



I CONFERENCIA GENERAL DE HISTORIA DE LA
IGLESIA EN AMERICA LATINA

C E H I L A

México, 10-13 de octubre de 1984

P O N E N C I A

Mesa redonda
Seminario o Taller

Ponencia

1.1

2

METODOLOGIA PARA LA HISTORIA DE LA IGLESIA EN AMERICA LATINA.

Jean Meyer

10 de Octubre de 1984.

México, D. F.

Bien a bien, no sé por donde agarrar el tema impartido y me limitaré a hilvanar sugerencias, ocurrencias y dudas sin pretender lograr la coherencia lógica y teórica necesaria. Desde luego no saldré de los límites cronológicos de la historia contemporánea, por ser demasiado grande mi ignorancia de las épocas anteriores. Advierto que mi experiencia directa se limita a México y que para los demás países no tengo más ciencia que la libresca.

I Generalidades.

1.- Dimensiones.

Evidentemente tenemos que reflexionar sobre la naturaleza de la Iglesia (¿qué es?, ¿todos los que de alguna manera se refieren a Cristo?); sobre la naturaleza de América Latina (América una, - las Américas) recordando que si la apelación nació con cuño francés en el siglo pasado, la recogió en seguida Roma, al hacer de América Latina un continente eclesiástico.

Tenemos que situar esta historia de la Iglesia en América - Latina en la perspectiva cristiana, para percibir lo que es propio al cristianismo y lo que es, dentro del cristianismo, específicamente latinoamericano; para la Iglesia católica, situarla en la perspectiva romana (¿qué es romano? ¿qué es americano? ¿cómo se hace la mezcla?). Se debe además tomar en cuenta la historia mundial: hay una relación entre los imperialismos europeos (hasta 1914), entre el imperialismo norteamericano después y los flu

jos tanto de misioneros católicos como de protestantes; entre la revolución cubana, la teología de la liberación y el marxismo; - entre la situación mundial, el aggiornamento del Vaticano II y - los cambios en las iglesias latino-americanas.

No podemos prescindir de estas dimensiones universales: un viejo campesino mexicano tiene como primer recuerdo el tañido de las campanas de su pueblo, todo el santo día, porque había muerto el papa León XIII; otro platica cómo en su pueblo se colectó dinero en 1921 o 1922 para los rusos que se morían de hambre. - El antisemitismo europeo moderno llega a América y hace estragos en ciertos países, en ciertas clases sociales: el padre campesino, nacido en 1882, no entiende nada de esto y lo rechaza, mientras que el hijo, sacerdote nacido en 1920, se sabe de memoria a Julio Meinvielle (*) y a los Protocolos de los Sabios de Sión.

2.- Tesis.

Al leer el programa de la Conferencia me pregunto si estamos haciendo una historia religiosa de la Iglesia o si podemos - pretender a una historia no religiosa de la religión cristiana en América. Creo, me puedo equivocar, que la tendencia sería hacia una historia religiosa de la institución eclesial a la luz de - dos tesis: la primera le da mucha importancia a las relaciones - entre la Iglesia y el Estado, a la alianza, a la ruptura, a la - renovación de la alianza entre estos dos poderes, la alianza siendo base de lo que llaman "Cristiandad" (la primera colonial y la segunda contemporánea). Esa tesis condena la figura histórica de la "Cristiandad" como errónea, equivocada, traidora al sentido - histórico del cristianismo.

La segunda tesis sale lógicamente de la primera: la Iglesia de Cristo tiene compromiso con los pobres, lleva un mensaje de - liberación, tiene una función profética.

(*) El judío en el misterio de la historia, ed. Theoría, Buenos Aires.

Estas dos tesis tienen la ventaja de dar una clave para interpretar a la historia, son operacionales, permiten formular juicios de valores; blanco y negro. Abren perspectivas de acción, diagnóstico sobre los errores pasados, planes para el futuro.

No menos evidente está el peligro de caer en la tentación de la historiografía en forma de proceso, de inquisición.

Los movimientos espirituales, las elaboraciones intelectuales los instrumentos conceptuales pueden ser eclesiásticos y clericales, pero no lo son siempre; de todos modos, expresan en el lenguaje de la época unas maneras de vivir la fe en Dios. Estas teologías (llamémoslo así para simplificar) sirvieron de referencia más o menos clara para los fieles, allende de los círculos especializados. Pertenecen a la historia de la cultura en general - (ejemplo: el impacto de Emmanuel Mounier, de Teilhard de Chardin, de Donoso Cortés, de Balmes o de Marx) y pueden seguir teniendo influencia hasta el tiempo presente.

