

Cambios socio-políticos del catolicismo latinoamericano en los últimos veinte años

RODOLFO RAMON DE ROUX

En 1969, después de una visita a América Latina, Nelson Rockefeller presentó al presidente Nixon un "Informe sobre la cualidad de vida en las Américas". En dicho informe, Rockefeller llama la atención del gobierno norteamericano sobre la situación existente en ciertos sectores de la Iglesia católica latinoamericana y expresa su alarma ante lo que considera posible vulnerabilidad de la Iglesia por la penetración subversiva. Dice así el informe:

"Las comunicaciones modernas y el desarrollo educativo ha producido en el pueblo un gran estímulo, lo que ha tenido un gran impacto en la Iglesia (se agrega en una nota: "Véase el documento preparado por la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín, en 1968), convirtiéndola en una fuerza dedicada al cambio, al cambio revolucionario si fuera necesario. Actualmente la Iglesia, quizá en situación análoga a la de la juventud, con un profundo idealismo, es vulnerable a la penetración subversiva, y está decidida a terminar con la injusticia, revolucionariamente si fuera necesario. Pero no se ve claro ni cuál es la naturaleza última de tal revolución, ni cuál sistema de gobierno se intenta y gracias al cual pueda ser realizada la justicia". Department of State, Bulletin, Dec. 9 (1969) p. 504; cf. Hector BORRAT, "Alerta para Infiltrados", en Marcha (Montevideo), Enero 16 de 1970, p. 15-16.

Por su parte la Rand Corporation, en su "Memorandum RM-6136-Dos. Octubre 1969" indica:

“Ante la dificultad de realizar la revolución por medio de una acción violenta directa, y mientras se buscaban nuevas soluciones a los viejos problemas en la misma América Latina, pareciera que la mayoría de los líderes católicos se inclinan cada vez más a considerar la función básica de la Iglesia en el sentido de tener que orientar los valores de la nueva sociedad, o mejor, de liderar el proceso del cambio social o político”.

El mencionado Memorandum de la Rand Corporation agrega que la Iglesia católica no puede ser considerada por los Estados Unidos como una aliada incondicional pues ella es un factor determinante en el nacionalismo latinoamericano y, además, es un factor que no apoya con desmedido entusiasmo al capitalismo, “al que generalmente critica no por razones económicas, como los marxistas, sino más bien por razones morales, por su obsesión por la ganancia”.

Es indudable que la Iglesia católica latinoamericana, a la cual normalmente se le veía jugar un papel *legitimador* del “orden social establecido”, ha mostrado en algunos sectores, sobre todo en estos últimos veinte años, una real *capacidad ilegítimadora* que le ha valido la persecución de no pocos de sus miembros que se han atrevido a autentificar los deseos de *liberación* de los pobres ahí donde la *resignación* se predicó mucho tiempo como criterio de la verdadera religión.

Los regímenes de Seguridad Nacional, que se presentan como defensores de la civilización occidental y cristiana y que están necesitados de la legitimación y del consentimiento de las “fuerzas vivas” de la nación, se han mostrado implacables con los sectores eclesiásticos adversos acusándolos de estar infiltrados por el comunismo internacional. Una situación extrema pero significativa se vivió en el Ecuador, país donde se promulgó una “Ley de Seguridad Nacional” el 2 de abril de 1976. La ley se ensayó el 12 de agosto cuando se reunieron en Riobamba un grupo de 17 obispos de 8 naciones latinoamericanas. Estos obispos fueron considerados como exponentes de la conspiración marxista internacional que ponía en peligro al Estado ecuatoriano. Se puso entonces en movimiento un aparato militar que arrestó a los prelados, los mantuvo incomunicados y luego los expulsó del país.

En un libro reciente, “El grito del pueblo”, la periodista Penny Lernoux publica una lista de más de mil nombres entre obispos,

sacerdotes, religiosas y militantes cristianos que, entre 1964 y 1978, fueron asesinados por defender los derechos del pueblo. De entonces para acá la lista se ha engrosado considerablemente.

No es mi propósito en esta conversación hacer el recuento de hechos que ya llenan varios volúmenes. Quisiera simplemente ofrecer algunos elementos que nos ayuden a tener una más amplia perspectiva y comprensión histórico-política de lo que está ocurriendo en el catolicismo latinoamericano en sus relaciones con el Estado y con la sociedad civil.

