con el propósito principal de acelerar la liquidación de la Compañía de Jesús.

- b) Dualidad de la Iglesia establecida y en misión (1620-1808): Comienza una dualidad. El Episcopado y el clero, totalmente dependientes de la Corona, van reposando sobre el “establecimiento”, se deslizan paulatinamente en las costumbres, los grandes conflictos

---

<sup>2</sup> Historia de Iglesia en la América Española, Tomo I, BAC, Madrid, 1965 (133).

<sup>3</sup> Op. Cit., Tomo II, (551-552).

se apagan, y lo cotidiano se desarrolla en minucias de sacristía. Es una Iglesia sin santos, en todo caso solo hombres morales, conformistas. Pero en los lindes del “establecimiento” vive la Iglesia misionera, principalmente las grandes “reducciones” de franciscanos y jesuitas, donde la palabra del Evangelio adquiere una limpidez inusitada, lejos de la espada. Esa tarea formidable abarca desde California, con Fray Junípero Serra, hasta el Paraguay, con los jesuitas. Y es allí donde las tensiones con el colonialismo y el Estado llegarán a su máxima tragedia. En efecto, la Compañía de Jesús, que San Ignacio había ligado directamente al Papado para liberarse en lo posible de las ataduras con el Estado así como para servir a una Roma aislada y débil entre los poderes políticos, levantaba las Misiones Guaraníticas, inspirada en el cristianismo primitivo y las experiencias del obispo Vasco Quiroga –en su concepción de los Pueblos-Hospitales de indios-, siguiendo la Utopía de Tomas Moro. Pero esta república indígena, cristiana y socialista, no podía ser tolerada por el poder constituido. Y así, las Misiones jesuíticas fueron arrasadas y la Compañía expulsada. Finalmente, los príncipes católicos de Europa arrancan al Papado su disolución. La soledad de Roma en medio del Antiguo Régimen europeo se hacía absoluta. El Papa concurre a Viena e implora inútilmente al Emperador para que no ponga en vigencia las más extremas medidas regalistas, de sujeción de la Iglesia. No es de extrañar entonces que poco después, en la gran convulsión de la Revolución Francesa, se llegara a la apoteosis de la “Constitución Civil del Clero” y el Papa fuera dos veces prisionero. Se había llegado como a un límite de la postración de la Iglesia Católica. En América Latina, tras la destrucción de las Misiones Jesuíticas, quedó solo la Iglesia establecida en “siesta colonial” hasta el torbellino del resquebrajamiento de la Independencia.

## 2) La primera emancipación y la anarquía eclesiástica (1808-1831).

Las dos dramáticas décadas que corren de 1808 a 1831, son absolutamente decisivas para la configuración de América Latina hasta nuestros días. Allí queda estructurada la situación básica que está hoy en crisis. Debemos comprender con exactitud el sentido de los acontecimientos del período de la “Independencia”, pues de lo contrario se hará definitivamente imposible saber cuál es la “nueva época” que ahora se nos exige abrir. Ignorar ese pasado equivale a convertir en ininteligible nuestra actualidad.

La gigantesca crisis del Imperio Hispánico está ligada a la emergencia de un insólito salto histórico: la Revolución Industrial. De tal modo, se hace necesario retomar nuestro punto de partida, volver al contexto mundial, para aquilatar su significación. Pues esta significación pondrá luego a la luz la índole de nuestra circunstancia latinoamericana y la respuesta posible de la Iglesia. Y es la que nos permitirá enunciar con claridad la crítica al Documento Preparatorio de Medellín.

### a) Tres etapas en la línea de la racionalización y dominio de la naturaleza.

Los cuatro grandes ámbitos de las Altas Culturas, a los que nos referimos inicialmente, o sea China, India, Islam y la Cristiandad Medieval europea, resumían y culminaban, a su modo, los mayores logros alcanzados sobre la base de la Revolución Agrícola. En efecto, la humanidad en su marcha ascendente, tras cientos de milenios de dispersión en pequeños grupos de cazadores o recolectores, -unos 10.000 años antes de Cristo- realiza en determinadas zonas una poderosa

transformación: la agricultura, la crianza de animales, la vida sedentaria. Comienza entonces la concentración que permitirá la emergencia de las ciudades, como una Revolución Urbana, dependiente de la agrícola. Así, esta estructura y dinámica agropecuaria y urbana se objetivarán en los grandes Imperios, que se presumían ecuménicos, pero solo abarcaban zonas limitadas del orbe. En su intimidad o a su vera, crecieron también ciudades casi exclusivamente mercantiles. Lo evidente, es que en esta base agraria vivirán los hombres casi hasta nuestro tiempo. Los progresos tecnológicos, acumulándose lentamente, no habían traspasado esos límites todavía en el siglo XX en China, India y el Islam. Más aún, de diferente forma y en distintas épocas, fueron reducidos a la dependencia de Europa, que desde hace más de cuatro siglos fue adquiriendo el predominio mundial. La línea de evolución de Europa aparece entonces distinta, como una excepción, respecto a la relativa permanencia de las otras Altas Culturas agrarias, que abarcan la mayor parte de la vida propiamente histórica del hombre. Y sin embargo, esa singularidad europea será la de sentido más progresivo y universal, será la que inaugure realmente la historia universal unificada. Es que en sus entrañas llevaba la diferencia esencial, las condiciones más aptas para promover esa universalidad. Este proceso singular, tan complejo, y su contraste con la dinámica arremansada de las otras Altas Civilizaciones, recién ahora estudiadas en profundidad –por la penetración europea- empieza a ser reflexionado desde hace pocos años<sup>4</sup>. Nos interesa aquí su resultado más visible: la Sociedad Industrial.

Las culturas agrarias, aunque sean reguladas por una administración urbana, se caracterizan, en última instancia, por determinar el agro a la ciudad. En cambio, con la sociedad industrial se invierte la dirección: la ciudad determina al campo. La vieja ciudad administrativa, mercantil y artesanal, se transforma en primordialmente industrial, maquinista, todas las otras notas se verán subordinadas, y comienza la industrialización del campo, su urbanización. Tal la regla.

En Europa, el proceso se inicia en el siglo XII con la irrupción de las ciudades y la revolución racionalista que podría simbolizarse con la introducción del aristotelismo y el dominico Tomás de Aquino, y el espíritu experimental del franciscano Rogelio Bacon. Se constituye una dinámica racionalizadora y experimental, una nueva actitud de dominio de la naturaleza que tantea y va acumulando una primera revolución tecnológica durante los siglos XIV y XV, que apronta el gran salto de los Descubrimientos por la Iberia. Son las ciudades mercantiles italianas, el Renacimiento, su epicentro que se traslada rápidamente del Mediterráneo al Atlántico, con la aventura hispano-lusitana. Aunque entonces aparecen las primeras máquinas, lo principal es que se perfeccionan las técnicas de la navegación, de la guerra y los útiles de producción. Y la dura lucha del mundo ibérico contra el Islam en la Reconquista, había configurado un poder estatal muy fuerte y centralizado. Sin embargo, será en definitiva el peso de las aristocracias lo que domine sobre las burguesías peninsulares. Esa será la razón de la incapacidad de realizar la unidad nacional ibérica y finalmente Portugal se separa de España, quedando raquítico, sin fuerzas para sostener tan vasto imperio colonial, y desbaratando las últimas posibilidades a la burguesía catalana, oprimida por los grandes señores, los Validos del Rey. Es la decadencia de España y Portugal.

---

<sup>4</sup> Como introducción a esta perspectiva histórica es recomendable la lectura conjunta de: Karl Wittfogel, *Despotismo Oriental*, Ed. Guadarrama, 1966; Godelier, Marx, Engels, *El modo de producción asiático*, Ed. Eudecor, 1966; K.M. Pannikar, *Asia y la dominación Occidental*, Eudeba, 1966; Hebert Rodinski, *El Poder y el Destino Humano*, Paidós, 1967; Christopher Dawson, *El movimiento de la Revolución Mundial*, Huemul, 1963.

El centro de la dinámica histórica europea se traslada a Inglaterra, Holanda y Francia durante el siglo XVII. Inglaterra y Francia, la una anglicana, la otra católica galicana, son un grado más alto de concentración del poder estatal, de desarrollo del mercantilismo, pero en vez de ser finalmente absorbidos por la aristocracia feudal como en España, afirman la alianza entre la burguesía y la realeza. Holanda, en cambio, es un claro predominio de la burguesía mercantil calvinista, pero no tendrá base –como antes Portugal- para sostener su expansión. Inglaterra, protegida por su posición insular atlántica, acentuada la derrota de las viejas aristocracias internas con la revolución puritana de Cromwell, será el verdadero eje de esta segunda onda de predominio, de asentamiento de las burguesías. Y ocurre aquí la segunda revolución intelectual burguesa: la constitución de las ciencias experimentales y matemáticas de la naturaleza, que podría simbolizarse en Francis Bacon, Galileo, Descartes, Leibnitz y Newton. Es la Revolución Científica. La progresión técnica se acelera y se hace metódica. Ya estamos en el umbral de la Revolución Industrial. La Iberia está ausente en este momento decisivo.

Los países ibéricos pasan de la vanguardia a retaguardia, se convierten en intermediarios, contribuyendo al enriquecimiento y desarrollo productivo de Holanda e Inglaterra. Las inmensas riquezas arrancadas a las Indias Americanas impulsaban al capitalismo mercantil europeo y acrecían sus manufacturas, a la vez que ahogaban el propio. ¡La conquista, paradójicamente, había destrozado a la burguesía española –los catalanes tenían prohibido pasar a las Indias- y fortalecido la fuerza retrógrada de su aristocracia! España se convirtió en usina de mendigos y clérigos vagabundos. En tanto, el mundo iberoamericano se consolidaba, aunque siempre dependiente de la demanda externa, europea. El desarrollo europeo promovía en América Latina nuevos rubros, pero siempre en función exclusiva de la demanda exterior. América Latina no es más que proveedora de materias primas y alimentos, aunque el monopolismo español permite un incipiente mercado interno. Durante el siglo XVIII, con Carlos III, España hace un último esfuerzo de reconstitución. Si bien la Ilustración española es secundaria, está llena de ímpetu modernizador. Ahora la monarquía quiere deshacerse de la aristocracia y apoyar sus burguesías. Pero no toca lo principal: la tierra. Incapaz de realizar la reforma agraria, no puede constituir un mercado interno poderoso, sostén de la industria, y liberar energías despilfarradas o mal utilizadas. Entonces, cuando la burguesía y el pueblo francés rompen las últimas trabas del Antiguo Régimen con la Revolución Francesa y la expansión napoleónica, se consuma el ocaso español en América, pues España es ocupada. Francia hace un último esfuerzo para arrebatarse la iniciativa industrial a Inglaterra, la somete al bloqueo continental, pero Inglaterra lanza contra Francia las fuerzas del Antiguo Régimen europeo y le hace perder la partida.

#### b) La Revolución Industrial y la Emancipación.

El siglo XIX toma a Inglaterra en plena Revolución Industrial. Venía acosando al desfalleciente Imperio Hispánico hacía más de dos siglos. Su conflicto con la Francia napoleónica acelera el proceso. Se quiebra el Estado español y las Indias quedan vacantes, en el momento más angustioso del bloqueo continental, cuando los ingleses buscaban mercado. Lord Grenville decía que la emancipación de América del Sur era “el objeto más grande a que este país (Inglaterra) tenía que atender y casi el único para salvarla”<sup>5</sup>. El fracaso de las invasiones inglesas al Río de la

---

<sup>5</sup> Del Memorial de Sir Home Popham, posterior jefe de las invasiones inglesas al Río de la Plata en 1806, dirigido al gabinete de Pitt, en 1804 (citado por Rodolfo Puiggrós en *La Época de Mariano Moreno*, Ed. Sophos, Buenos Aires, 1960 (67).

Plata persuadieron a Inglaterra de la necesidad de otra política, y el 8 de febrero de 1808 sir Arthur Wellesley, luego duque de Wellington, escribía: “Estoy convencido de que cualquier intento por conquistar las provincias de América del Sur con vista a futuro sometimiento a la Corona Británica, seguramente fracasaría; y, por tanto considero que el único modo de que ellas puedan ser arrancadas de la Corona de España es por una revolución y con el establecimiento de un gobierno independiente dentro de ellas”<sup>6</sup>. Ciertamente, fueron más aplicados y ayudaron a formar casi una veintena de gobiernos latinoamericanos. Es lo que se llama la “balcanización” de América Latina, fiel reflejo de la divisa de la Corona Británica: Divide e Impera. Hubo mucha tarea para los Lawrence, no de Arabia, sino de América Latina, que desde Beresford a Cochrane fueron legión.