¿Nos atreveremos a trillar estas ideas para separar el buen grano de la mala yerba, de la cizaña? Al hacerlo tendremos que ampararnos con alguna ortodoxia muy definida.

Coincidimos todos en definir la empresa como:

- 1) dar el relato contínuo, sin omisiones, de los principales -- acontecimientos de la vida de la Iglesia (una vez definida ésta)
- 2) pasar lista de los problemas que, en cada época, se plantean al pueblo cristiano (¿quién es éste? ¿la cristiandad sociológica de práctica unánime, la secta de los puros?).

Quizá dejemos de coincidir en el punto siguiente con los - historiadores positivistas: manejan ustedes la idea de "misión". La Iglesia ~~no~~ pretende tener una vocación privilegiada: ser misionera. Vaticano II definió la Iglesia como el Pueblo de Dios en su Peregrinación. En el sentido primero, Iglesia significa -

junta, ecclesia, sunagoge, en nada limitada a una fachada institucional o a una construcción cultural. Por eso su historia debe ser la de todos los que de una manera o de otra, se refieren a Cristo. No puede ser historia eclesiástica en el sentido de Eusebio de Cesarea a fines del siglo III; pero tampoco podemos limitarnos (como lo estamos haciendo muchas veces) al análisis de las políticas y de los conflictos eclesiásticos, o de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Estas últimas tienen su importancia, claro, porque afectan todos los aspectos de la vida, por eso ciertas iglesias rezan cada día para el Emperador, el presidente, el César: "Oremos para que conceda la paz a todos los pueblos y a sus jefes un espíritu apaciguado, para que nuestras comunidades no sean perturbadas (...) para que nos sea permitido dedicar en plena libertad nuestra vida en esta tierra a Tu Reino en el cielo." No es lo mismo que construir el "Orden Social Cristiano" o la "Ciudad Cristiana".

Esta perspectiva nos lleva a la historia total; historia social de los pueblos, pueblos cristianos, pueblos cristianos en forma mayoritaria, pueblos de minorías cristianas dirigentes, de minorías activamente opositorias, de minorías perseguidas, de mayorías cristianas perseguidas por élites anticristianas o anticatólicas, o antiprotestantes.

Esto implica la historia de la institución clerical o sectaria, la historia paralela de sus instituciones (2) que esta ligada al éxito o al fracaso de la "misión", tradicionalmente medida en términos (discutibles) de conversión, des cristianización etc..)

Lo relativo de los criterios de "éxito" o "fracaso", las diversas interpretaciones que se dan a la "misión" nos obligan a --

(2) Impacto de la(s) Iglesia(s) como institución financiera, educativa, cultural, de salud, de seguro social, organizadora de muchos o pocos aspectos de la vida: escuela, prensa, sindicato, partido, etc...

abrazar estos fenómenos colectivos (conversión, etc.) que pertenecen a la historia de las mentalidades, que si es difícil de escribir, sí se puede lograr. Los textos, los monumentos, las imágenes pueden utilizarse para completar una sociología religiosa del presente y del pasado.

Nuestra historia de la Iglesia en América Latina, entendida como historia del cristianismo, pertenece a una historia total - de la cual toma una expresión particular: la dialéctica de influencias recíprocas entre la misión de la institución y todo un contexto económico, social, político, cultural.

Como historiador profesional, dejo al teólogo la tarea de escribir la historia de la salvación. Me limitaré a reconocer tranquilamente la especificidad de una evolución, de una línea de fuerza histórica, en su lugar, en su momento, en la vida de la humanidad.

II. 3 Llamadas particulares.

Primera llamada:

Escuchamos dos testigos, uno externo y otro interno, en relación con la Iglesia católica y con el continente, el primero en 1934, el segundo en 1972.

