

ENRIQUE D. DVSSEL



DESINTEGRACION DE LA CRISTIANDAD COLONIAL Y LIBERACION



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

ENRIQUE D. DUSSEL

DESINTEGRACION
DE LA
CRISTIANDAD
COLONIAL
Y LIBERACION

Perspectiva latinoamericana

Ediciones Sígueme - Salamanca 1978

Cubierta: Félix López

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

Índice general	
Nota preliminar	9
Prólogo	11
I. INTERPRETACIÓN HISTÓRICO-TEOLÓGICA DEL CONTINENTE LATINOAMERICANO	13
1. Teología e historia de la liberación	15
1. El lógos como revelación histórica	15
2. La fe como interpretación histórica cotidiana	17
3. Redefinición de la teología	17
4. El carisma ordinario profético de la fe	18
5. Historia de la iglesia e historia de la cultura	20
6. La comprensión existencial sobrenatural	22
7. La historicidad en la conciencia cristiana primitiva	24
8. La teología helenizante	25
9. Olvido de la historia	26
10. Profanización de la historia de la iglesia	28
11. Estamos como perdidos por falta de «origen», alienados	28
12. Hacia una teología latinoamericana	29
2. Grandes etapas de la historia de la iglesia	32
1. Comencemos por el origen	32
2. La prehistoria latinoamericana en la historia universal aztecas e incas	34
3. Los indoeuropeos	37
4. Los semitas	40
5. El fenómeno cristiano. Las tres etapas de la historia de la iglesia	43
6. El cristianismo perseguido bajo el imperio	45
7. El sistema de cristiandad	47
8. La cristiandad bizantina, latina e hispánica	48
3. La cristiandad colonial latinoamericana	52
1. La única cristiandad que fue colonial o dependiente	52
2. El primer profeta latinoamericano	55
3. Los primeros pasos (1492-1519)	56
4. La evangelización de México y el Perú (1519-1551)	57
5. La organización de la iglesia (1551-1620)	58
6. El siglo XVII hispanoamericano	60
7. La decadencia borbónica (1700-1808)	61
8. La lucha social y obispos mártires	62
9. La guerra de la «emancipación» nacional. La crisis de la cristiandad colonial	63
10. Continúa la decadencia con matices conservadores (1825-1850)	65
11. La ruptura se produce (1850-1929)	66
12. El proyecto de «nueva cristiandad»	67
13. La crisis universal de las cristiandades	68
14. La nueva situación	68
4. Acontecimientos marcantes en el decenio 1962-1972	70
1. El concilio Vaticano II (1962-1965)	70
2. Medellín (1968)	71
3. Los golpes de estado en Brasil, Argentina y Perú	73
4. La iglesia ante el socialismo	77
5. El hecho de la violencia	78

6. Actitud de obispos y sacerdotes	81
7. Actitud de los laicos	83
8. El cristiano, su compromiso político y social	84
9. Algo sobre la propiedad	86
II HISTORIA, COLONIALISMO, LIBERACIÓN	89
1. Reflexiones sobre la metodología para una historia de la iglesia en América Latina	91
1. Reflexiones antropológico-históricas acerca de la cultura latinoamericana	92
2. Reflexiones teológicas sobre la historia de la iglesia latinoamericana	96
3. Reflexiones sobre el estatuto epistemológico de la historia de la iglesia como ciencia histórica	99
2. Sobre la historia de la teología en América latina	105
1. Introducción	105
2. Ideología e historia de la teología	106
3. Periodificación de la historia de la teología en América latina	115
4. Conclusiones	135
3. Bartolomé de las Casas (1474-1566). En el quinto centenario de su nacimiento	139
1. Sentido de la vida	139
2. De conquistador a clérigo encomendero	140
3. De la conversión profética a la colonización de Cumaná	140
4. Pacificador de Tuzulutlán	142
5. Las «leyes nuevas» y obispo de Chiapas	142
6. Defensor jurídico y teólogo del indio oprimido	143
7. El consejero de Felipe II	144
4. Núcleo simbólico lascasiano como profética crítica al imperialismo europeo	146
1. Estructura de la denuncia lascasiana	146
2. La obra profético-apocalíptica de Las Casas	148
3. Las Casas y la «periferia» dependiente y oprimida	149
5. La designación de obispos en el primer siglo del «patronato» en América Latina (1504-1620)	151
1. Significación del episcopado latinoamericano en el siglo XVI	151
2. El «patronato» de España en América en el siglo XVI	152
3. Sociografía de la designación de obispos	155
4. El «patronato» de la cristiandad colonial y su crisis	156
6. Relaciones de iglesia y estado en las formaciones sociales periféricas latinoamericanas	157
1. Algunas definiciones previas	157
2. Iglesia y estado en los tiempos anteriores a la conquista de América	158
3. Iglesia y estado en la cristiandad colonial	159
4. La iglesia y el estado liberal nacional periférico	161
5. La iglesia y el estado populista	163
6. La iglesia y el estado socialista	163
7. La iglesia, el imperialismo norteamericano y el estado fascista dependiente	164
8. Relaciones de la iglesia y el estado. Conclusiones	166
7. Algunas reflexiones sobre las condiciones históricas del ejercicio concreto de los ministerios en la iglesia en América latina (1492-1974)	169
1. Los ministerios de la comunidad primitiva y en las cristiandades	172