No vamos a historiar las trágicas vicisitudes del período de nuestra Emancipación, que es también Balcanización, con lo que nuestra independencia real queda como mero registro de los textos constitucionales. Las oligarquías terratenientes y las burguesías comerciales, fundidas en sólida unidad, los Patriciados latinoamericanos, se independizaron del Estado español para pasar a constituir las factorías agrarias de Inglaterra. El capitalismo industrial británico se convertía en el señor de nuestras dependientes economías agrarias. Esencialmente, nada había cambiado con respecto al período colonial. Se proseguía en lo mismo con otra fachada y estilo, quizás todavía más deprimente para las masas populares, que pierden todas las protecciones que de modo más o menos eficaz había levantado el ciclo de la Cristiandad Indiana. Es cierto que los estatutos antiguos introducían un cierto inmovilismo, existían legislaciones diferentes para españoles y criollos y para los indios. La sociedad indiana era más estatutaria que contractual, pero la ruptura del sistema y la posterior preeminencia del contrato, no tuvo el mismo sentido que en Europa. Aquí, en vez de incorporar los estamentos y artesanías a la dinámica industrial, los arrojó al vacío pues las industrias estaban en ultramar. Nace así la política de clientelas y el caudillismo como expresión de una vida social sin salida, en la noria de turbulencias informes, mientras los patriciados liberales comulgaban con textos constitucionales censitarios. Por eso, la “siesta colonial” se transformó en el reino de los “pronunciamientos”, no menos colonial.

Los tres siglos de predominio ibérico habían sin embargo transformado profundamente a América. La habían hecho latina. Con sus diferencias y desniveles se había configurado una verdadera nacionalidad. El antiguo mundo indígena había sido asimilado profundamente, y de sus pautas pre-colombinas poco o nada quedaba, salvo en las zonas más marginales a la colonización. Así se comprende que en la convocatoria de la Junta Central de 1809 para que los americanos enviaran diputados a las Cortes se decía: “los vastos y preciosos dominios que España posee en las Indias no son propiamente colonias o factorías como las de otras naciones, sino una parte esencial e integrante de la monarquía española” y que la Constitución de Cádiz reconociera integrantes de la nación a españoles y americanos. Pero era el canto del cisne. La siniestra reacción absolutista de Fernando VII convirtió una guerra civil en guerra de independencia. Pero la vivencia de la unidad latinoamericana era intensa, y Simón Bolívar será su máxima intérprete. En su célebre carta de Jamaica afirma: “es una idea grandiosa pretender formar de todo el Mundo Nuevo una sola nación con un solo vínculo que ligue las partes entre

---

<sup>6</sup> William W. Kaufmann, *La Política Británica y la Independencia de América Latina 1894-1828*, Universidad Central de Venezuela, 1963, 1ra edición Yale University, USA, 1951 (47).

sí y con todo el mundo. Ya que tiene un origen, una lengua, unas costumbres y una religión, debería, por consiguiente, tener un solo gobierno que confederase los diferentes estados que hayan de formarse". Para ello, en la cúspide de su poderío, reunió al Congreso de Panamá en 1826. Quiere culminar la empresa de liberación con Cuba y Puerto Rico, pero Estados Unidos se lo impide. A poco, los patriciados regionales se levantan contra él y la prensa europea y yanqui desataba una campaña de descrédito contra el "dictador" Bolívar. Los intereses exportadores locales despedazaron la empresa de Bolívar<sup>7</sup>. Todo estaba perdido. "Unidad, unidad, o la anarquía os devorará" había advertido Bolívar. Pero quien tuvo éxito fue Lord Canning: había consolidado su obra, había reconocido a los nuevos Estados latinoamericanos, y podía escribir con placidez: "Los hechos están ejecutados, la cuña está impelida. Hispanoamérica es libre y, si nosotros sentamos rectamente nuestros negocios, ella será inglesa". La actitud de los patriciados latinoamericanos al término de ese proceso, puede sintetizarse en las palabras de uno de sus héroes, Faustino Sarmiento: "La América está en vísperas de alzarse en medio del globo, como el rico almacén en que todas las naciones industriales vendrán a proveerse de cuantas materias primas necesitan sus fábricas". Solo fue disonante la voz de un hijo de la Ilustración española, el católico mexicano Lucas Alamán, obsesionado por levantar la industria y unificar a América Latina. Pronto fue sepultado por la orgía librecambista, las anarquías internas y el avance norteamericano sobre su país, en Texas y California.

c) ¿Y qué había ocurrido con la Iglesia?

El Imperio hispánico salta a pedazos y la Cristiandad Indiana también. Corre la misma suerte del Estado y como éste es descoyuntada en múltiples fragmentos. La Iglesia como institución sale diezmada y desmantelados sus cuadros. No hubo crisis específicamente religiosa sino política. El clero se dividió por sus opciones políticas. El bajo clero fue semillero de intelectuales revolucionarios, pues era como un sector ilustrado de las clases medias aún marginales, pero que durante estos tiempos revueltos tuvo un gran papel, hasta que las oligarquías retomaron las riendas y las pusieron en su lugar. El alto clero, el episcopado, directamente vinculado a la Corona, educado en el regalismo, mantuvo mayoritariamente una actitud legitimista. Esto, y la prolongación de los tiempos revueltos, deja a la Iglesia casi sin obispos, pues las vacantes no eran provistas. La contaminación de religión y política tuvo sus más terribles ejemplos en los levantamientos de Hidalgo y Morelos en México. Estos curas, perfectamente católicos, son anatémizados por el episcopado y juzgados por la Inquisición. Eran los últimos estertores del Tribunal del Santo Oficio, que desde Isabel la Católica, unificaba los intereses del Estado con los de la fe. Replicaba Hidalgo: "Abrid los ojos, americanos, no os dejéis seducir de nuestros enemigos. Ellos no son católicos sino por política. Su Dios es el dinero, y las conminaciones solo tienen por objeto la opresión. ¿Creéis acaso que no puede ser verdadero católico el que no esté sujeto al déspota español? ¿De dónde nos ha venido este nuevo dogma, este nuevo artículo de fe?". Y Fray Servando Teresa Mier, otra víctima de la Inquisición explicaba: "En la Memoria me ocupé de probarles que la insurrección americana nada tiene que ver con la religión, ni los inquisidores tenían con los insurgentes... insurgir contra la opresión de un gobierno o de un rey, porque no se cree legítimo, sea porque nunca tuvo derecho, sea porque decayó de él, o porque tiraniza, podrá juzgarse como un delito en los tribunales de guerra, política o justicia. Es una

---

<sup>7</sup> Para una idea global de este proceso, debe consultarse: Jorge Abelardo Ramos, *Historia de la Nación Latinoamericana*, Ed. Peñajillo, Buenos Aires, 1968.

maldad traspararlo al tribunal de la Fe, que por ahí vendría a hacerse árbitro de los destinos de las naciones y acabaría por hacer la religión tan odiosa a los pueblos como lo es la tiranía”<sup>8</sup>. Bien vale, en estos tiempos, recordar las tragedias de los caudillos populares que fueron Morelos e Hidalgo. Pero, en conjunto, durante el ciclo de la emancipación no existieron problemas religiosos graves. Habían ya los síntomas de una radical secularización, pero no virulenta. Solo que los nuevos Estados reclamaron para sí la herencia del Patronato Regio. Pretendían ellos también sujetar a la Iglesia. El Doctor Francia, en el Paraguay, hace un regalismo absoluto y Rivadavia da un nuevo paso, e intenta en el Río de la Plata una “Constitución Civil del Clero”.

El proceso de la Iglesia puede dividirse en tres fases, tomando como guía al episcopado y no al bajo clero. Dice Egaña al respecto: “en la primera, obra bajo el peso del juramento prestado de fidelismo a la monarquía; se oponen, en cuanto le permiten a cada obispo las circunstancias, al cambio de régimen, lo reprueban, alguno actúa personalmente en filas realistas; en la segunda fase se adhieren al movimiento emancipador, pero siempre en la hipótesis de que el nuevo gobierno se pronuncia a nombre de Fernando VII, destronado en Bayona; en estas dos fases los guía su arraigado fernandismo; en la tercera fase, ante los hechos ya consumados, si es que aún continúan en el suelo americano, se someten al nuevo orden político y así entran en la historia de la Iglesia americana republicana.

En las dos primeras fases, por tanto, no hay un cambio sustancial, su actitud es profundamente legitimista. El paso de la segunda a la tercera de las fases ya denuncia un cambio ideológico; ello se ha obrado como efecto de dos concausas: el Pontificado romano con León XII ha cambiado – de la encíclica legitimista *Etsi longinquo* (1816) de Pío VII a la neutralista *Etsi iam diu* (1824) de León XII, en preparación de la *Sollicitudo Ecclesiarum* con que Gregorio XVI en 1831 reconoció el hecho de la nueva situación americana”<sup>9</sup>. Es que recién en 1824, el Papado puede mandar – por primera vez en la historia de América Latina, una misión a estas tierras, para tomar contacto directo. La caída de la Cristiandad Indiana abría las puertas para que las arrasadas Iglesias locales se ligaran directamente a Roma. Era asunto de vida o muerte.

### 3. La Iglesia entre la restauración y la secularización (1831-1962).

“El fin de la era constantiniana”, es una fórmula ya muy popularizada, y que sirve para definir el período que corre desde la Revolución Francesa hasta el Concilio Vaticano II. Abarca pues, entre nosotros, desde la crisis de la Primera Emancipación y el derrumbe de la Cristiandad Indiana hasta nuestros días, pero bajo formas específicas, diferentes de las europeas. Este proceso está íntimamente ligado al de la Revolución Industrial, la Revolución Científica y la Revolución Social. Al fin histórico definitivo de los mundos agropecuarios.

#### a) La Iglesia frente a la Revolución Científica, Industrial y Social.

El mismo Papa que en 1831 reconocía el hecho de la independencia latinoamericana, es el que condena a Laménais y “*L’Avenir*” en 1832. Laménais quería romper la Alianza del Trono y el Altar, realizar la Alianza del Pueblo y el Altar, abriendo así paso a una vía dramática y progresivamente creciente en el seno de la Iglesia. ¿Qué ocurría? La Revolución Francesa había inaugurado la quiebra del Antiguo Régimen, sus estamentos y residuos feudales. Iniciaba una nueva era

---

<sup>8</sup> Boleslao Lewin, *La Inquisición en Hispano América*, Paidós, 1967 (272 y 278).

<sup>9</sup> *Historia de la Iglesia en la América Española*, Tomo II, BAC, 1966 (1051).

burguesa, literal y democrática. Ciertamente, las ideas de libertad, igualdad y fraternidad tenían indudable génesis cristiano, eran como una versión secular del Evangelio. Pero esto estaba ligado a la Ilustración y a su lucha contra la Iglesia y los fundamentos de la Revelación. Y es que la institución Iglesia estaba profundamente compenetrada con el Antiguo Régimen. El siglo XVIII es uno de los más pobres en la vida de la Iglesia: la cortesanía imperaba. Si los monarcas la asfixian y el Trono sometía al Altar, el movimiento del siglo XIX irá contra ambos. La Iglesia se irá liberando de los Tronos, pero sin entender el sentido del movimiento de los pueblos. Solo a partir de León XIII se irá adaptando poco a poco, como forzada. Tal la paradoja de este siglo XIX desde el ángulo eclesiástico.

De tal modo, se produce un doble movimiento: por una parte, la Iglesia va librándose de la sujeción a los Estados, reuniendo las Iglesias particulares en que de hecho se escindía y concentrándose alrededor de Roma. Si antes la Iglesia había vivido como disuelta en los Estados, ahora se recogía sobre sí misma, se centraba, se centralizaba. Pero, por otro lado, sus miembros tenían impreso el carácter del Antiguo Régimen y este se sobrevivía en la mentalidad eclesiástica. Esta no podía soportar la Iglesia Libre en el Estado Libre, pero ya distinguía entre Tesis e Hipótesis. La Tesis seguía siendo el constantino Estado Confesional y lo que ocurría solo Hipótesis. Ciertamente, hay que señalar: el Antiguo Régimen mantiene con vigor sus inercias en Europa hasta la Guerra Mundial de 1914 y expirará superfluo definitivamente en la Guerra Mundial del 39. Es que la expansión de la Sociedad Industrial se realizaba todavía dentro de compromisos con las últimas supervivencias del Antiguo Régimen.

Se comprende así el contexto en que la Iglesia es sorprendida por la Revolución Industrial. Esta tenía además su centro en la Inglaterra protestante, fuera de su ámbito directo. El capitalismo industrial plasmará luego en Francia, luego en Alemania y el Norte de Italia, lo que hace que estas zonas se conviertan en los lugares más conflictivos y fecundos de la nueva experiencia de la Iglesia. Solo a fines del siglo XIX, con una visión más jurídicista que histórica, la Iglesia comenzará a adaptarse y opondrá paliativos a las nuevas formas de opresión que generaba el capitalismo industrial. Es cuando nace la llamada "Doctrina Social" de la Iglesia, que solo refleja su primer esfuerzo de compromiso con el nuevo tipo de realidad. Pero sus perspectivas son todavía estáticas y abstractas, por cuanto es notorio el ángulo predominante: las añoranzas del viejo mundo agrario y de las corporaciones medievales, supuestas ejemplares. Es que la crítica al capitalismo se hacía más desde un pasado idealizado que desde el futuro. ¡Por eso el proletariado abandonaba a la Iglesia! No olvidemos el rol decisivo que tuvieron entonces, para la elaboración de la "cuestión social", hombres de la Iglesia provenientes de viejas familias de la pequeña aristocracia, que veían con horror el nuevo tipo de miserias que la industria ocasionaba en el proletariado, pero solo podían recurrir a remedios desde su propio atrás, aunque no tuvieran la complacencia de la burguesía presentista y usufructuaria de la situación. De ahí la ambigüedad de esa "doctrina social". Y este sustrato agrario secular está implícito en la polémica de numerosos cristianos, nostálgicos de la presunta salud natural antigua, contra el maquinismo y la técnica "inhumanas". Por fortuna, una poderosa y esencial corriente subterránea germinaba en la Iglesia, e irá tomando la delantera desde hace 40 años: será asumida por el conjunto de la Iglesia en el Concilio Vaticano II. La Iglesia cierra así su período de transición —un siglo y medio— que le significa el paso definitivo de la Sociedad Agraria, a la que había atravesado durante 1800 años, a la Sociedad Industrial. Para los lastres y adherencias que debían tirarse, ha sido relativamente rápido, aunque en términos de las pocas generaciones que lo vivieron, una larga

agonía. La fe en Cristo hizo su obra, y cuando hacía tiempo eran muchos los hombres que juzgaban a la Iglesia un anacronismo, hela aquí nuevamente radiante, trágica, esperanzada, abierta al diálogo y al servicio.