El francés André Siegfried escribía:

"En estas condiciones ¿cuál puede ser el destino de la cultura latinoamericana? Parece que debe persistir en su marco católico. A primera vista, cuando se ve el escepticismo de los hombres, la inferioridad intelectual y moral de algunos cleros nacionales, el porvenir de la Iglesia parece amenazado; pero se debe observar que América Latina sigue evolucionando en su marco romano (...). El protestantismo, vigoroso entre algunos grupos de inmigrantes recientes, evidentemente esta sin porvenir en tal medio, porque no se encuentra en el ritmo espiritual ambiente. Como en Francia y quizá por las mismas razones, no hay más religión posi

ble que el catolicismo: hasta la irreligión moldea sus pasiones, sus argumentos, sus refutaciones en el marco católico del cual no logra evadirse. (*)

No se trata tanto de saber si la América del Sur (sic) seguirá romana, lo que no cabe duda, sino de saber si el catolicismo sur americano podrá mantenerse fuera de influencias exóticas que lo podrían corromper. Es que, debido a la presencia negra e india, gérmenes corruptores andan suelto que hasta trabajan adentro de este catolicismo. Siempre y cuando hay negros, hay veleidades de espiritismo, magia, fetichismo; el cristianismo en Brasil esta compenetrado de tales supersticiones que el "color" mantiene. Bajo otra forma, en México y en las poblaciones indígenas de los Andes, pasa lo mismo: viejas tradiciones, tapadas pero no suprimidas, tienden a reaparecer, mezclando a la presencia, a veces apenas superficial del Dios de los Cristianos, el llamado turbio de las divinidades de antes de la conquista".

(André Siegfried Amérique Latine, Paris 1934, citado en la 3ª edición de 1942, pp 162-163).

Enrique Dussel escribió 35 años después:

"Hay en la catolicidad una dialéctica entre la élite y la masa, entre aquellos que viven ya adulta y conscientemente su fe, y aquellos que participan de la comprensión popular. En América Latina ésta dialéctica tiene una caracterización paradigmática y sui generis. Por una parte existe la masa, residuo de la Cristiandad colonial en el caso de los indios, mestizos y criollos o de la Cristiandad europea en el caso de los inmigrados europeos; por otra, la élite cristiana, que renace en el siglo XX, después de una "noche de la historia" en el siglo XIX, con caracteres propios y sin antecedentes directos en la época colonial, ni en Europa." (Historia de la Iglesia en América Latina Barcelona 1972, pp 137-138). De allí ese hecho paradigmático de los que se llaman católicos, por haber sido bautizados y por poseer más la estructura del pensamiento de los pueblos latinoamericanos -núcleo ético-mítico, de la civilización- que la fe propiamente cristiana en la Persona de Jesucristo y su Iglesia. Esos muchos (polloi) no pueden rápida y simplemente ser dejados de lado, pues sería real y teológicamente inexacto. Su catolicidad debe ser analizada y descubierta.

La élite consciente -dirigentes universitarios, sindicales, políticos, sacerdotes, religiosos, escritores, artistas, etc.- no

(*) Comparar con la observación casi contemporánea de Mariátegui (1928). "El protestantismo no consigue penetrar en la América Latina por obra de su espiritualidad y religiosidad sino de sus servicios sociales. Este y otros signos indican que sus posibilidades de expansión normal se encuentran agotadas" (Siete Ensayos, Amauta 1972 p 192).

se sienten muchas veces, por una parte, solidarios con el pasado colonial, con la Cristiandad, y, por otra, miran con cierto optimismo el futuro, cuando van descubriendo la falta de eficacia de las otras élites.

Es decir, esta élite va tomando conciencia de la función histórica que debe cumplir a corto plazo.

En general, cuando se juzga el catolicismo latinoamericano no se distingue suficientemente ambos aspectos. Se quiere unificar la fe, y la toma de conciencia de esa minoría, con la fe todavía no suficientemente evangelizada de la masa; se quiere unificar la nueva toma de conciencia anti-conservadora y hasta revolucionaria del catolicismo, con el pasado colonial, pasado que esta élite, mejor que nadie, pretende superar. De allí que se diga que los grandes problemas del catolicismo latinoamericano son la falta de sacerdotes, el protestantismo, el espiritismo, el comunismo, la masonería, etc. Todos estos son graves problemas, pero permítasenos, sólo negativos, no explicativos de la realidad, y ni siquiera encaminan a ver la solución, que comienza a aplicarse y con éxito.