La Iglesia católica latinoamericana ha vivido ya dos grandes épocas y parece estar comenzando una tercera. Estas épocas no corresponden a eventos puramente eclesiásticos sino que están en íntima relación con el devenir de la historia toda de América Latina.

Una primera época se abre en 1492 con el descubrimiento de América. Se inicia entonces una empresa colono-evangelizadora capitaneada por España y Portugal. Es la época de la *Cristiandad colonial*. La Cristiandad puede ser vista como un "modelo" de relaciones de la Iglesia con la sociedad política (esencialmente el Estado) y la sociedad civil. En este "modelo" la Iglesia define sus relaciones pastorales con el pueblo en la sociedad civil a través del Estado.

Durante toda la época colonial las Coronas de España y Portugal, por medio del llamado *Patronato real*, tuvieron el privilegio y la obligación de organizar y estructurar en sus dominios a la Iglesia católica, que se convirtió en el brazo religioso de los gobiernos de la metrópoli. Para el desarrollo de sus actividades la Iglesia contaba con lo que pudiéramos llamar "la mediación pastoral del Estado" quien tenía el compromiso de ayudar en la construcción de templos, gastos de culto, envío de misioneros, protección de los bienes y de las personas eclesiásticas, etc. En contrapartida la Iglesia otorgaba al Estado la legitimación de la acción de dominación sobre la sociedad civil (indios, esclavos negros, criollos, etc.)

Lógicamente este "modelo" de Cristiandad entra en crisis a inicios del siglo XIX, momento de descolonización política, de guerras civiles y de surgimiento de los nuevos Estados nacionales. La estructura eclesiástica, identificada con el antiguo régimen colonial, sufre rudos golpes y penosamente va buscando su vertebración dentro de las jóvenes repúblicas.

En esta segunda época de la historia latinoamericana la Iglesia irá forjando, poco a poco y trabajosamente, una *Nueva Cristiandad*. En el "modelo" de Nueva Cristiandad la institución eclesiástica busca reocupar un lugar central en la sociedad política manteniendo relaciones privilegiadas con el Estado y con las clases dominantes.

En 1959 triunfa en Cuba la primera revolución socialista de América Latina. Durante la década de los 60 cambia enormemente el rostro del continente, tanto que muchos analistas sociales presagian que estamos en el inicio de una nueva época de la historia latinoamericana. Como cualquier inicio, éste también está marcado por un doble signo: temor y esperanza. Temor, porque se vive un proceso de agotamiento y superación de lo antiguo. Esperanza, porque es un proceso de gestación de algo nuevo.

A partir de los años 60 se da una crisis económica, política e ideológica del sistema de dominación capitalista en América Latina. Agarradas entre el temor y la esperanza todas las clases sociales experimentaron nuevas vías de solución a sus problemas. Las palabras claves del decenio fueron: progreso, reforma y revolución. Las ilusiones tecnocráticas y "desarrollistas" de los años 50 se interrumpieron abruptamente. Se introdujo un nuevo vocabulario en el que la palabra "cambio" (con la implicación de transformación radical y rápida) tomó el lugar de la palabra "modernización" (entendida como un sendero inevitable que había que recorrer para lograr el "desarrollo"). Y el desarrollo se entendió más como remoción de obstáculos que como incremento de las tasas de crecimiento.

En el tablero de esta nueva época Cuba hizo la primera jugada con la convicción de que se podía derrotar al imperialismo. La respuesta de los Estados Unidos —después de recuperarse del desastre de la Bahía de Cochinos— fue la Alianza para el Progreso: reformas y no revolución. Esto significó encontrar nuevas bases para el pacto interamericano; el aislamiento y la exclusión de Cuba fueron las primeras condiciones. Kennedy declaró que su "gobierno no dudaría en afrontar sus deberes fundamentales, y ante todo el de la seguridad nacional". Se tardó más de diez años para comprender el mensaje oculto, la perspectiva estratégica subyacente a la identificación entre los "deberes fundamentales" y "seguridad nacional".

En aquellos años el debate se centró alrededor de las condiciones y

requerimientos de la Alianza para el Progreso: "cambio social" y "reformas estructurales" fueron algunas de las claves para lograr la seguridad interna, para exorcizar el fantasma de la revolución. Así se justificó también la "ayuda" norteamericana. Muy pronto, sin embargo, ayuda y reformas dieron paso al establecimiento de un sólido aparato de "contrainsurgencia" que otorgó a las fuerzas armadas de cada país (y a sus respectivos cuerpos policiales) nuevas posibilidades para combatir al "enemigo interno" (es decir, a un enemigo comunista pero que ya no estaba fuera del continente) y que garantizó seguridad a las inversiones extranjeras.