2. Los ministerios en la cristiandad colonial	175
3. Los ministerios en el tiempo de la crisis de la cristiandad colonial	181
4. Los ministerios en la aurora de un tiempo nuevo	186
5. Algunas reflexiones para el encuentro	188
8. De la secularización al secularismo de la ciencia europea, desde el Renacimiento a la Ilustración	191
1. Secularismo o cristiandad, falsa alternativa	192
2. La alternativa correcta	194
3. De la secularización al secularismo	195
4. Panteísmo, deísmo, ateísmo	197
5. Actitud profética de Galileo	199
6. La filología hace su aparición	202
7. Conclusiones	205

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

1. Algunas definiciones previas

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

MODOS DE PRODUCCION EN LA AMERICA COLONIAL



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

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

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

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

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

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

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

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

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

La iglesia establece un sinuoso estado de relaciones. Aceptada por los conservadores, por ser ella misma hasta bien entrado en siglo XIX propietaria terrateniente, desarrolla una abierta lucha contra el liberalismo. Paradójicamente apoya los intentos de autocentrarse y de liberarse del poder inglés y norteamericano. Por conservadora e hispanista coincide con lo de mejor que debió hacer América latina : una revolución hacia adentro como la que logró Francia en Paraguay el único país latinoamericano que acumuló capital nacional, que instaló los primeros ferrocarriles, y que fue destruida por Inglaterra en la famosa «guerra del Paraguay» (1870). La iglesia, entonces, por nacionalista y católica apoyó los procesos de oposición ante el imperialismo; sin embargo, como conservadora, no hubiera propiciado un proceso de industrialización. Lo cierto es que perdió influjo en el estado liberal y fue violentamente perseguida, expoliada. No puede dejar de observarse que es en estas circunstancias (a partir de 1850) que comienza a hacerse presente el protestantismo (especialmente el de origen norteamericano, pero igualmente el anglicano inglés). Si el imperialismo hispánico portugués impuso el catolicismo, fue el imperialismo inglés y norteamericano el que impuso el protestantismo. Una cuestión a estudiar es el hecho de que el cristianismo se extendió por la periferia (y no así en el Mediterráneo) junto a los procesos de expansión de las armas y el comercio.

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

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

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

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

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

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

6. LA IGLESIA Y EL ESTADO SOCIALISTA (1959)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

TIPOS DE ESTADOS DE AMERICA LATINA (1976)



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

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

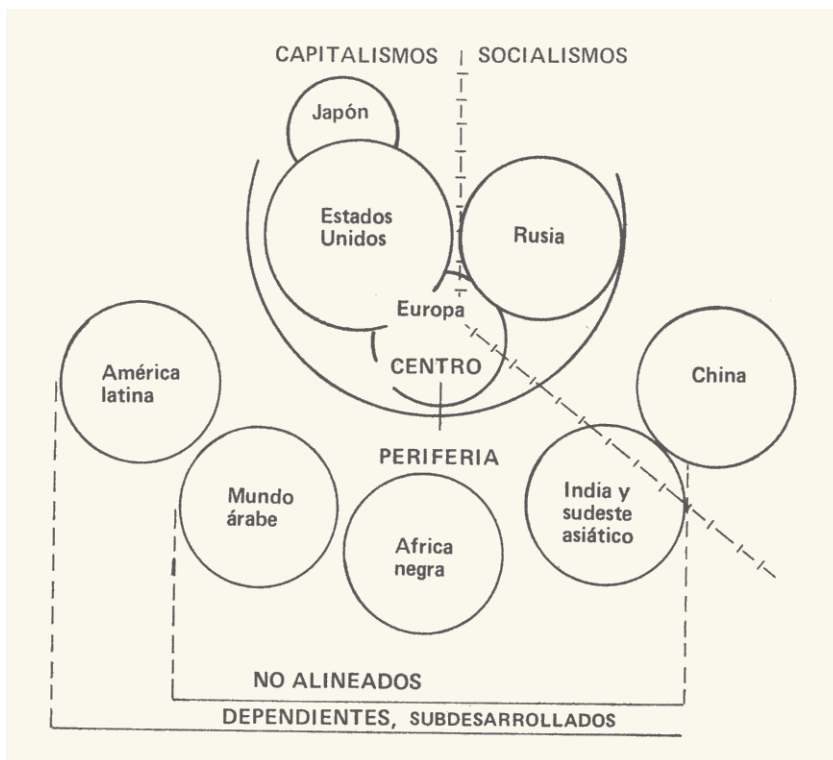
8. RELACIONES DE LA IGLESIA Y EL ESTADO. CONCLUSIONES

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

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

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

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



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

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

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

BIBLIOGRAFÍA

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