La historia, si pretende ser ciencia, no es la manifestación de aspectos negativos e inconexos, sino, muy por el contrario, la explicación del presente por sus causas; es decir, es necesario, por una parte, mostrar los orígenes de los fenómenos actuales, - nosotros los hemos esbozado: la crisis del siglo XIX y el renacimiento del siglo XX al nivel de las élites, y por otra, descubrir en el pasado, si se nos permite la expresión, los grupos proféticos, que adelantándose a su tiempo vislumbraron, en toda su profundidad, la problemática del próximo futuro, conduciendo a los otros hombres con autoconciencia. De igual modo, el descubrir en el presente esos grupos o élites que significarán el fundamento del próximo futuro es tarea del historiador por cuanto en la evolución de los fenómenos vislumbra prospectivamente, la dirección de dichos fenómenos y su estructura. A nuestro criterio, - debe tenerse suma atención, en las investigaciones sobre América Latina, en la evolución de las élites, porque esta explica el próximo futuro. Mucha mayor importancia histórica (es decir, para la exposición de una obra de ciencia histórica), tiene que en una Universidad de Buenos Aires, Lima o Santiago de Chile los movimientos estudiantiles de inspiración cristiana hayan ganado las elecciones, que la práctica sea del 12 ó del 25 por ciento en dichas ciudades. El porcentaje de práctica religiosa es el "residuo" de las Cristiandades en agonía, un fenómeno negativo; los resultados de las elecciones estudiantiles en dichas universidades, por ejemplo, son el fundamento de la Civilización profana y pluralista del próximo futuro. ¿Qué la práctica religiosa es esencial? ¡Evidentemente! Sin embargo, será por el grupo consciente de su fe, por la comunidad viviente y cristiana, el medio por el que la masa será evangelizada si en la Economía de la Divina Pro

videncia dicha evangelización es posible o necesaria (porque nunca en la historia, la fe consciente y la caridad eficaz, han sido mayoritarias hasta ahora, y quizá no lo sean nunca).>>

El catolicismo latinoamericano, el cristianismo latinoamericano tienen sus estratificaciones históricas mencionadas por Siegfried y Dussel (anteayer, ayer, hoy, mañana, perfilándose ya), pero también socio-culturales y socio-económicas: desde el cristianismo de la conquista, de comunidades indígenas, encerradas en su sistema político religioso de cargos y mayordomías que no deja penetrar al sacerdote católico, hasta la devoción personal, del fuero interno, de ciertas élites, pasando por el cristianismo -- de las masas rurales, perceptible tanto en el zapatismo, como en la Cristiada o el Sinarquismo, para tomar tres ejemplos mexicanos que corren de 1910 hasta 1950. Sin hablar del catolicismo de la Acción Católica y del Compromiso con los Pobres. En América Latina como en los otros continentes hay que tomar en cuenta esta pluralidad a veces trágica.

Esto planteó siempre problemas pastorales antes de inspirar la "concientización" contemporánea y la reflexión nada desinteresada sobre la "religión" o la "religiosidad popular".

Segunda llamada: la religión popular.

No se trata de abrazar un problema universal sino de señalar sus dimensiones en AL en el siglo XX, dimensiones históricas, sociales, pastorales. En este continente, los efectos de los múltiples encuentros étnicos y culturales están exaltados por el choque de la modernización. La rapidez de los cambios es tremenda y la representa bien la fotografía del hombre neolítico de las Amazonas frente a un pozo petrolífero.

El Cristianismo heredó del celoso dios hebreo, pero existe (existió) un contraste mayor entre las tendencias protestantes y

católicas frente a la "religión popular". Desde 1965 la religión popular ha sido estudiada y discutida en una perspectiva -- confesional, versión moderna de la antigua polémica contra el "paganismo", o sea la Iglesia romana, la Vieja romana, culpable de mezclar cristianismo y paganismo.

Ha sido estudiada también en una perspectiva más científica que deja a un lado los problemas de pastoral, ortodoxia y ortopraxis, para dedicarse a los problemas de interpretación histórica y antropológica.

En el texto citado, André Siegfried no utiliza la palabra pero sí habla de lo que se entiende por sincretismo. Roger Bastide, Emile Pin, Ricardo Pozas manejan el concepto. Por ejemplo, cuando Pin en sus "Elementos para una sociología del catolicismo latino americano" 1963 FERES, p 84-90) cita al obispo Ubaldo E. Pi-brian Fernández (el problema de los indios 1955) "las costumbres y las creencias locales prevalecen de un modo absoluto contra todo lo que pueda decir el sacerdote. Podríamos asegurar con verdad que no hay de cristiano (en la vida religiosa de los indios) más que el bautismo y el nombre".