Junto con la crisis del capitalismo se dio, a partir de la revolución cubana en 1959, una reactivación creciente del movimiento popular obrero-campesino y una radicalización y proletarización de la pequeña burguesía (movimiento de guerrillas, surgimiento de la Nueva Izquierda Latinoamericana, elaboración de la "Teoría de la Dependencia").

En medio de estos procesos sociales ¿qué pasa con la Iglesia Católica, iglesia mayoritaria y dominante en América Latina?

Por una parte la crisis del sistema capitalista implicará también la crisis del "modelo" eclesial de Nueva Cristiandad, que tenía en el sistema capitalista su base social y política.

Por otra parte la reactivación del movimiento popular conquistará progresivamente la base popular de la Iglesia. Esta base popular cristiana se integrará al movimiento obrero-campesino, rompiendo política e ideológicamente con el bloque burgués dominante.

Exigida por las circunstancias históricas y favorecida por la propia evolución interna del catolicismo (entre 1962 y 1965 tiene lugar el Concilio Vaticano II; en 1968 la II Conferencia General del episcopado latinoamericano reunida en Medellín hace una relectura del Concilio Vaticano a la luz de la actual situación del continente) la iglesia latinoamericana emprende un proceso de reubicación social y de respuesta a los desafíos de la nueva época. Sectores cada vez más significativos de la Iglesia se adentran en la búsqueda y construcción de un nuevo "modelo" de Iglesia que se ha dado en llamar, provisoria y tentativamente, *Iglesia popular*.

El nuevo "modelo" abandona la ilusión de cumplir el proceso de evangelización a través del Estado y trata de colocar definitiva-

mente a la Iglesia en la sociedad civil y en alianza con las clases oprimidas. De esta manera la Iglesia no puede esperar del Estado ayuda para cumplir sus tareas pastorales, pero al mismo tiempo se exime del tener que legitimar las acciones represivas del Estado. Esta ruptura de legitimación de la sociedad política le acarrea a la Iglesia problemas con los grupos dominantes pero le abre nuevos espacios de credibilidad entre el pueblo oprimido.

Tal vez la aparición y consolidación de la llamada *Iglesia popular* sea el hecho mayor en la historia de la Iglesia latinoamericana de estos últimos años.

El hecho original y constitutivo de la "Iglesia popular" está en una nueva "conciencia" y forma de participación de los cristianos en los movimientos populares obreros y campesinos.

Se puede decir que siempre hubo cristianos en los movimientos populares. Pero se trataba, normalmente, de "ir a los pobres" en una actitud "misionera", proselitista y paternalista.

Después de la reunión de Medellín (1968) se multiplicaron en toda América Latina los grupos de pequeña burguesía cristiana (sobre todo sacerdotes y religiosas) que emprendieron una conversión que consistía en compartir la miseria de los llamados "marginados" en un afán por asimilarse y por no abandonar a aquellos a quienes el Evangelio da un puesto de privilegio. Del estadio del "compartir", no pocas personas pasaron a descubrir en el pobre al "explotado", al "oprimido". Se fue entonces de la identificación con el pobre a la identificación con la *lucha* de los oprimidos contra los opresores. El "pobre" empezó a ser visto como *clase social* y la sociedad como un campo de *lucha de clases*. El compromiso religioso se comprendió contemporáneamente como compromiso político. Se descubrió y valorizó el papel de las organizaciones populares y de los partidos de izquierda.

Esta "Iglesia popular" se ha convertido en un reto y en un problema para las clases dominantes. Buena parte de los conflictos de los últimos años entre poder militar o cívico-militar y poder religioso, se han presentado con miembros o simpatizantes de la "Iglesia popular".

En articulación con esta "Iglesia popular" han surgido numerosos *movimientos sacerdotales* (como *Golconda* y *Sal* en Colombia;

Onis en Perú; *Tercer Mundo* en Argentina) o simplemente *movimientos de iglesia* que desde una experiencia de base en el movimiento popular buscan una respuesta al momento revolucionario que vive el continente (tenemos, por ejemplo, en Colombia al grupo de *Cristianos por el Socialismo*; en Ecuador al MNCL —Movimiento Nacional Cristiano por la Liberación—; en Costa Rica al movimiento *Exodo*; en Bolivia al ISAL —Iglesia y Sociedad en América Latina—; etc.).