Ese atravesar del cristianismo durante 1800 años las culturas agrarias, el haber sido acuñado en su interioridad, fue fecundo, contradictorio, ambiguo. Se ha señalado que, en comparación con las otras Altas Culturas agrarias, solo en Europa se configuró un proceso atípico, singular, pero preñado de sentido universal, que desemboca en la Sociedad Industrial y su expansión vertiginosa por el orbe. ¿Cuáles sus raíces? ¿Cuáles las diferencias de origen que permitieron a Europa una marcha vedada a las otras Altas Culturas, que permanecieron relativamente inmóviles, consolidadas, repetitivas?

Las Altas Culturas agrarias, bajo distintas formas, pueden caracterizarse en su experiencia espiritual por un sentirse sumergidas en la Totalidad Monista, donde acaece la multiplicidad. Lo múltiple aparece como hierofanías jerarquizadas que emanan del fondo sagrado de la Naturaleza. Lo sacro primordial desciende en cascada hacia un límite material inferior, y el Todo se manifiesta en una unidad orgánica cíclica, con la repetición del nacimiento y la muerte, en la majestad de la noria del Eterno Retorno. Salvarse, en última instancia, es aquí acatar su rodar eterno, o negar las apariencias en la indiferencia, retirarse del mundo. Esta experiencia básica es omnipresente en las Altas Culturas agrarias, ya sea bajo formas mitológicas, cosmológicas o metafísico-religiosas. Aún el gigantesco esfuerzo racional de los griegos con la filosofía, no se libera de la túnica del Monismo devorador de la Naturaleza: la trascendencia nunca es absoluta, pues solo logra separar como ámbito primordial una esfera celestial inteligible, o pone en el principio al Azar, es decir, lo irracional absoluto. Así, la gran fractura dinamizadora en el seno de las Altas Culturas agrarias, la que generará la excepción europea, es Israel. Se rompe aquí el monismo primordial: Israel se funda en la Promesa histórica, su esperanza rompe los ciclos y abre el futuro auténtico, y ello por un Dios Vivo, Creador del Cielo y de la Tierra, trascendencia absoluta a los anillos mortíferos de la Naturaleza. Es una desmitologización radical: en el Principio es Alguien y no Algo, Dios y no lo Divino, la Persona y no la Cosa, y por ello la Creación no es hija del Azar sino de la Libertad y el Logos, y la materia no es corrupción perversa sino vehículo de gloria, lugar de la realización del Amor y la Palabra en el hombre, pues Cristo es Hombre y Dios. No solo es el hombre quien da sentido histórico a la creación, sino que la religión se seculariza: el amor a Dios se realiza en el amor al hombre. Todos los hombres son iguales, protagonistas de una historia de resurrección, derrota de la muerte repetitiva, para levantar el “nuevo Cielo y la nueva Tierra”, para que la salvación sea realización en plenitud de sus posibilidades y no haya “ni judío ni griego, ni señor ni esclavo, ni hombre, ni mujer, sino que todos sean uno en Cristo Jesús” (S. Pablo Gálatas III-28).

Este sentido bíblico y cristiano es el fermento que, poco a poco, va creando las condiciones del estallido de los mundos agrarios, tanto en el aspecto material como espiritual, ligados indisolublemente. Es el hombre que domina y pone nombre a las cosas. Es un ascenso incesante, contradictorio, sinuoso, donde la Iglesia peregrina y transformativa se configura en un doble movimiento: ruptura de las categorías sociales e intelectuales y religiosas del paganismo (etimológicamente pagano significa campesino), pero a la vez es acosada por las contaminaciones paganas. La Iglesia cristianiza a la historia, pero la historia la paganiza, y por ello debe reformarse sin cesar. Pues paganismo es también la diferencia del hombre con el

hombre, la sacralización de los status sociales históricas, o la negación de la huida, el rehusar al mundo. Pero la Iglesia invierte el sentido: solo es sacra la relación del hombre con el hombre, el amor, lo que impone la exigencia radical de libertad, igualdad, fraternidad, que son las notas definitorias del amor. Por eso la Iglesia suscita sin cesar movimientos proféticos, quiliastas, que niegan el desorden establecido, sean o no heréticos. Todos los pecados en la Iglesia se resumen en la única gran "herejía interna", la que va contra el "ágape", la que Rahner y Przywara señalan como "el misterio más oscuro de la Iglesia. Tan oscuro, que un San Pablo y un San Agustín consideran la herejía manifiesta como saludable y necesaria, útil para que al fin se establezca la verdad"<sup>10</sup>. Es cuando la dominación pervierte al Evangelio, vulnera la reciprocidad del hombre con el hombre, y con la máscara evangélica la degrada en explotación del hombre con el hombre, es decir, lo reduce a cosa, naturaleza, instrumento. La Iglesia nace para romper el círculo de la contradicción, de la iniquidad, pero también vive en ella. Por eso debe siempre volver a las fuentes, a la tarea original, la Buena Nueva, el Evangelio. Y cuando no lo hace, el mensaje cristiano se vuelve contra ella, y cristianos vueltos paganos la juzgan y ponen a la luz su fariseísmo, el paganismo de los cristianos ortodoxos. ¡Singular dialéctica de la Iglesia y el Mundo!

La primera etapa emergente hacia la primacía del hombre sobre la naturaleza, la que corre desde el siglo XIII, con la irrupción burguesa y la transfiguración del aristotelismo con Tomás de Aquino, hasta la hazaña del Descubrimiento por Iberia, su culminación renacentista, es la completa asunción de la racionalidad griega por la dinámica cristiana. Es la víspera necesaria para el segundo gran salto del siglo XVII, el de la Revolución Científica. No es casualidad que ésta se produzca en tierras cristianas. Bacon, Descartes, Galileo, Leibnitz y Newton serían ininteligibles sin el sustrato cristiano. Sin embargo, es un hecho que la Iglesia no prosiguió el movimiento, sino que quedó fijada en las categorías intelectuales que había adquirido en la etapa anterior. Para hacerlo, tenía no malas sino muy buenas razones, que no vamos ahora a analizar. Pero podemos decir que, ante la Reforma protestante, ante el nominalismo y el idealismo epistemológicos, nada comparable con el acuerdo católico alcanzado por la teología de Santo Tomás, y la tempestad llevaba a la Iglesia no solo a su reforma interna sino también al endurecimiento, al repliegue. Aquí comienza un cisma tremendo: la excelencia de una teología, ligada a ciertas partes caducas del pensamiento aristotélico, no desbrozadas del derrumbe de la cosmología de Ptolomeo, separa a la teología de un contacto viviente con el movimiento real de la historia, la encierra en los seminarios, la hace defensiva, juricista, rígida. Incapaz de asumir una autocrítica filosófica profunda ante los nuevos hechos, solo resiste y polemiza. Pronto tenía que desfallecer. Así a la Iglesia, comprometida por una cosmología pagana, se le va de las manos la Revolución Científica, nacida en su propio seno. La postración intelectual eclesiástica del siglo XVIII tiene esa razón esencial. Y si el pensamiento católico era incapaz de asumir reflexivamente la Revolución Científica, ¿cómo podía penetrar con hondura en el paso siguiente, el de la Revolución Industrial?

El problema llega a su paroxismo en el siglo XIX. La Iglesia sale de las convulsiones de la Revolución Francesa totalmente deshecha. Debe recomponer uno a uno sus cuadros. Hay una gran desorientación intelectual y las innovaciones científicas se acumulan aceleradamente en todos los planos. Si la Iglesia había introducido la historicidad en la historia del hombre, el siglo XIX introduce la conciencia histórica a todos los niveles de la investigación, dilata los tiempos

---

<sup>10</sup> Erich Przywara, *Criterios Católicos*, Ed. Dinor, San Sebastián, 1962. Capítulo "¿Herejías internas en la Iglesia?" (64).

como antes la física había dilatado los espacios, y “naturaliza” la Escatología en Progreso. Y vuelve la paradoja: el fijismo agrario de siglos había impregnado a la Iglesia y ahora ella temía a la historia. La segunda mitad del siglo XIX es la victoria del Evolucionismo de Darwin y de la crítica histórica, que se hace también bíblica. Parecen resquebrajarse los cimientos de la Iglesia. La Ciencia se hace “Cientista” con Comte, Spencer, Haeckel, etc., y aparece como la gran contradictoria suplente del cristianismo. Parecía una situación desesperada. Pero la Iglesia en el Concilio Vaticano I reafirma su confianza en la razón natural, rechaza todo irracionalismo fideísta. Se dispone a reandar el camino y lo retoma desde lo mejor de su interrupción: Tomás de Aquino. A pesar de un comienzo de escolasticismo burocrático y polémico, el tomismo se autocritica en profundidad durante la primera mitad del siglo XX, realiza una gigantesca purificación, se despoja de sus caducidades y se enriquece en diálogo con todo el pensamiento moderno, se hace apto para convivir críticamente con otras filosofías cristianas. La Iglesia a través de la mediación filosófica digiere y asume el hecho de la Revolución Científica en marcha, se pone en condiciones de comprenderla e impulsarla. A un siglo de Darwin ya puede haber la eclosión de un Teilhard de Chardin; a un siglo de Renán la crítica bíblica ilumina y reafirma lo esencial de la Iglesia, la hace más consciente en el discernimiento de su tradición. La historia vuelve a la Iglesia, y la Iglesia a la historia.

Pero a la Revolución Industrial y Científica está íntimamente ligada la Revolución Social. Forman un solo movimiento de totalización, muy complejo. Y aquí vemos también operar la misma paradoja: el paganismo había contaminado a la Iglesia bajo las formas de la ética estoica, de negación del mundo, o la escasez agraria, repetitiva y cíclica, había asentado la resignación conformista, fatalista. El paganismo en confusión con la Iglesia le había resacralizado las formas de la jerarquía social y eclesiástica, en una recaída en las hierofanías tipo platónico. En las hierofanías del Trono y el Altar. Pero la Iglesia es esencialmente ágape, salvación del hombre es la historia, igualitaria, fraterna, libre. Por eso, en la medida de su paganización social, germinan los mesianismos igualitarios cristianos, irrumpen las grandes utopías sociales, se desencadena la Reforma protestante. ¡Había que despaganizar a la Iglesia! Y en este movimiento de secularización cristiano, con la expansión del capitalismo industrial, se inscribe el profetismo de Proudhon y Marx respecto a la nueva clase proletaria hija y víctima de la industrialización capitalista. Todo el movimiento socialista hereda esa exigencia cristiana de la secularización y la reciprocidad universal del hombre con el hombre, pero ante una Iglesia aún sumergida en el Antiguo Régimen, el socialismo por cristiano ¡se volvía pagano! Una vez más el círculo infernal de la contradicción, del doble movimiento paradójico de intercambio de papeles, en los que ambas partes tienen buenas y malas razones. El trigo y la cizaña crecen juntos y la Iglesia, se ha dicho, es desgarrada por el ateísmo en la medida que ella desgarró a Dios en los hombres.

Chesterton decía que el mundo moderno eran las ideas cristianas vueltas locas. Cierto, pero acotemos: porque la Iglesia arrastraba ideas paganas vueltas locas. Este período parece tocar su fin con el Vaticano II. La Iglesia se dispone a reconocer el cristianismo de los no cristianos, a secularizarse, a no dividir las esperanzas seculares de las escatológicas. El Vaticano II abre esos caminos de esperanza, pero es de todos los cristianos realizar esa tarea gigantesca en su propia tierra.

Todo este relato ha tenido como eje a Europa. Se hacía necesario este largo rodeo, pues la Iglesia europea es esencial para comprender a la Iglesia latinoamericana. Como cristianos, hemos

dependido de las vicisitudes específicas de la Iglesia europea; como latinoamericanos de las vicisitudes generales de las metrópolis europeas y luego norteamericana. Ahora estamos en condiciones de percibir y encuadrar el sentido de la excepcionalidad europea, de su contradictoria expansión sobre el mundo y la irrupción de las revoluciones científica, industrial y social. ¿Cómo ha sido formada América Latina en este proceso? Ya vimos el momento constituyente de la Cristiandad Indiana y la crisis de la Primera Emancipación. Podemos ahora llegar hasta nuestros días, con los elementos de juicio primordiales.

b) El repliegue de la Iglesia Latinoamericana (1831-1962).