A lo largo de los siglos, periódicamente, la Iglesia ha emitido este mismo juicio radical sobre prácticas que, en otras épocas, "bautiza" con indulgencia o inteligencia (una inteligencia admirada por Mariátegui en la p 172 de sus 7 ensayos).

El sincretismo es la forma extrema de la religión popular, por eso nos ayuda a entender la imposibilidad de aislar las manifestaciones de la religión popular del contexto global de la cultura y de la religión dominante. La relación entre religión popular (sincretista o no) y religión de la Iglesia ("purificada" o no) obedece a la regla de la interacción recíproca. El cristianismo misionero, frente a la resistencia popular, tuvo que aceptar ciertas modificaciones, asimilar, bautizar fiestas, ritos, santuarios, costumbres, ángeles y demonios, mesianismos...

¿Desde cuando se les reprocha a las iglesias católicas (latina y orientales) haber integrado gran número de elementos paganos! La iglesia primitiva había aceptado buena parte del calendario sagrado anterior; los campesinos mexicanos, andinos, rumanos o franceses no son (no fueron) atraídos por un cristianismo histórico y moral, sino por un cristianismo cósmico, para citar a Mircea Eliade. El reproche hecho a los católicos mexicanos ("Idols behind altars") vale para los del mundo entero y, a final de cuentas, sólo se escapan los teólogos. Quizá, ni ellos, porque escribir y vivir no es lo mismo y cuando se enferma uno..

El catolicismo, conquistando por "conversión" pueblos enteros en América, tenía que volver a prácticas anteriores. Se trataba de pueblos conversos y no de hombres conversos formando así un pueblo, el pueblo cristiano. Por eso el catolicismo reconcilió el dios celoso con una multitud de cultos y divinidades: por eso se entiende la indignación de los protestantes que denuncian un paganismo a base de mariolatría, cristolatría, hagiolatrías. Esta conciliación entra periódicamente en crisis desde el siglo XVI hasta el final de nuestro siglo XX, quizá porque se trata de una manera de ilusión, no digo de engaño.

El culto católico popular, indiferente a los Kűng y otros Schillebeekx, practica sin referencia al dios celoso; su dios tolera los otros cultos, las imágenes, la exaltación de los santos, sus milagros. Cada país tiene su virgen: Nuestra Señora de la Caridad del Cobre, la Virgen de Guadalupe (Virgen del continente también); cada ciudad tiene la suya, cada pueblo. El Cristo Morado de Pachacamilla visita el Perú; San Cayetano, en Liniers, moviliza un millón de argentinos.

Las cruces rurales, con o sin montoncitos de piedras, las cruces de los cruceros, las cruces en los barrios, ¿qué serán? ¿qué dirán? Sacralizan el espacio, pero ¿en qué forma? cristia-

na o pagana? ¿Destruyen símbolos paganos?, ¿alejan a los demonios? ¿Hacen perdurar los tiempos precristianos que no se pierden nunca totalmente? El pan de muertos, hoy desaparecido en Francia, se encuentra en muchos lugares de América y.. en la Rumania ortodoxa.

Entre los cultos y devociones modernas del catolicismo popular muchos arraigaron en esta política de compromiso, de adaptación, de recuperación practicada por la Iglesia para absorber y parar los cultos paganos. Cultos marianos, peregrinaciones, procesiones para conseguir la lluvia, ritos penitenciales siguen su vida propia, con o sin los sacerdotes. En diciembre de 1980 el P. Desobry o.p. escribe que en la Santa Casa de Ejercicios la gente lleva una disciplina en el cuello todo el día para flagelarse en la noche; "a mi gusto, se preocupan demasiado de cazar al demonio; los peregrinos tienen una corona de espinas. Tales curiosidades no excluyen de la Iglesia una casa que marcó profundamente al pueblo cristiano de México. Cada semana vienen varios miles de todo el centro del país y hasta de la capital."
(carta)

Eso vale tanto para la población urbana como para la rural. Falta mencionar los cultos carismáticos terapéuticos de carácter extralitúrgico, los cultos afro católicos, la ola pentecostista, la esperanza escatológica de los testigos de Jehovah, la llegada de los mormones. La religión popular es un laberinto en el cual me pierdo: tantas formas culturales, hijas de tantas culturas, - naciones, razas...