Como instancia teórica de todo este movimiento de "Iglesia popular" se elabora la llamada *Teología de la Liberación* que ha alcanzado ya difusión y crédito no sólo a nivel latinoamericano sino a nivel mundial. Hechos importantes en este sentido fueron el "Coloquio de los Teólogos del Tercer Mundo" en Dar-es-Salaam (Tanzania) del 5 al 12 de agosto de 1976 y el "Encuentro Panafricano de Teólogos del Tercer Mundo" en Accra (Ghana) entre el 17 y el 24 de diciembre de 1977. En ambos encuentros la perspectiva de la Teología de la Liberación fue aceptada y elaborada en una perspectiva universal tercermundista.

El derrocamiento del gobierno de Salvador Allende en 1973 puede tomarse como fecha "cumbre" del proceso de instauración de un nuevo modelo de dominación que se inspira en la doctrina de la *Seguridad Nacional*. Este modelo ha sido impuesto normalmente por *Golpes de Estado*. He aquí algunas de las principales fechas:

Brasil: 31 de marzo de 1964: Golpe de Estado de Castelo Branco.

Bolivia: 21 de agosto de 1971: Golpe de Estado de Hugo Banzer.

Uruguay: 27 de junio de 1973: Golpe militar con cobertura civil.

Chile: 11 de septiembre de 1973: Golpe de Estado de Augusto Pinochet.

Perú: 29 de agosto de 1975: Golpe de Estado de Francisco Morales Bermúdez.

Ecuador: 13 de enero de 1976: Golpe de Estado de Alfredo Poveda Burbano.

Argentina: 24 de marzo de 1976: Golpe de Estado de Videla.

Donde no se ha dado la militarización violenta del Estado han surgido los Estados autoritarios o el reforzamiento de los aparatos represivos, tal es el caso de Colombia donde se promulgó en agosto de 1978 un "Estatuto de Seguridad".

El surgimiento del nuevo modelo de dominación ha entrado en va-

rios países (son notorios los casos del Brasil y El Salvador) en creciente conflicto con la Iglesia jerárquica.

En las actuales situaciones dictatoriales la Iglesia ha aparecido en la práctica, en muchos lugares, como la principal y a veces la única institución tolerada y/o tomada en serio por el Estado para cumplir una *función tribunicia*, es decir, una función de organización y defensa de los grupos a los que el poder priva de expresión política directa y legal.

Hay que anotar, sin embargo, que en los últimos diez años se ha reactivado y articulado mejor la reacción eclesiástica contra el modelo de "Iglesia popular" y contra la Teología de la Liberación surgida en su seno. Abanderado de esta lucha es monseñor Alfonso López Trujillo, arzobispo de Medellín y actual presidente del CELAM (Conferencia Episcopal Latinoamericana) quien adelanta su cruzada desde noviembre de 1972 cuando fue nombrado en Sucre (Bolivia) como secretario general del CELAM.

Los intentos por frenar o por domesticar esta corriente de "Iglesia popular" chocan, sin embargo, con una cada vez mayor participación de los cristianos en los movimientos revolucionarios como podemos apreciar actualmente en Centro América, especialmente en Nicaragua, El Salvador y Guatemala.

No es de mi competencia pronosticar el futuro. Los historiadores somos profetas con la cara vuelta hacia atrás. Espero eso sí que quede claro que los cambios de estrategia del catolicismo no obedecen solamente a la relación Iglesia Estado, sino que se inscriben en una *dialéctica multilateral* en la cual los polos de la relación son los poderes económico-políticos, la institución católica nacional, el público de los fieles y la Santa Sede. De cada una de estas variables, y de su interrelación, depende la evolución futura.

De todas maneras hay algo innegable. En sectores significativos de la Iglesia católica latinoamericana se ha producido o se está produciendo un "cambio de lugar" social y un desplazamiento de alianzas, que genera conflictos, tanto en el interior de la Iglesia como en sus relaciones con otras instancias político-económicas.

Todo esto me lleva, para terminar, a hacer una pequeña exégesis de texto bastante conocido de Marx que constituye una especie de trasfondo y punto de referencia obligado cuando se analiza el pro-

blema de la función social que juega la religión. El texto es el siguiente:

"La miseria religiosa es al mismo tiempo, por una parte la *expresión* de la miseria real y, por otra, *protesta* contra la miseria real.