¿Cómo caracterizar hasta hoy el tipo de sociedad latinoamericana? ¿Qué categorías históricas pueden definirla? Apelemos a nociones elementales. Toda sociedad es un cierto “interior” en interacción con lo “exterior”. La predominancia de uno u otro aspecto es lo que cualifica su independencia o dependencia en relación a otras sociedades. Si lo exterior domina totalmente, ya no hay problema pues la sociedad cuestionada desaparece, es asimilada por otra. Pero cuando la sociedad todavía existe, habiendo perdido el control de su propio desarrollo, decimos que es “dependiente”, está regulada por los factores externos, y entonces en esa sociedad se generan dos caminos extremos alternativos el “Zelotismo” y el “Herodianismo”. Toynbee ha acuñado estas denominaciones elevando a concepto general el caso de Israel cuando era colonia del Imperio Romano. Los “zelotes” eran la reacción interna arcaizante, el aferramiento literal a los valores tradicionales hebreos. Los “herodianos” eran los que modernizaban de acuerdo con las pautas helenísticas y romanas, los que se adaptaban miméticamente, subordinados al exterior. Se refería al rey Herodes y a los “saduceos”, la oligarquía terrateniente y comercial, ligados al Imperio Romano. Así, las categorías históricas de “zelotismo” y “herodianismo” son muy representativas de la disyunción que acaece normalmente en las sociedades dependientes, entre las que es fácil reconocer a América Latina.

El siglo XIX es la dominadora expansión del capitalismo industrial encabezado por Inglaterra, que convierte en colonias o semi-colonias (Estados formalmente independientes) a casi todo el resto agrario del mundo. Las Altas Culturas antiguas de India, el Islam, China, en grados distintos, son controladas y desquiciadas por el nuevo poder industrial. América Latina, al término de los tiempos revueltos de la Primera Emancipación –y disgregación- muertos en el fracaso los unificadores Bolívar, San Martín, Artigas, Morazán, etc., entraba en distintas fases de ajuste y reacondicionamiento en la órbita del británico Imperio Victoriano. Entonces, las modernizaciones latinoamericanas serán típicamente “herodianas”, es decir, reformas impulsadas por las clases dominantes para responder adecuadamente a la demanda externa metropolitana y no para impulsar un desarrollo propio del país. Reformas esencialmente perpetuadoras del estatuto del coloniaje y de la estructura de dominación interna del patriciado agroexportador. Así irrumpirá en este contexto el “ciencismo” de la segunda mitad del siglo XIX, bajo diferentes formas de positivismo, evolucionismo y materialismo, centralizados especialmente en la Masonería –tan ligada a los poderes burgueses imperiales- y se dará allí la batalla por la secularización contra la Iglesia. Es la época de luchas entre Patricios “Liberales” y “Conservadores”. Y con el “ciencismo”, nos llegaba de la sociedad industrial más la “retórica” que la “cosa”. Esta situación tomó a la Iglesia latinoamericana en peculiares condiciones.

Hemos visto como la Iglesia europea quedó marginal y acosada por los despliegues de la Revolución Científica e Industrial. Y como la Iglesia es también una forma de sociedad, que se sentía amenazada, hemos visto sus reflejos arcaizantes. La Curia Romana se convierte en baluarte de los “zelanti” (zelotes), integristas, que rechazaban masivamente lo “moderno” carentes de discriminación. Esto alcanza su paroxismo en el célebre “Syllabus” (1864), catálogo de errores modernos de repercusiones nefastas dentro y fuera de la Iglesia. El asalto recrudecía en todos los frentes y en medio de la tempestad se reúne el Concilio Vaticano I. La Iglesia cierra filas junto al Papado, estrecha sus vínculos con la dirección romana. Es el fin de los Estados Pontificios (1870) que resultó una bendición pues desde la estrecha base material del Vaticano, el Papado acrecentó su autoridad e influencia, y recomenzó desde León XIII el esfuerzo de readaptación y replanteo. Bajo este signo se reconstituyen las Iglesias latinoamericanas, durante todo el siglo XIX, tras la anarquía de la Emancipación. Este período que corre hasta 1962 puede descomponerse en dos fases. La primera: la mentalidad restauradora eclesiástica no acepta la secularización; la segunda: es cuando se conforma con la secularización.

La Restauración no acepta la Secularización (1831-1930).

El desfonde de la Cristiandad Indiana es contemporáneo a la crisis europea del Antiguo Régimen. También ahí la Iglesia salió con sus cuadros deshechos, pero su capacidad de recuperación en Europa era infinitamente mayor que en América Latina. Nuestras Iglesias locales no tenían tradiciones propias suficientemente profundas como para restablecerse por sí mismas y acudieron a Roma con su esperanza. Se funda así en 1859 el Colegio Pío Latinoamericano, que educará generaciones de sacerdotes que luego serán los obispos de América Latina. A la Cristiandad Indiana, hispánica, le sucederá un ciclo romanizado. Si las sociedades latinoamericanas dependían de Inglaterra y Francia, sus Iglesias harán su movimiento específico hacia Roma. Pero si la Iglesia había perdido a las “elites” en Europa desde el siglo XVIII, eso acaecerá en América Latina con claridad desde 1831, con la llegada del romanticismo francés, y se asentará bajo la égida del positivismo en el último tercio del siglo XIX. El intento frustrado de la Ilustración española, de cuño católico, nos dio numerosos clérigos amigos de las “luces” que tuvieron acción destacada durante las guerras de la independencia: esto ahora quedaba interrumpido, y en la nueva formación clerical romana tomaron la posta los “zelanti”, mentalidad restauradora del Antiguo Régimen.

Toda esta fase se caracteriza por las luchas de la separación de la Iglesia y el Estado. Esta verdadera liberación de la Iglesia del yugo del Patronato ocurrió a pesar suyo, pues añoraba sus privilegios antiguos, a la vez que olvidaba sus servidumbres. Las primeras separaciones se producen en Colombia (1853) y México (1857) donde la lucha alcanza gran violencia. Finalmente la lucha anticlerical, que tuvo su portavoz más denodado en un discípulo de Laménais, el chileno Francisco Bilbao, fue logrando sus objetivos en casi todos los países latinoamericanos. Hacia 1930 podríamos fijar para el conjunto la fecha de terminación de la primera fase del conflicto entre la restauración y la secularización. La era constantina americana estaba objetivamente cerrada. Símbolos extremos de este proceso son el ecuatoriano García Moreno que intenta en 1862 la más completa y efímera restauración “zelanti” y la “Guerra Cristera” mexicana a su término, protesta desesperada de una Iglesia reducida por la persecución a la muerte civil. Llegábamos ahora a un punto muerto de equilibrio, a una mansa estabilización conformista. Además, muy otros problemas germinaban ya en el horizonte latinoamericano.

La Restauración se conforma con la Secularización (1930-1962).

Nuevos hechos fundamentales irrumpen en América Latina. Luego de la guerra de Cuba y Puerto Rico (1898), España perdía su última colonia americana a la vez que restablecía sus vínculos espirituales con su progenie. Un nuevo Imperio arrollador entra en escena: Estados Unidos y su “destino manifiesto” de controlar a América Latina, convirtiéndola en apéndice agrario y reserva de materias primas. Roosevelt separa a Panamá de Colombia y convierte al canal en el símbolo de su nueva primacía, allí mismo donde Bolívar había intentado la Confederación de América Latina.

En el apogeo del imperialismo europeo y la aparición del norteamericano, abre el siglo un nuevo momento común a toda América Latina, y es la resurrección es sus elites intelectuales y estudiantiles del ideal de la Patria Grande, con Rodó Rubén Darío y tantos otros. Es el gran movimiento de la Reforma Universitaria latinoamericana de 1918. Algunos católicos juegan un rol prominente: el socialista argentino Manuel Ugarte será propagandista incansable de la Patria Grande; el mexicano José Vasconcelos opondrá Bolivarismo y Monroísmo y generará la primera filosofía original dentro del catolicismo latinoamericano; un Albizu Campos, católico, será el mártir de Puerto Rico subyugado, la señal de la resistencia hasta el fin, frente a los nuevos poderes. Si el primer movimiento de los patricios –en sus sectores dinámicos liberales– durante el siglo XIX había sido la negación global de la herencia hispánica, donde veía la fuente de todo mal, y endiosaba los aspectos constitucionales del capitalismo angloamericano, el comienzo del siglo XX introducirá una variante capital: se inicia el redescubrimiento de las raíces primordiales de América Latina, a la vez que el mundo norteamericano toma la figura del opresor. Esto se irá agudizando desde la Primera Guerra Mundial y se hará incontrovertible a partir de la Segunda Guerra Mundial, desplazados ya los ingleses por los yanquis.

Pero no solo cambian los factores externos sino que surgen nuevas clases medias. Estos primeros movimientos populares de clase media de sentido más social, a veces prolongan el sesgo anticlerical de la fase anterior, como en México y Chile, a veces no, como en Argentina. Era lógico, la Iglesia estaba marginada y la separación era un hecho consumado en casi todos los países. La Iglesia vivía en términos puramente eclesiásticos, litúrgicos, piadosos, y solo reaccionaba cuando creía ver un nuevo peligro. La Iglesia no escuchaba ni percibía las señales de los tiempos. Desde el I Concilio Latinoamericano de Roma de 1899, se habían encontrado los carriles: bastaba “latinoamericanizar” el Concilio Vaticano I, lo que significaba “romanizarnos”. La romanización impulsó la ajenidad al contexto y si antes esa romanización fue indispensable condición de supervivencia, luego pesó negativamente. La formación clerical era demasiado clerical, no terminaba de asumir los nuevos modos de comprensión de la realidad, ignoraba las ciencias sociales y económicas, la historia; le bastaba el derecho canónico, el derecho natural con dosificaciones de “doctrina social”, no repensada en términos latinoamericanos. La historia se degradaba en casuismos. De tal modo, se fue generando en la Iglesia un gigantesco extrañamiento a su contexto histórico latinoamericano. Si no hacía historia, la dejaba pasar a su vera con tal que la dejaran tranquila. El catolicismo fue “desocializándose” y refugiándose en la vida privada, asunto de moral individual o doméstica, familiar. La política se le hacía lejana y cosa vedada.

A partir de 1930 también aparecen signos de cambios que preparan la transición a nuestra actualidad. En las crecientes clases medias latinoamericanas se abren paso nuevas expresiones del catolicismo con exigencias de modernización. Es la difusión de la Acción Católica; es la onda “democrristiana” en germen; es la influencia de Jacques Maritain que repiensa desde el ángulo tomista la nueva sociedad profana, pluralista y democrática aceptándola como positividad histórica. Obsérvese que no es un azar que Maritain sea el autor de “Los Grados del Saber”, signo que el tomismo asumía la Revolución Científica. Muchos latinoamericanos vieron en Maritain un reconciliador con lo más medular del mundo moderno. Por otro lado, las repercusiones del falangismo, de distintas formas de hispanismo católico, de formas reaccionarias pero expresión tangencial, alienada, de muchas necesidades nacionales ante la invasión del Panamericanismo. En este aspecto puede recordarse el “integralismo” de Plinio Salgado en Brasil, uno de los primeros latinoamericanos que haya escrito una vida de Cristo y Leonardo Castellani, un argentino rebelde que nos ha dado las primeras obras criollas de teología bíblica.

Lo decisivo sigue aun viniendo de Europa. Desde el ángulo eclesiástico, el recogimiento de la Iglesia sobre sí misma había ido madurando una nueva autoconciencia del Sentido de la Iglesia, su condición de Pueblo de Dios. La reflexión de la Iglesia alcanza en este siglo una potencia desconocida, se vierte a la vez sobre sí misma, regresa a las fuentes, y va reasumiendo al mundo moderno. Una verdadera primavera intelectual germinaba en la Iglesia europea y amplios sectores de las elites intelectuales volvían a su seno. Tuvieron aquí importancia Institutos de Cultura Superior y Universidades Católicas que la Iglesia se vio obligada a levantar al quedar aparte del Estado. Y ese retomar contacto con el mundo laico, con sus inquietudes vivientes, fue una corriente de aire fresco para los seminarios. Esto no había ocurrido en América Latina donde el esfuerzo de la Iglesia apuntaba más hacia la niñez y los adultos se tenían que arreglar solos. La falta de centros investigables condena al colonialismo, o al riesgo de la maraña autodidacta, tan común en América Latina. Esta situación todavía no se ha remediado. Solo hay retoños de Universidades y Centros de Estudios Superiores católicos muy recientes en América Latina. No se puede anticipar cuáles serán sus frutos, pero el espíritu de Buga es un buen augurio.

Luego de la Guerra Mundial II ya no hay luchas políticas que cuestionen directamente a la Iglesia en América Latina. Por otra parte, se difunde en los católicos de clase media el personalismo de Mounier que, a la izquierda de Maritain, declara clausurado el ciclo de las cristiandades constantinas, y abre las puertas a los enfoques socialistas de la realidad histórica. Llegan encabezadas por Le Bret las investigaciones sociológicas de campo: contribuyen a aventar las ilusiones de ser “países católicos” que mantenían a los episcopados en apacible inmovilismo. Eran las primicias del gigantesco movimiento interno de la Iglesia que se abría ecuménico con el Concilio Vaticano II. Recién entonces se comprende el sentido cristiano de la secularización, y la Iglesia se pone, no a resistir la historia, sino a promoverla, con su servicio.