Los clérigos, los teólogos deben reconciliar (?) principios contradictorios: 1) "no toleraré otros dioses delante de mí", con 2) la Iglesia es el pueblo de Dios, el cual practica otros cultos. Históricamente, entre los católicos, la reconciliación se hizo a través de la teoría de los intercesores, de los intermediarios. Pero la realidad de los cultos populares es otra, ya que los fieles no tienen todos la misma necesidad de coherencia intelectual.

La tendencia actual va hacia la condenación de las "supersticiones" (velo sobre los ojos de la conciencia política) y busca la imposición de una religión "purificada". No es nada nuevo, si piensa uno que entre 1880 y 1960 el clero católico ha sostenido un gran esfuerzo de aculturación via romanización y catolicismo social (el cual combatió a la vez el catolicismo "burgues" y la piedad popular considerada como superstición atrasada). No es nuevo, pero la empresa de aculturación aceleró después de 1960.

"Lo que pasa es que el viejo catolicismo heredado de los siglos pasados choca con la nueva religión de los curas... El clero tiende a desembarazarse de las "antigüedades" de la religiosidad tradicional, de la autonomía de las cofradías, de las fiestas, de las procesiones con imágenes" (Desobry, carta de diciembre de 1980 pp 2 y 3).

Vale la pena anotar que el historiador católico P. Bernard Plongerón afirma que "de esta América Latina que sufrió una aculturación importada e impuesta, por cristianizadores venidos de Europa, nos llega hoy la expresión "catolicismo popular". ("La religión populaire, nouveau mythe de notre temps?" Etudes, avril-juin 1978, p 541) Plongerón olvidó a Gramsci quien utilizó las mismas palabras en sus Quaderni del Carcere y a lo mejor existe algún precedente positivista de fines del siglo pasado, pero eso no importa.

No cabe duda que la aportación latinoamericana en este campo es importante: Medellín (1968) y Bogotá (1976) ligan el tema de la religiosidad popular a la teología de la liberación, aunque sea de manera ambigua. Una vez más, aunque las intenciones sean diferentes, se trata de recuperar, de canalizar, de "bautizar".

En resumen, el Padre Cícero estorba tanto como el cura de Ars, Juan María Vianney; el pueblo "cree demasiado" y no sabe bastante, se extravía por exceso, su religión esta embarrada, ig

norante, interesada, materialista. La vida religiosa de las provincias rurales y de los barrios populares guarda la impronta de tradiciones profundas que expresan las necesidades inmediatas de una gente que vive en la inseguridad permanente, frente a la enfermedad, a la muerte, al temporal, al hambre, a la violencia. - La religión de los clérigos, la religión pensada por y para los intelectuales no les sirve de gran cosa. Hay que recordar lo que dice Jean Delumeau ("Déchristianisation ou nouveau modele de --- christianisme?" Paris, 13 de febrero de 1973): "Mucho tiempo la Iglesia medioeval rechazó el elitismo y no quiso ver cierta "folklorización" del cristianismo que no le parecía ser un obstáculo a la gracia".

Reforma protestante, contrarreforma católica, nueva reforma del Siglo de las Luces y del liberalismo han luchado, siguen luchando contra las "supersticiones" en el mundo y en América Latina. Con todo, las masas saben protegerse en algo contra los maestros acculturadores y seguirá siendo muy difícil distinguir entre lo exógeno y lo endógeno, lo aprendido y lo espontáneo.

Tercera llamada.

¿Cómo es que una versión española (Barcelona 1899) del "Abandon à la Providence divine" del P. Caussade, jesuita francés de la primera mitad del siglo XVIII llegó a ser libro de cabecera - de cierto campesino mexicano (1890-1976)? El librito lleva el sello de la Congregación de Nuestra Señora de la Esperanza y estas palabras manuscritas a lápiz: "este libro es del cristero EMB que fue peleonero desde chico". Y quien vivió en los rincones más apartados de la Sierra Madre, en Michoacán y Guerrero (México).

La complejidad del conjunto abruma al historiador quien -- multiplica las interrogaciones sobre la naturaleza y valor de los cristianismos latinoamericanos, sobre el papel de la Iglesia católica en América Latina y adentro de la Iglesia romana, sobre el papel del protestantismo en este continente.