La religión es el gemido de la creatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón, así como también el espíritu de una situación de espíritu. Ella es el opio del pueblo. La superación de la religión en cuanto dicha ilusoria del pueblo es el requisito para su dicha real. . . "(K. Marx, Crítica de la filosofía del derecho en Hegel. Introducción).

La crítica de Marx no se sitúa a nivel ontológico, sino socio-político. No se pregunta por la "esencia" de la religión (como lo hace Feuerbach) sino por su función socio-política; es ello lo que en definitivas cuentas decide el carácter de la religión. Y no se trata tampoco de preguntarse qué es la religión "en sí", sino respecto a su sujeto: el pueblo.

Según el texto de Marx, la religión *expresa* la miseria real y, al mismo tiempo, la protesta contra la miseria real. Pero es una protesta ilusoria, irreal; una protesta que ofrece una felicidad, una superación del problema, no mediada por ningún tipo de acción, al igual que la droga. La religión es una felicidad ilusoria que está inmediatamente al alcance de la mano del pueblo, sin necesidad de transformar el estado real de miseria en que éste se encuentra. Es así una ilusión que puede coexistir con la miseria real, más aún, que debe coexistir con ella pues es su "complemento espiritual" necesario.

Como protesta ilusoria, la función socio-política de la religión es neutralizar la protesta real. Quien consume opio no pone en cuestión las condiciones reales que constituyen su miseria, ni combate contra ellas: se contenta con la "solución" inmediata e ilusoria de su problema en el opio. Es de este modo como la religión entra en un circuito de "destrucción" del pueblo: como mecanismo de bloqueo de la conciencia y de la práctica.

Para la crítica de Marx lo decisivo no es que la religión sea expresión de la miseria y protesta contra ella; lo mismo podría decirse de la conciencia revolucionaria. Lo decisivo es la neutralización y paralización de la praxis por medio de la religión.

La crítica marxista a la religión como "opio" tiene un carácter histórico-práctico. No se trata de una descalificación de la religión "en sí" (lo que correspondería a una postura "metafísica", que juzga sin referencia a las condiciones históricas concretas). El alcance de esta crítica define, eso sí, un conjunto de condiciones sin las cuales la religión no puede pretender validarse histórica y socialmente. Si no cumple con esas condiciones, la religión será necesariamente "opio del pueblo" y la reflexión que intente justificarla será "ideológica", mistificación. Pero no contrapartida, como consecuencia lógica, si la religión cumple con esas condiciones podrá validarse históricamente.

¿Cuáles serían las tales condiciones? Que la religión no actúe como red de símbolos y ritos neutralizadores de una práctica del pueblo orientada a transformar sus condiciones reales de "miseria", de opresión, sino por el contrario que la religión actúe como sustrato de símbolos y ritos que expresen y condensen la lucha del pueblo y que la impulsen y proyecten siempre de nuevo "hacia adelante". Me pregunto: ¿no es en esta última dirección en la que marchan numerosas personas que, aun a costa de su vida, están tratando de hacer real en este continente la utopía cristiana de una sociedad fraternal, liberada de toda injusticia y opresión?

Permítanme poner punto final a mi intervención con una poesía del sacerdote y revolucionario nicaraguense Ernesto Cardenal, actual Ministro de la Cultura en el gobierno sandinista. Se trata de una expresión, entre otras muchas, de ese nuevo "ethos" que sacude al catolicismo latinoamericano:

¡Ah! La visión de una tierra con la explotación abolida,
repartida la riqueza nacional todos por igual,
el producto nacional bruto toditos por igual!

Nicaragua sin guardia nacional!

Veo el nuevo día!

Una tierra sin terror,
sin tiranía dinástica. Canta, canta
zanate clarinero.

Ni pordioseros, ni prostitución, ni políticos.

Claro, no hay libertad mientras haya ricos,
mientras haya libertad de explotar a otros,
libertad de robarles a los demás;
mientras haya clases no hay libertad.

No hemos nacido para ser peones,

ni para ser patrones,
sino para ser hermanos,
sino para ser hermanos hemos nacido.

Porque, ¿qué viaje es este hermanos,
para dónde vamos con pasajes de primera y
pasajes de tercera?

Tenemos el níquel esperando al hombre nuevo,
la caoba esperando al hombre nuevo,
el ganado enrazado esperando al hombre nuevo,
sólo hace falta el hombre nuevo. . .

(CANTO NACIONAL).