El Concilio Vaticano II se realiza en un marco de distensión mundial. Acontece en una Europa relegada al segundo plano de la historia entre dos colosos: la dinámica capitalista presidida por Estados Unidos y el mundo socialista agrupado en torno a Rusia. Y un “tercer mundo” que lucha para abrir las puertas a su liberación, por realizar su propia industrialización y terminar con su atraso y dependencia agraria. En ese tercer mando agrario en lucha por levantar la Sociedad

Industrial, condición indispensable para realizar la justicia y alcanzar un nivel humano para sus pueblos, está América Latina. Y en ella está puesta a prueba la nueva conciencia de la Iglesia.

La realidad latinoamericana actual.

La Introducción al Documento Preliminar de Medellín nos planteó el problema de las etapas históricas de la Iglesia en América Latina. Tras mostrar la génesis de nuestra situación, entramos al segundo punto del Documento Preliminar, que se titula “La Realidad Latinoamericana” y que pretende una descripción objetiva de nuestra realidad actual. Esa descripción será la que resalte los problemas y dificultades a enfrentar, base sobre la cual se podrá elaborar la “Reflexión Teológica” y las “Líneas Pastorales”, que vienen a ser las partes finales del D.B.P.

El orden del D.B.P. es inobjetable. Primero la realidad y sus aporías; luego la reflexión teológica a partir de esos datos; por último, el regreso práctico, la acción pastoral. Todo depende entonces de la justeza de la descripción inicial. Si en este arranque los conceptos son magros, todo el resto del D.B.P. se moverá en el vacío, la reflexión teológica y las líneas pastorales resbalarán en la irrealidad. El análisis de la realidad latinoamericana condiciona la validez de todo el D.B.P. De ahí su extrema importancia y nuestra detención en este aspecto decisivo. El rodeo histórico que hemos hecho nos evitará un estudio pormenorizado del D.B.P., nos eximirá de glosas invertebradas: apenas señalemos las ausencias del D.B.P. serán evidentes sus fallas capitales.

Repetiremos aquí, una vez más, nuestro modo de desarrollar la reflexión en cada una de las etapas anteriores: del contexto mundial y la Iglesia a la Iglesia en América Latina; de allí al análisis propiamente dicho de Documento; y una recapitulación final que retoma la mirada general de la Introducción.

### 1. Contexto y antecedentes de Medellín.

La Sociedad Industrial en poco más de siglo y medio ha conmovido toda la Tierra, arrasando o sujetando a su propia lógica a todas las culturas agrarias. En las condiciones de la Europa cristiana emergió este proceso excepcional, de alcance universal, en dinámica de explosivas contradicciones. Pues su poderío también se ligaba al saqueo colonial de los rezagados agrarios. Así, el reto de la industrialización debió ser asumido por toda sociedad que quisiera sobrevivir y desarrollarse por sí misma a la altura de los tiempos. Según el grado de atraso y recursos de su propia cultura, los pueblos agrarios entraron en un período de vastas convulsiones, revoluciones o sometimientos, en la lucha por la modernización, lo que exigía liquidar todas aquellas formas de vida y creencia inadecuadas para responder a la incitación industrial.

Las formas de modernización de una sociedad tomaron dos sentidos contrarios. O la modernización era mera adaptación a las demandas externas, pero siempre sujetas a ellas. O la modernización recibía los impulsos técnicos y científicos para levantar a la sociedad en dueña de sus destinos. Esta segunda forma, la auténticamente modernizadora, implicaba los más violentos conflictos con los países dominadores, ya industriales. Los ya industrializados no quieren que otros se industrialicen. La primera forma de modernización es, como vimos, el “herodianismo”, que Darcy Ribeiro define como el camino de la “actualización histórica” en oposición a la auténtica modernización industrial que caracteriza como el camino de la “aceleración evolutiva”.

Vale insistir sobre la distinción, pues es decisiva, y para ello retomamos lo expuesto por Darcy en Víspera 4:

“El primer camino es la “actualización histórica” que, preservando por la modernización refleja el cuerpo de los intereses internos y los vínculos externos, perpetúa la estratificación social y la dependencia neocolonial. Tal fue lo que sucedió a las naciones latinoamericanas luego de la independencia cuando sus patriciados sofocaron los movimientos insurreccionales que ellos mismos habían suscitado para instaurar un nuevo orden social que perpetuaba su pronuncia o para ascender de la sujeción colonial a las metrópolis ibéricas, a una dependencia neocolonial regida primero por Inglaterra y más tarde por Norteamérica. En este movimiento las naciones experimentan muchos progresos reflejos, hiciéronse consumidoras de productos de la civilización industrial que florecía en las naciones desarrolladas y fijaron su papel apendicular en la coyuntura mundial.

Las propias Universidades modernas de América Latina son el producto de ese proceso de “actualización histórica”. Ello las hizo surgir y crecer tal cual son, es decir, como formadoras de profesionales liberales destinados a ejercer funciones burocráticas y reguladoras del orden social; de celar por los intereses patrimoniales de la clase dominante; de dirimir sus conflictos; de cuidar su salud con las técnicas de la medicina moderna; de construir sus casas señoriales, y de maniobrar las máquinas importadas para volver más eficaces las economías nacionales. La contrapartida de ese proceso modernizador que enorgulleció a tantas generaciones del patriciado latinoamericano fue la conversión de sus pueblos en proletariados externos, destinados a llenar las condiciones de la existencia y de prosperidad de las clases dominantes internas y de las potencias imperialistas, mediante la producción de materias primas y de productos tropicales.

El segundo camino es el de la “aceleración evolutiva”, ejemplarizado por Norteamérica y de forma más intencional por Japón, por Alemania y por las naciones socialistas. En estos casos, en lugar de un proceso de modernización refleja, inducido por las clases dominantes internas en asociación con intereses imperialistas, damos con un proceso conducido intencionalmente hacia la reestructuración de la sociedad desde sus bases con el objetivo de organizarla para servirse a sí misma y no a otros. Al contrario de la “actualización histórica”, la cual ató los pueblos atrasados a la órbita de la influencia de los pueblos avanzados como sus servidores, la “aceleración” conduce a los pueblos a saltar de una etapa histórica a otra, integrándose en una nueva formación socio-económica, sea capitalista, sea socialista como un ente autónomo, capaz de regir su propio destino”. La alternativa de América Latina es bien clara: o la herodiana actualización histórica o la aceleración evolutiva. A esa luz examinaremos qué propone el D.B.P.

La industrialización comienza primero en Inglaterra y Francia, luego Estados Unidos y Alemania. Sus formas son capitalistas, y la primera etapa es de “proteccionismo” estatal a las industrias nacionales contra la competencia extranjera. Solo cuando los “proteccionistas” son fuertes, se hacen agentes del “libre-cambio”. No hay excepción al respecto. Luego, la industrialización prosigue su difusión: el Japón, donde su Antiguo Régimen hace la inaudita auto transformación en potencia industrial, con fuerte conducción estatal intencionada. En el siglo XX las grandes hazañas de “aceleración evolutiva” dejan la forma capitalista y toman una ruta socialista, que acentúa el Estado fuerte, la protección, y tiene que resistir el asedio de los capitalistas ya

industriales. Ayer Rusia, hoy China, son ejemplos elocuentes. ¿Qué ha pasado? La presión y el poder de los ya industriales es cada vez más inhibitorio de toda “aceleración evolutiva”: solo tolera al herodianismo. Entonces, un país ya no puede industrializarse sin quebrar internamente sus clases dominantes herodianas, y el pueblo es la única fuerza. ¿Cómo se conduce esa fuerza? Por la justicia, por la igualdad, por la fraternidad: solo así puede soportar el asedio de los desarrollados, solo así puede sacrificar provisoriamente su libertad, pues lo prefiere a la deposición permanente de su libertad. Solo la igualdad y la fraternidad justifican que el pueblo, libremente, sacrifique libertades que nunca ha gozado, por otra parte. Esto hay que entenderlo bien pues es vital para el acontecer futuro latinoamericano. La Iglesia debe saberlo. No es sencillo ser profeta de justicia. Tiene graves dificultades y si no fuera así, ¡todos seríamos profetas! ¡Qué fácil entonces ser cristiano! La retórica actual sobre el profetismo, si no es consciente de las exigencias históricas objetivas, quedará como un ejercicio literario más.

Hemos visto cómo la Iglesia tuvo grandes dificultades en asimilar los datos de la revolución Industrial y Científica, a pesar que había creado sus condiciones. También como la radical exigencia cristiana de amor, es decir, libertad, igualdad y fraternidad, había sido recogida por los movimientos socialistas que habían tomado, reactivamente a la inercia eclesial, formas paganas: reaparecían las viejas religiones de la Naturaleza, bajo los modos filosóficos del panteísmo o del materialismo, negadores de Dios y de Cristo. Tal paradoja corroe por dentro a esos movimientos, amenazados íntimamente por la falta de sentido último de la existencia, por el nihilismo y el espectro del Eterno Retorno, destructor de toda dialéctica ascendente. Ahora, la Iglesia vislumbra su hermandad con sus enemigos, reconoce en ellos el fermento evangélico que los dinamiza, a la vez que, extendida como nunca sobre el conjunto del orbe, puede tomar madura conciencia interna del drama contemporáneo, que se objetiva también entre los países industriales y el Tercer Mundo agrario, de más en más centro de las tensiones luego de la Segunda Guerra Mundial. Por eso Roma habla ahora explícitamente del neocolonialismo y lo condena. Y el neocolonialismo tiene su rostro herodiano nativo.

El Concilio Vaticano II tomó a la Iglesia latinoamericana desprevenida: fue un rayo de placidez. La Iglesia de América, romanizada, no había contribuido a gestar al Concilio, obra primordial de las Iglesias de Francia y Alemania que habían sufrido intensamente los nuevos problemas y eran el foco irradiante de la inteligencia cristiana. Así, de golpe, Iglesias provincianas se vieron lanzadas al mundo, sin preparación, con una problemática de la que poco antes ni tenían noción. Y es que la evolución histórica, aun dentro de la Iglesia, no tiene un ritmo acompasado, hay diferencias de desarrollo, de nivel. No solo por las diferencias específicas entre las tradiciones de las Iglesias locales, sino por el contexto histórico distinto en que están inmersas. El Concilio, por otra parte, era el fin de los “zelanti” de la Curia Romana, los educadores del episcopado latinoamericano. De ahí la perplejidad con que la Iglesia latinoamericana tropezó con el Concilio, donde quedó muda. Se había extrañado de América Latina, romanizada, y ahora Roma le exigía cambiar de actitud, “latinoamericanizarse”, dejar atrás la mentalidad de fortaleza asediada, servir a su mundo, redescubrir la validez de la secularización que había resistido. El cambio de la Iglesia en América Latina en estos últimos años ha sido aceleradísimo y, en medio de verdaderas tragedias personales, los obispos, el clero, el laicado, se esfuerzan por alcanzar el nivel de su nueva tarea. Es el deshielo, las viejas seguridades que resquebrajan, pero los anuncios son de primavera.

Iglesias que se habían marginado de la historia concreta de América Latina, no tenían conciencia histórica propia. Esta es además muy difícil en países dependientes, subordinados económica y culturalmente a las metrópolis. El movimiento natural del coloniaje, en todos los planos, es hacia afuera y no hacia adentro. Por eso, es posible también hablar en América Latina de un “herodianismo de izquierda”, de un espíritu revolucionario y no conformista que vive más de espejismos metropolitanos que de sus realidades nacionales. Las mejores ideas, en traslados mecánicos de una realidad a otra, se pervierten en obstáculo a la comprensión, más que en vehículo. ¡Las colonias hasta tienen el riesgo de extranjerizar su protesta! Es una contradicción específica de la “intelligentzia” colonial, que debe superar al herodianismo ambiental por transfiguración de las incitaciones y no por hirsutismo zelote, que es vía muerta. Solo por el bautismo de lo universal en lo nacional y popular, la inteligencia latinoamericana podrá empujar la “aceleración evolutiva”. Pero la Iglesia latinoamericana recién ahora se dispone a enfrentar esa crucifixión, ¿a quién recurrir entonces?

El extrañamiento de la Iglesia a su realidad americana y la necesidad de aceptar esa realidad, la lleva a oír otras voces. Llegan así numerosos expertos extranjeros, europeos, más bien sociólogos, que ofrecen sus servicios. Claro, ellos tienen metodologías, pero nada saben de la historia de América Latina. Vienen a enseñarnos, pero no tienen tiempo de poner sus oídos en nuestra tierra. ¡Para pensar un país hay que vivirlo, conocer es “con-nacer”! No todos los expertos saben hacerse escitas entre los escitas: creen que saben demasiado. De todos modos, hay que caminar con lo que se tiene a la mano. Otro recurso, es enviar al extranjero a jóvenes sacerdotes para ponerse al día con la historia y entonces se acentúa lo que señala José Comblin: “la parte “consciente” de la Iglesia de América piensa en francés. Pero ello no quiere decir que esta problemática consciente traduzca los verdaderos problemas del clero latinoamericano. El mimetismo cultural sirve también de pantalla e impide la formulación de los verdaderos problemas”<sup>11</sup>. El clero no tiene porqué ser excepción al colonialismo cultural que en un grado u otro padecemos todos como constitutivo de nuestra situación.