El siglo XX, período revolucionario en la historia del mundo lo es menos para la Iglesia católica, hasta el parteaguas conciliar de los 60s. Es que había realizado una importante mutación poco antes y se encontraba mucho mejor preparada que los oligarcas: supo conervar o ganarse una base popular. Por eso pudo aguantar la crisis y cosechar los frutos de la "segunda Cristianidad", cuestionada desde adentro, después del Concilio de Vaticano II, acontecimiento mayor de este siglo.

Las cristiandades de América Latina, marginadas y despreciadas a principios del siglo, gozan ahora de la fama de ser el "continente del futuro", esperanza de las iglesias católica y protestantes. Parece que se repite la historia y que se recupera lo perdido en Europa, como en el siglo XVI.

Los progresos del protestantismo en su forma pentecostal se pueden interpretar en términos de inestabilidad confesional, como una manifestación de juventud. Valdría la pena reflexionar sobre los tiempos históricos comparados. El cristianismo en América Latina no tiene cinco siglos, está un poco más viejo que la cristiandad de San Agustín, está muy lejos de su punto de agotamiento, aunque ciertas iglesias y sus élites tengan de verdad la edad europea, entre 15 y 20 siglos. En esta perspectiva ¿cuál es el porvenir, cuál es el sentido de la actual dinámica protestante? (+)

(+) El problema típicamente latino consiste en que se pretende difundir el protestantismo en países donde el catolicismo ha sido la única religión organizada durante siglos, con excepción de pequeños grupos de inmigrantes protestantes, budistas o musulmanes, de núcleos reducidos de religiones indígenas y rasgos de religiones africanas, muy a menudo mezcladas con elementos católicos. De ahí que los esfuerzos proselitistas protestantes aparezcan en competencia directa con el catolicismo. No es igual la situación actual en África, ni en Asia, donde el apostolado se dirige a los no cristianos.

Téngase en cuenta que a su vez el protestantismo fue utili-

(Sigue nota de la p. 14)

zados por gobiernos latino-americanos como medio indirecto de lucha contra la Iglesia católica en los conflictos político-religiosos del siglo XIX y de principio de este siglo. (En otros países una inveterada tradición de confusión entre el papel del Estado y el de la Iglesia llegó hasta exigir al poder civil medidas legales para impedir la difusión del protestantismo.) Todo eso ha contribuido a crear en más de una ocasión un clima nefasto.

El católico debe aceptar el hecho de que el protestantismo, aun con sus diversos aspectos, es una realidad introducida en América Latina por una minoría religiosa; realidad que existe, en grados variados, en todos los países y constituye uno de los elementos del pluralismo de la sociedad contemporánea.

En estas circunstancias, una actitud ecuménica no es tan fácil para un católico que cree en su Iglesia y que ve a numerosos grupos cristianos con doctrinas y actitudes diversas introducirse en poblaciones bautizadas en la Iglesia católica. Esto lo debería tener en cuenta todo protestante.

Además, si en América del Norte o en Europa tiene tanta importancia para un diálogo ecuménico el que se distinga entre iglesia, denominación o secta, adherida o no a alguna organización protestante, cuánto más en América Latina, donde ciertas iglesias, y casi todos los grupos sectarios, actúan por sus métodos o por las características sociológicas del grupo como sectas.

Creemos que es posible establecer, sin menoscabo de la integridad doctrinal, un diálogo fructuoso entre el catolicismo y algunas iglesias históricas organizadas o por inscribirse en el Consejo Ecuménico de las Iglesias. Pero a la vez hay graves dificultades con las sectas, no sólo respecto a los católicos, sino también respecto a las mismas iglesias históricas y al Consejo Ecuménico de las Iglesias. Esto agudiza el problema, ya que predominan las sectas dentro del elemento dinámico del protestantismo latinoamericano y muchas de ellas utilizan un anticatolicismo, a veces fanático, como método de penetración. Algunos grupos como los Testigos de Jehová, que no son aceptados como protestantes por muchas de las iglesias o por el Consejo Ecuménico, aparecen al pueblo católico como un elemento del protestantismo, lo que aumenta la confusión.