¿Qué hacer? Planteos resonantes fueron formulados en 1962 por un extranjero, el jesuita belga Roger Vekemans, director del CLAS: es una explícita visión herodiana, basada en la más rústica psicología de la “envidia del pobre” contra la “posesión del rico”; todo se resuelve entonces en una “mutación de la mentalidad”, para realizar una “revolución metafórica” que introduzca los cambios con los recursos potenciales, sin tocar los actuales de los “poseedores”<sup>12</sup>. ¡Pobre Cristo con sus pobres envidiosos! Y este herodiano confeso de Vekemans, apologista de la fenecida Alianza para el Progreso, seguramente no habrá leído bien a su maestro Toynbee, quien dice respecto a las dos debilidades inherentes al herodianismo: “La primera es que el “herodianismo” es, ex hypothesi, mimético y no creador, de modo que, si logra éxito, tiende simplemente a aumentar la cantidad de los productos manufacturados de la sociedad que imita, en lugar de soltar en las almas humanas nuevas energías creadoras. La segunda debilidad es que ese éxito poco inspirador que es lo mejor que el “herodianismo” puede ofrecer, solo puede dar salvación –aun mera salvación en este mundo- a una pequeña minoría de la comunidad que tome el camino “herodiano”. La mayoría no puede esperar ni siquiera llegar a ser miembros pasivos de la clase gobernante de la civilización imitada. Su destino es engrosar las filas del proletariado de

---

<sup>11</sup> *La Vie Spirituelle*, Ed. Du Cerf, marzo de 1968 (319).

<sup>12</sup> “Mensaje”, nro. 115, número especial, “Revolución en América Latina” (67-75). Puede consultarse la crítica formulada a Vekemans por Héctor Borrat en las revistas “Cristianismo y Sociedad”, nro. 7, o “Paz e terra”, nro. 4.

la civilización que imita. Alguna vez señaló Mussolini, agudamente, que así como hay clases e individuos proletarios, hay también naciones proletarias; y ésta es evidentemente la categoría a la que entrarán probablemente los pueblos no-occidentales del mundo contemporáneo, aún si por un tour de forcé del “herodianismo” logran aparentemente transformar a sus países en Estados nacionales independientes soberanos según el modelo occidental y llegaran a asociarse con sus hermanos occidentales como miembros nominalmente libres e iguales de una sociedad internacional que los comprenda a todos”<sup>13</sup>. De tal modo, el herodiano Vekemans no es más que un portavoz del neocolonialismo. América Latina no necesita de semejantes asesores.

Después de 1966, la sangre de Camilo Torres ahogaba la voz de los Vekemans. Ya hemos expuesto en otras “Víspera” nuestra posición respecto al “foquismo” guerrillero, pero no obsta para afirmar que la intuición de Camilo es certera: el camino para la “aceleración evolutiva” está en el pueblo como protagonista, en su lucha contra los poderes regresivos. El drama de Camilo no solo reflejaba el impacto de la revolución socialista nacional cubana, sino la inocuidad de las sociologías académicas abstractas en que se había formado. Camilo no resuelve, pero pone en cuestión las facilidades en que incurre el “desarrollismo”, tan popularizado entre las elites latinoamericanas en esta década del 60.

De todos modos, a pesar de sus notorias insuficiencias, lo más elaborado a nivel conjunto de América Latina son los trabajos de la CEPAL. Por su propio peso, por su importancia, y por la ausencia de reflexión cristiana antecedente, nada más lógico que –provisoriamente- el Episcopado Latinoamericano se remita a esos planteos. No hay más remedio, siempre y cuando se sepa con claridad que es un punto de partida a trascender. Que recién estamos en los primeros pasos del nuevo camino. Pero veamos qué aprende y qué selecciona el Documento Preparatorio que se va a poner a la consideración de los obispos.

## 2. Análisis de los puntos básicos.

El conjunto del D.B.P., relativo a la “Realidad Latinoamericana”, es francamente desalentador. De lectura gris, insípida, compendio mal hilvanado de lugares comunes. Una descripción exige un movimiento coherente que, a través de los datos de la realidad, vaya descubriendo el movimiento de ésta, sus contradicciones y funcionalidades. Una descripción implica poner a la luz un orden, como diría Tomás, o el sistema de las estructuras como repiten hoy, y su sentido dinámico. Nada de eso hay aquí: se trata más bien de un catálogo de “situaciones”, “poblaciones”, “educación”, “otras tendencias culturales”, etc., donde están mechadas aquí y allá observaciones críticas a la Iglesia, pero donde las ideas rectoras están oscurecidas, difusas, anotadas al pasar en cualquier lado y formuladas con una asfixiante ambigüedad. Como composición, no pasaría ningún examen de la CEPAL. Ciertamente, se toman algunos enfoques de CEPAL, ya muy manoseados, ablandando toda formulación rigurosa, pero la principal inspiración no parece puramente cepaliana, a pesar de la remisión, expresa el D.B.P. En este aspecto, la filiación del D.B.P. parece ser la tendencia que, en América Latina, se difunde bajo la influencia de la sociología norteamericana y que podríamos, por ejemplo, resumir en el nombre del sociólogo argentino Gino Germani. La parte “consciente” no piensa solo en francés, podría

---

<sup>13</sup> *La Civilización puesta a prueba*, Buenos Aires, Emecé, 1949 (241-242).

registrar aquí Comblin. Pero quizá hasta un Gino Germani tampoco quiera cargar con la paternidad remota de este trabajo, donde todo se yuxtapone y nada se liga.

Examinemos el D.B.P. bajo sus dos ideas capitales rectoras, sacándolas de sus escondites. Las ideas de “modernización” y de “secularización”.

a) ¿Cuál modernidad?

La primera idea rectora de la descripción está formulada como distraídamente, muchas páginas adentro de la descripción, en el rubro displicentemente titulado “Otras tendencias culturales”, donde dice: “El cambio cultural que se está operando en el Continente tiene las características del paso de una sociedad predominantemente tradicional hacia una sociedad moderna”. O sea, en el paso de las Sociedades Agrarias a las Sociedades Industriales, como manejamos en todo nuestro rodeo histórico. Aquí se prefieren los nombres de “moderno” y “tradicional”, pero no se precisan ni mínimamente sus notas, no exhiben sus presupuestos, ni los especifican históricamente. No diferencian los modos de modernización herodiano y de “aceleración evolutiva”, ni intentan comprender cómo y en qué contexto acaece ese tránsito en América Latina, que no es igual a los anteriores de Inglaterra o Estados Unidos, Japón o Rusia. Es obvio, una tipología usada sin arraigo en un proceso histórico concreto, queda inmóvil y estéril. Entonces, como el concepto rector general carece de especificaciones, y más bien las elude, nos quedamos en la noche de los gatos pardos de lo “moderno”. Se comprende así la imposibilidad de una descripción coherente y viviente, y la mera acumulación de hechos y observaciones en que se desgrana la composición entera. A lo que se agrega: el D.B.P. es incapaz de mostrar sus coordenadas fundamentales límpidamente y, por eso, las deja raquíticas, perdidas en cualquier rincón.

De tal modo, con sociedad “moderna”, el D.B.P. dice y escamotea simultáneamente el acento más elocuente y directo de Sociedad Industrial. Y esto le sirve para no plantear directamente, al desnudo, la magna cuestión latinoamericana actual que es ¿cómo y en qué condiciones podemos levantar la Sociedad Industrial? ¿Qué significan y pueden las opciones modernizadoras herodianas y neocoloniales? ¿Cómo podemos ir levantando las condiciones y el empuje de la “aceleración evolutiva”? Entonces, en río turbio de indistinciones, el D.B.P. bordea lo principal, hablando para callar. Si eso se pretende, mejor callar sin más. Pues se evapora así el conjunto de implicancias involucradas, todo queda suelto, rotos los nexos interiores, desde los términos de intercambio, la inversión de capitales extranjeros, el rol de Estado, la relación entre justicia, nivel de vida, socialización, reforma agraria con la industrialización y los controles nacionales, hasta los motivos de una Integración latinoamericana valedera, etc. Todo esto asoma en los lugares más variados del texto, sin correlación recíproca intrínseca, con el lenguaje más pueril. Hay como una voluntad de no enfrentar en todas sus consecuencias lo principal y sus determinantes, ¿cómo evitar la caída en la charlatanería? ¿Qué base pastoral renovadora? Tanto temor tiene el DBP de mentar con todo su peso la tarea primordial de levantar la Sociedad Industrial latinoamericana que, por ejemplo, nos cuenta de las poblaciones marginales urbanas y rurales, de los indígenas, pero jamás de las clases obreras proletarias. En suma, es difícil seguir una descripción con semejantes características, donde no existe un movimiento de totalización sino que todo se presenta como “casos”, “constataciones” que no demandan de suyo explicación, y el modo de discurrir típico es: “hay tal cosa” y “hay tal cosa”, además “hay tal

cosa”, y así sucesivamente como en un cambalache: allí están los elementos de una casa, pero no “hay” casa. Y menos todavía la vida de la casa. Pero “hay” más. El DBP fija desde el comienzo su atención en el “ritmo de cambio que se ve acelerado por la explosión demográfica”, al punto que arranca con la “situación demográfica”. Mayor hincapié imposible. Y bien, luego, cuatro páginas después, se pregunta: “¿cuál ha sido la acción de la Iglesia, servidora del hombre, frente a estos problemas?” A lo que responde: “El problema demográfico no ha tenido aún una respuesta adecuada, ni a nivel social, ni familiar. La Iglesia más bien ha estado ausente. Es cierto que ha salido en defensa de los valores humanos y ha exigido el respeto de la libertad de los padres de familia. Pero, salvo raras excepciones, lo ha hecho de modo negativo, mostrando una falta de comprensión de este angustioso problema”. Detengámonos en este texto, que hace afirmaciones gravísimas, pues nos dará el temple que sostiene el análisis.

La Iglesia tiene posición clara y firme respecto del sentido de la generación y multiplicación de los hombres, de sus fundamentos teológicos, naturales y las obligaciones morales que de ellos se dependen. No vamos a repetirlas aquí, pero el D.B.P. las ignora. Esa amnesia lo lleva a afirmar “La Iglesia más bien ha estado ausente”. La intercalación sibilina del “más bien” es para aceitar de modo de introducir la negación subrepticamente. Aquí, el D.B.P. miente, pues ocurre todo lo contrario: la Iglesia está presente con sus posiciones, con sus respuestas y eso es lo que hoy incomoda a mucha gente. Luego, para atenuar nuevamente la rotundidad de la “ausencia”, el D.B.P. prosigue, “es cierto que” y enuncia un atenuante, pero vuelve enseguida sobre sus pasos con un “pero”, nuevamente endulzado con “salvo raras excepciones” (que no se sabe cuáles son), para dar mejor su zarpazo final, acusando formalmente a la Iglesia una vez más de actuar “negativamente” y de “falta de comprensión al problema”. Y omitiendo a continuación decir cuál sería la verdadera comprensión, por lo que la crítica queda en el aparente vacío, sin proclamar su razón de ser.

Ante la gravedad de la cuestión, es imperativo llamar a las cosas por su nombre verdadero, sin remilgos. Bien conocidos son los problemas de la explosión demográfica, de su complejidad actual y de su muy distinta significación e incidencia según se trata de una sociedad industrial, opulenta o de una sociedad semi-colonial agraria. Según el nivel de vida y educación o de miseria, etc. Bien conocido que la Iglesia está estudiando con la seriedad que corresponde estos ingentes problemas, con la participación directa del propio Pontífice. No se trata además de revisar principios, sino de estudiar los modos de su asunción concreta a la luz de las nuevas condiciones históricas y científicas. El Papa aún reserva su juicio, pero esto no ceja en suspenso ni los principios ni sus obligaciones. ¿Y qué hace aquí el D.B.P.? Pues proponer a la consideración de los obispos, de todo el episcopado latinoamericano, afirmaciones que atacan a la Iglesia, a su magisterio, y desfiguran sus posiciones. Introduce dudas y resquebraja la confianza, y todo esto, con la tranquilidad de no mostrar a la vez las soluciones que se entendían “comprensivas” y no “negativas, ausentes”.

Pero todo acto humano tiene un fin, y esta “ausencia”, esta “falta de comprensión” tiene debajo un solo motivo: el control de la natalidad. Esa es la idea que salta a la vista. ¿Y quién el propagador y beneficiario de la difusión del control de natalidad en América Latina? Lo sabemos todos, hay ya una larga suma de escándalos, desde Puerto Rico, Colombia, Brasil, etc. Se llama Estados Unidos de Norte América, nuestra metrópoli económica, que ha sido criticada por dentro por los propios obispos católicos norteamericanos. Entonces, este texto está al servicio

de una política concreta que no es de la Iglesia y que va contra la Iglesia. Y que también va contra América Latina.

Si el ritmo de cambio se ve “acelerado por la explosión demográfica”, según el D.B.P., se infiere que con ese control de la natalidad enlenteceríamos el cambio. ¡Actuemos pues para parar, se nos dice implícitamente! Es que la opulencia de las sociedades industriales está en peligro por esa gigantesca tragedia de la multiplicación de los pobres. ¿Qué hacer? ¿Luchar por la “aceleración evolutiva”? No, para evitar que nazcan más pobres de lo necesario, para que no desborden el status de la minoría opulenta. Que los pobres sigan así pobres sin incomodar demasiado, con alguna reformita herodiana. Ese es el sentido del control de natalidad de los pobres que quieren hoy los norteamericanos en América Latina. Industria no, menos pobres para que no exploten, y se les explote tranquilos. Y como la Iglesia es aquí un obstáculo, entonces ¿qué mejor que minar a la Iglesia en su autoridad, instrumentalizando y sorprendiendo al episcopado, usando la propia autoridad de la Iglesia contra la autoridad de la Iglesia? Por eso, esta perfidia impone a la Iglesia reiterarse claramente: ningún rico podrá controlar el nacimiento de los pobres para que los ricos sigan ricos y los pobres pobres. Y que la única forma de poner las condiciones del control responsable, digno, moral, de la natalidad, será levantando la Sociedad Industrial nacional latinoamericana, por la justicia y el ascenso del nivel de vida, de educación, etc. Tal el presupuesto básico de un control cristiano de la natalidad. ¡No evitando que nazcan pobres, para ahogar la rebeldía de los pobres! Esto sería flagrante complicidad con el neocolonialismo: Seguramente, este texto será eliminado por los obispos, pero es posible que el neocolonialismo presione para dejar una hendidura, una puerta entornada, por donde infiltrarse.

Llegamos así al nudo gordiano. Todo el problema del sentido de la “modernización”, de sus condiciones y metas latinoamericanas, es de la más extrema importancia para la Iglesia. Casi diríamos, exagerando, la tercera es la vencida. Pues ya hemos visto cómo la Iglesia fue sorprendida, en el siglo XIX, por la primera onda de industrialización, bajo las formas de aceleración capitalista. Luego, en el siglo XX, una segunda onda de industrialización, bajo formas de aceleración socialistas, se desencadenó en Europa Oriental y corrió hasta la China, tomando una vez más a la Iglesia poco preparada. Actualmente, la Iglesia parece haber reajustado su ritmo con la Revolución Científica, Industrial y Social. Recién ahora parece en condiciones de asumir una tercera chance. Esa tercera chance se llama Tercer Mundo, y en él, específicamente, América Latina. ¿Podrá la Iglesia, ante la tercera onda necesaria de aceleración evolutiva hacia la Sociedad Industrial, estar en forma, a la cabeza de la tarea? Es la pregunta que debemos responder a fondo los cristianos: ¿seremos capaces de no dejar pasar el tercer reto para la construcción de la Sociedad Industrial? La actitud que tomemos tendrá proyección mundial y por muchas generaciones. ¿Cuáles los impedimentos? Los hay, y muchos, pero se pueden resumir en uno: la complicidad de vastos sectores cristianos no solo con las oligarquías latinoamericanas sino con las metrópolis dominantes, con el neocolonialismo. Así, la mejor ayuda que nos podrán prestar los cristianos metropolitanos es la más aguda conciencia crítica y de lucha contra esos poderes de dominación que enraízan en su propia sociedad. ¿Y cuál la tentación de los cristianos metropolitanos? La paternalista “ayuda” herodiana, para que todo siga como está, sin sobresaltos. El DBP, al mostrarse descentrado y no dar quicio a sus protestas, confirma en su ambigüedad modernizadora el peligro herodiano que amenaza a los latinoamericanos. Este es el riesgo actual más grave para la Iglesia. No verlo, no querer exhibirlo, sería falta de responsabilidad para con la Iglesia. Es aquí donde reside la falla capital del DBP.

Y bien, esta irresponsabilidad del DBP puede ser indicio, por lo menos del temple ligero –aun diciendo cosas serias-, con que el DBP juzga otras actitudes históricas de la Iglesia del comportamiento de la grey cristiana. No es que mienta en esas otras oportunidades: hace constataciones verdaderas pero de un modo tan exterior, que trasmuta –en su tono menor y apagado- a esas verdades en mediocres incomprensiones. No expone más que conocimientos superficiales y una supina ignorancia histórica. Bastará indicar el otro concepto capital con que se mueve, el de secularización, para probar sus confusiones. No queremos perdernos en una penosa jungla de detalles.

b) ¿Cuál secularización?

Ya mostramos anteriormente, exhibiendo en el origen de la excepcionalidad de la dinámica europea, en comparación con las otras Altas Culturas Agrarias, la radicalidad secularizadora del cristianismo en relación a las sacralidades paganas. De cómo la relación del hombre con Dios se realiza con los hombres a la vez que estos son señores dominadores de la naturaleza. Allí está la originalidad del Evangelio de Cristo. Y bien, el DBP tiene una idea grosera y poco cristiana del sentido de la secularización. Así la define: “Es una desacralización de la sociedad, que podría llamarse descristianización si la sociedad fue previamente cristiana. No es incompatible con lo religioso, pero si impone un cambio en el modo de comunicar y presentar el mensaje evangélico”. Entonces estos expertos (?) nos dicen que secularización es desacralización, descristianización, eso sí, con el atenuante que no todo lo sagrado ha sido cristiano y que al fin y al cabo esta desacralización “no es incompatible” (no se sabe por qué) con “lo religioso” (tampoco se sabe cuál, pero alcanza, parece, con el mero “cambio de modo de comunicar y presentar el mensaje evangélico”. Si la secularización es descristianización, todo se arregla con una nueva presentación del mensaje evangélico (tampoco se sabe cuál ni si es posible, ya que se trataría de cristianizar lo que de suyo es descristianizar). Como se ve, en pocas líneas un record de incongruencias, inexactitudes y facilidades. Es que los redactores del DBP tienen el mismo concepto de secularización que un Gino Germani<sup>14</sup>, pero ignoran toda la enorme literatura cristiana al respecto. Y no proseguimos, porque sería también penoso.

Este contradictorio y grueso concepto de secularización, que funciona implícito en todo el análisis, conduce a paradójicos encuentros. Pues resulta entonces que estos neo-consejeros de la Iglesia tienen la misma idea del cristianismo que han estereotipado los “zelanti”. Es la idea estrecha y contaminada del cristianismo, la visión pesimista de la historia, que hizo carne en los “zelanti”, de modo que malentendieron la modernidad como un puro rechazo, progresivo, implacable, al cristianismo, cuando también era su fruto, un resultado de sus potencias fermentales. Lo mismo ocurre al DBP en su análisis de la realidad latinoamericana relativa al cristianismo. Nace así una visión que confiesan “pesimista”, pues con el concepto de secularización que manejan, la realidad se les aparece como una decadencia incesante del cristianismo. Con semejantes principios, no podría ser de otro modo. Y es aquí donde coinciden y se superponen la visión de estos asesores y la de un padre Menvielle, por ejemplo, integrista recalcitrante, para sorpresa de ambos. Pero los zelanti tienen auténticos atenuantes, y muchos irradiaron una verdadera y dramática grandeza, pues Cristo estaba en ellos. Padedieron confusión en tiempos de cambios muy profundos y equívocos, pero fueron obstinados, fieles a

---

<sup>14</sup> *Política y Sociedad en una época de transición*, Paidós, 1966, capítulo 3.

lo que creían hasta el heroísmo. Fueron la corteza dura de la Iglesia y soportaron el granizo, la tempestad, el invierno, con entereza, con furia, y permitieron las condiciones para la primavera. No lo olvidemos, en esta hora de castigos fáciles. Si se quiere, podríamos usar una metáfora, una analogía no demasiado distante: fueron los zelanti al catolicismo, lo que los stalinistas al marxismo ruso. ¡Cuánta esperanza en sus mezquindades! ¡Cuánta fidelidad en sus infidelidades! No cualquiera puede hoy juzgarlos, y tirar la primera piedra. Pero este no es el caso de los redactores del DBP.

Pareciera que estos asesores del DBP incurren en error simplemente por recolectar lugares comunes. No saben, no sienten, que solo se puede criticar a la Iglesia desde la Iglesia, implícita o explícitamente. Solo desde lo mejor de la Iglesia se puede criticar lo peor de la Iglesia.

El uso y definición confusas de los conceptos primordiales, reguladores, de “modernidad” y “secularización” perturba todo el DBP. Pues podremos computar todos los hechos que se quieran, pero su entendimiento y selección depende siempre de las categorías fundamentales en juego. Si éstas no están bien planteadas, por trivialidad filosófica y teológica, distorsionamos todos los hechos. Damos vigor solo aparente a nuestras denuncias. Y esta sutil y pueril alteración corrompe al DBP en todo su análisis de la realidad latinoamericana. Es lo que le hace desembocar en el “pesimismo”, so pretexto de objetividades que solo son presuntas, dado el tratamiento a que están sometidas.

Oír el fondo de la realidad, sentir el movimiento de la realidad es oír, bajo mil formas y expresiones, logradas o trucas, a Cristo. Es lo que supo Teilhard de Chardin. Es lo que no saben estos asesores del DBP. No sienten las mil formas y rostros de la esperanza que anima la historia, la historia latinoamericana actual, las mil formas y rostros de Cristo que allí palpitan, operantes. Claro, previamente, ellos han disminuido las esperanzas que mueven a los hombres al solo nivel de las “aspiraciones” o, peor, de las “expectativas”, con el lenguaje higiénico del mundo de los negocios. Las esperanzas del hombre y del pueblo, entran en el mercado de la oferta y la demanda de las distintas expectativas. No hay más que dislocaciones del mercado para llegar al punto de equilibrio, lo que se logrará “con una respuesta rápida y definitiva”. ¡Cuánta retórica en este lenguaje de “ejecutivos” que se pretende preciso! Su vacuidad linda en lo insostenible. Es que las preferencias del lenguaje apuntan hacia una filosofía y hacia un alma.

¿Cómo podrían entonces discernir las esperanzas en Cristo? El DBP tiene una incapacidad congénita para tal lectura. Acumula imprecisión sobre imprecisión con su léxico neutro, tiene criterios peregrinos para apreciar la ortodoxia, la autoridad, la fe, etc. Su óptica social le hace ver el individualismo de prácticas cristianas añejas, pero no tiene noticia del rol de la Comunión de los Santos, de su presencia, de su arraigo, de su sentido. Todo eso, claro, estará arrojado al foso de lo “paralítico”, cosa prescindible del pobre pueblo con su chapotear en la “magia”, y por eso mejor ni acordarse. Es una constatación que no entra en las constataciones. Además, no son demasiado cultos, ni siquiera han leído a Claudel al respecto. Y bien, con un análisis tan frívolo, tan snob, en su sentido literal, sin nobleza, ¿qué puntos de partida coherentes pueden ofrecer a la “Reflexión Teológica” y a las “Líneas Pastorales”? Nada, y de la nada, nada se construye.

Esta parte le quita sustento a todo el resto del DBP. Tiene un movimiento regresivo, pesimista, que marcha en dirección opuesta a la parte que sigue de “Reflexión Teológica”, basado en la

línea ascendente del Concilio. Entonces quedan incomunicadas las dos partes, como monadas sin puertas ni ventanas, caminando en direcciones opuestas y sin “armonía preestablecida”.

Es revelador el estilo incoloro, pesado, convencional del DBP y el estilo es el hombre, su modo de comunicarse con el hombre y consigo mismo. La aridez desértica del análisis de la “realidad latinoamericana” es también un “estado de alma”, que anemiza todo lo que toca. A la fe, a la liturgia, al ateísmo, al marxismo –del que dice cuatro tonterías a partir de las cuales nadie podrá suponer que en su seno pudiera alentar un Ernst Bloch con su mesiánico “Principio de Esperanza”, que fecunda hoy a la teología católica y protestante en su más profunda dimensión escatológica. Y es que todo este estilo tedioso es incompatible con la inteligencia de la esperanza, con su fuerza, con su indeclinable optimismo en medio de la tragedia. Más bien es hijo de la acedia que, según Santo Tomás, es raíz del pecado contra la esperanza que mueve al universo y a los hombres.

Para pensar, para ver, para comunicar nuestra realidad trágica de América Latina, para emprender su análisis objetivo, es necesaria la inteligencia, la penetración del amor. ¿Es una exageración? Cedemos la palabra al dominico J.Y. Jolif: “Habría escrúpulo en pedir al lector instaurar en sí mismo un “estado de alma” si no se recordara que la racionalidad humana no puede ser realmente escindida de la sensibilidad y es vano pretender que ninguna pasión no aliente al discurso más resueltamente descarnado: asumiéndose esta condición, se adquiere un más de comprensión. No se puede examinar al hombre, hablar de él ni pensar en él, sin experimentar alguna pasión. Pues pensar al hombre, es evocar una esperanza; es escrutar pacientemente los signos que manifiestan la eclosión de una realidad siempre nueva y sorprendente. Quien no tiene en sí el poder de admiración, permanecerá incapaz de comprender al hombre”<sup>15</sup>. En su análisis de la realidad humana latinoamericana, no asoma en el DBP ni el atisbo de nada admirable. ¿Para qué seguir?

### 3. Que la Iglesia levante la Palabra.

Desde el Concilio Vaticano II puede afirmarse que la Iglesia en América Latina, tras el pasaje de la construcción y crisis de la Cristiandad Indiana y del proceso de resistencia y acomodamiento de la restauración a la secularización, está inaugurando su cuarta época histórica en estas tierras. Es su reasunción abierta del valor y raíz cristiana de la dinámica secularizadora, lo que lleva al cierre crítico de la “era constantina” y a su reinserción histórica en procura del servicio a la Palabra, que es servicio al hombre. Como Sacramento, signo de Cristo entre los hombres, en tensión escatológica hacia el “nuevo cielo y la nueva tierra”.

Esta cuarta época en América Latina es también la de la gigantesca “revolución de las esperanzas” que va creciendo en todo el pueblo latinoamericano donde el fermento evangélico, aún bajo el rostro de nuevos secularismos paganos, se expresa con hambre y sed de justicia, se levanta contra el odio de los dominadores: “Si alguien dice: Yo amo a Dios, y odia a su hermano, es mentiroso, pues aquel que no ama a su hermano a quien ve ¿cómo puede amar a Dios a quien no ve?” (Primera Epístola S. Juan, III, 21). Por eso la Dominación, contra el Evangelio, siempre quiere escindir la relación del hombre con Dios, de la del hombre con el hombre, y para ello llega a tomar máscara cristiana. La exigencia de más en más extendida por el pueblo latinoamericano

---

<sup>15</sup> *Comprendre l'homme. Introducción a une anthropologie philosophique*, Ed. Du Cerf, 1967 (9).

de un cabal reconocimiento del hombre por el hombre, hace crujir las dominaciones, los poderes regresivos, y es un nuevo jaque de Cristo a Mamon, una vez más, desde los oprimidos y marginados de la sociedad constituida. Por eso, desde la postración de América Latina, desde los postergados, asciende una ola de energía creadora que está en sus primeros embates, señal de esperanza en nuestras tragedias. ¿Qué mejor que esta gran alarma que cunde entre los desposeídos? ¿Qué mayor signo de aliento para la confianza en el porvenir de América Latina? Allí comienza a palpitar la fuerza, la posibilidad, de nuestra “aceleración evolutiva”, en todas sus dimensiones e implicancias. Entonces, hoy, para la Iglesia el servicio al hombre se confunde con el servicio a la alarma de los pobres, y en su capacidad de resistencia a la alarma de los ricos. Esto no es solo cuestión sentimental, sino de aptitud de comprensión histórica objetiva, de decisiones políticas de los cristianos con plena inteligencia de la situación y de la índole de sus contradicciones. Pues ya es sabido que el camino al infierno está empedrado de buenas intenciones.

El comienzo de los caminos de la libertad, reside en la capacidad de autocrítica, en relación a la propia circunstancia. Por eso este nuevo giro histórico de la Iglesia y de América Latina, se traduce en el agudizamiento de la conciencia crítica eclesial. No toda crítica será justa, pero es más fecunda que la mera conformidad. Y hoy, la Iglesia, el pueblo cristiano latinoamericano está pasando un momento de intensa inconformidad, de agitaciones: no debe asustar esta inquietud, que es vida tras tantos años de inmovilismo y extrañamiento. Se abren cauces, se buscan cauces, no se han encontrado todavía los cauces. ¿Quiebra de autoridad? Quizá en algunos, pero lo esencial parece más bien una reasunción de la autoridad por nuevas formas de libertad. Porque la correlación de libertad y autoridad, que es indestructible, es dinámica, viviente. Y hoy se asiste el hermoso y patético espectáculo de una Iglesia entera en búsqueda, tanteando los nuevos caminos. Está bien, la Iglesia padecerá las crucifixiones del servicio, pues nada es gratis, y la gracia es exigente. Servir es un costo y un peligro.

Así, los modos de extrañamiento de la última etapa de la Iglesia respecto a la realidad latinoamericana, y de sí misma en cuanto a su propia historia latinoamericana, generan ahora, en el movimiento de ruptura de aquellos extrañamientos y las urgencias de la búsqueda, un nuevo tipo de extrañamiento. Pues la Iglesia para reencontrar la realidad latinoamericana debe exponerse a oír, a aprender y usar de otras voces extrañas. Es inevitable, necesario. ¿Y cuál el riesgo? Que el oír para bien articular su voz, decaiga en la tentación de curar una afonía con voces prestadas, lo que sería una nueva forma de afonía. Y esas voces prestadas, imitadas, pueden ahogar la voz propia de la Iglesia; más aún, pueden hasta oscurecerla, aplastar las voces que en su etapa anterior tenían auténtico sentido. El péndulo puede oscilar violentamente con esta avidez de préstamo, y generar la impiedad de la tábula rasa, lo que sería herirse a sí misma, a su pueblo. Así ciertos expertos, pueden hacer desfallecer la voz del pueblo en la Iglesia. Puede generarse un vacío, un pasmo. Además, la inquietud de la Iglesia, inquieta a muchos, y no por las mejores razones, y es presumible una abundante oferta de ventrílocuos, de falsos profetas al servicio de los poderes regresivos. Esto exige de la Iglesia una confianza vigilante, un tacto discriminatorio guiado por la presencia de su Palabra interior, en pos de la nueva expresión de la Palabra, adecuada, justa, potenciadora de su propio interior. No es cosa simple, sino camino escarpado con inéditas piedras de escándalo. Solo una gran fe en sí, en Cristo y en el Pueblo, podrá afrontar la tarea.

Nova et Vetera. La Iglesia debe esforzarse para lograr lo mejor de sí misma, sin encogimientos, a través de las nuevas tensiones y acechanzas. En la misma medida que se abre al mundo latinoamericano, requiere volver sobre sí, alcanzar y transfigurar sus propias tradiciones, que le darán fuerza e inspiración valederas. La Iglesia, el Pueblo de Dios, la Comunión de los Santos, trasciende la pura contemporaneidad, y eso debe estar presente en Medellín. Si los obispos quieren hablar a América Latina, que empiecen por América Latina y por la Iglesia latinoamericana, que recuerden y recojan las esperanzas de tantas generaciones de cristianos, que evoquen nuestros grandes cristianos, a los Santos latinoamericanos, a los grandes Obispos, que no lo han sido en vano. Si el CELAM retoma la línea de los Concilios fundadores de Lima y México ¿cómo escapar a la presencia de quienes nos tienen algo que enseñar con su vida y pasión, por ejemplo los obispos Santo Toribio de Mogrovejo y Vasco Quiroga? Pues cada época adopta sus santos, entiende a unos e ignora a otros. La etapa anterior de la Iglesia, enclaustrada, tuvo devoción por Santa Rosa de Lima. Ahora, la verdad es que no la comprenderíamos demasiado; otra época vendrá que la rescate de nuestra injusticia. En cambio, un Santo Toribio de Mogrovejo tiene auténtica resonancia, un Vasco Quiroga señala caminos. No se trata, es obvio, de hacer retahílas aburridoras sobre ellos, lo que sería matarlos, sino de percibir su significación y mensaje actuales. Si el CELAM busca expresión evangélica de la realidad social ¿cómo no hacerse eco de las Misiones Jesuíticas del Paraguay y de las Franciscanas en México? ¿Y qué mejor que la voz de Montesinos, primera denuncia en nuestra tierra de las perversiones de la dominación, del colonialismo? Podríamos seguir con multitud. Hoy más que nunca necesitamos esos apoyos, esas inspiraciones, esas fuerzas. ¿Cómo olvidarlo? ¿La Iglesia no tuvo historia en América Latina? ¿Solo lo peor y no lo mejor? ¿Borrarnos y empezamos de nuevo? ¿Para qué existimos antes? ¿No es ésta una actitud desorientadora para todo el pueblo cristiano latinoamericano? ¿Ninguna práctica colectiva, popular, vale? ¿De qué pueblo hablamos si empezamos por no revalorarlo, por asumir sus intuiciones para conducirlos, sin pretender eliminarlas o menospreciarlas?

Y decimos esto porque el DBP es un páramo histórico. Está enfermo de una actualidad sin historia; da la impresión que viniendo de nadie, terminará dirigiéndose a nadie. Clama con la miseria del pueblo pero no halla inspiración ni enseñanza alguna en el pueblo. Seguramente, una macumba debe alentar más espíritu que el texto sobre la realidad latinoamericana del DBP. Texto solo sombrío, incapaz de penetrar en las tristezas del pueblo hasta sus alegrías y sus fuerzas. Todo lo vigorosamente afirmativo del pueblo, en cualquier situación que esté, no es sabido por estos expertos, lo que redundará en un empequeñecimiento de la Iglesia como Pueblo de Dios, ignorando la marcha sorprendente de la Encarnación difundida y comunicada por millones de canales, que escapan a las fichas de los que tabulan. Y por eso afirmamos: hay que arrojar esos detritus de sociología abstracta, y volver a la historia. Comprender al Pueblo es comprender su historia, en todas sus dimensiones.

Buscar a veces es perder el tiempo. ¿Cuánto tiempo vamos a perder con estos sociólogos sin historia, ni sensibilidad popular? No es que la sociología —aunque no cualquier sociología— deje de prestar servicios. Nada de eso. Pero sí que ocupe su lugar, que tenga conciencia de sus límites, que no pretenda usurpar y restringir la portada de un Documento de Pastores, impregnándolo, como es este el caso, con su espíritu y categorías confusas que conducen a falsificar lo real. Que sociólogos como estos, no pasen de monaguillo. Que la Iglesia levante su Palabra.

#### 4. El peligro herodiano.

Llegamos al fin de nuestro recorrido. ¿Cómo reunir lo que quisimos decir? Es bueno acudir a las fuentes, a la Palabra de la Iglesia. Tomemos el Evangelio de San Mateo y su relato de la visita de los Magos (Mateo, 1-13).

En todo el contexto significativo de la visita de los Magos, ante al anuncio del nacimiento de Jesús, aparecen varias actitudes que muestran, desde el principio, una de las fases del Misterio de la Iglesia en la historia. Veamos los protagonistas y su entrelazamiento.

Los Magos, intelectuales paganos, astrólogos, que siguen la estrella, las señales de los tiempos, vienen a Cristo, se dirigen a él para rendirle homenaje, desde afuera del pueblo de Israel.

Herodes, el poder político, el Estado (tributario del Imperio Romano), advertido: “¿Dónde está el rey de los judíos que acaba de nacer?” simula buena disposición para estar en condiciones de eliminarlo antes que tome cuerpo. Un nuevo poder es un peligro para lo establecido, que debe ser extirpado de inmediato, muerto niño, antes que crezca. Quiere “rendir homenaje” para matar preventivamente.

La noticia del nacimiento “turba” a Herodes y a Jerusalén, al régimen establecido. La venida de Cristo es una perturbación; era mejor y más cómodo esperarlo indefinidamente. Es una nueva inquietante ¿qué puede pasar?: amenaza al poder, altera las expectativas reales y no es planificable.

Sacerdotes y escribas (tecnócratas) son consultados por Herodes y le ratifican las profecías. A diferencia de Herodes, que se apresta a actuar rápidamente, sacerdotes y escribas quedan en silencio. Saben, pero no se mueven, prefieren no buscar y quedar cómplices, refugiados en sombra.

Así, la larga expectativa mesiánica de Israel culmina aquí con la neutralidad sacerdotal, que prefiere no saber, no comprometerse, no verificar. Los escribas igual. Están conformes con el “status quo”. Herodes toma la responsabilidad de la acción. Queda así prefigurada, desde el nacimiento, el apocamiento de la Iglesia establecida y, a la vez, que la Iglesia de Cristo es peligrosa para todo poder establecido. Desde el origen, la tensión Estado-Iglesia, y el riesgo de la sumisión al Estado, a la comodidad de las clases altas.

¿Quiénes están con Cristo a la hora de su nacimiento? Los pobres y los Magos. Son los Magos, paganos, más verdaderos sucesores de Abraham, de la Promesa, que los Sacerdotes. ¿Cómo no pensar que hoy otros Magos no pueden ver mejor las señales de Cristo que nosotros, cristianos?

Y además, si ahora la Iglesia busca y se mueve: ¿qué más conveniente para los nuevos poderes herodianos que intentar ahogarla, desde el comienzo, manifestando deseo de “rendirle homenaje”? Cuanto más se mueve la Iglesia, más atención herodiana tendrá sobre sí.

Cierto, no todo se agota con este texto de San Mateo, pero es un índice de la dialéctica profunda de la realidad. También a Cristo lo siguieron otros, en especial los Apóstoles. Y Simón Pedro, el príncipe de los obispos, tuvo que padecer martirio en el Circo Romano por no entregarse a la dominación. ¿Los obispos de la Patria Grande, que llevan la púrpura en señal de sangre y

sacrificio, no tendrán que padecer mil otras formas de martirio ante el “imperialismo del dinero” para dar testimonio de verdad cristiana a su pueblo? No todos pasarán por la puerta estrecha, pero con ellos estará el pueblo. Y Cristo, que viene y nace todos los días.