Si por la evolución misma de la situación religiosa latinoamericana han de desarrollarse contactos más abiertos entre católicos y protestantes, como se verifica ya en varios países europeos, queremos subrayar de manera muy especial, no ya dentro de una posición sociológica, el carácter y la responsabilidad universal de las relaciones entre protestantes y católicos en América Latina. En este continente está el punto más sensible del ecumenismo actual. (Fr. Houtart y G. Pérez, p. 12-13 de la introducción a P. Damboriena el protestantismo en AL - FERES, Friburgo/Bogotá 1962)

"El aumento de las sectas religiosas estadounidenses que están al servicio del capitalismo individualista y explotador en todo el país es un hecho notable" (declaración de representantes de comunidades católicas de las diócesis de San Andrés Tuxtla, Tabasco y Campeche, 20 de mayo de 1984).

Esta es una manera simplista de no ver la realidad de frente. La verdadera pregunta es la siguiente: ¿La dinámica protestante actual tendrá el alcance de la Reforma en Europa, con o sin guerras de religión? Mañana sabremos qué será de estos protestantes mal estabilizados de las Asambleas de Dios, mañana sabremos si se volverán católicos conscientes, protestantes de iglesia, o si regresarán a una indiferencia mezclada de prácticas y creencias aberrantes (Chaunu 1964).

Las comunidades cristianas de América Latina están viviendo una gran mutación; ¿tendrán respuesta a los grandes problemas del mundo que se plantean con mucha urgencia aquí? Las iglesias tienen su dinamismo propio y su autonomía, pero su evolución no se puede separar de la del continente, de la del mundo. El catolicismo latinoamericano vive a la hora romana, del integralismo de Pio X al aggiornamento de Juan XXIII; tampoco se escapa de los efectos de la hegemonía norteamericana o de la implantación marxista en Cuba y Nicaragua. ¿Qué decir, entonces, de la Iglesia y de la religión en cuanto hechos sociales? La Iglesia católica es nacionalista en cada país, aunque los obispos se puedan encontrar en la solidaridad continental del CELAM. ¿Cómo vive los conflictos que oponen los Estados y a veces las patrias? Perú contra Ecuador, Argentina contra Chile, para citar dos de las muchas Alsacias-Lorenas de América Latina.

La Iglesia ayudó al nacimiento de las naciones latinoamericanas; hasta la fecha ha sido el único lazo que une las masas rurales al resto de la nación, al resto del mundo. Por eso los curas han jugado un papel de primera importancia; su contacto con las masas populares los induce, desde siempre, en tentación política,

más recientemente en la tentación revolucionaria; induce también a los revolucionarios en la tentación de utilizar a la religión para movilizar a las masas. Institución de poder, la Iglesia es a la vez mensajera de liberación, grávida de la reivindicación - de justicia de los desamparados y tiene un gran papel en el cambio social.

¿Será éste su papel? Sin duda alguna, aunque deba ocuparse de los asuntos de fe, creencia, práctica, al mismo tiempo debe - satisfacer necesidades espirituales: como cuerpo social está hecha de "religiosos" y si olvida su función religiosa (eso vale - para la iglesia católica y para las iglesias históricas reformadas) abandona lo que le es propio, les da la razón a los que se van con los pentecostales y otros "aleluyas", porque "ellos, por lo menos, hablan de Dios".

Me gustaría dejar la última palabra a Graham Greene quien, en su "Power and Glory", pero quizá mejor aún en su menos conocido "Lawless Roads", tocó el fondo del problema.

Está en los Altos de Chiapas, en México, a fines de los años 30 y contempla el paisaje agreste, el ganado, el pastor indígena, unos arrieros, casitas de adobe:

"Y detrás había un mundo más antiguo aun; el terreno subía hasta una eminencia en la cual se levantaban altas cruces negras que - parecían árboles sacudidos por el viento contra el cielo negro. Era la religión indígena, un culto oscuro, tormentado, mágico. - Las señoras mayores bien podían columpiarse en sus mesedoras en Villahermosa, los católicos bien podían morir afuera "como perros", (Greene escribe al final de la persecución de los 30s), pero, -- aquí, en el extraño mundo serrano del Padre las Casas, el Cristianismo seguía su propio camino asustador. Mágico, sí, pero somos demasiado preparados a minimizar el elemento mágico del Cristianismo, el hombre levantado de entre los muertos, los demonios expulsados, el agua transformada en vino. Las altas cruces se levantaban aquí en su soledad negra y ventosa, inmunes de los pistoleros y de los políticos, y uno pensaba a la saliva mezclada con tierra para curar el ciego, a la resurrección de los cuerpos, a la religión de la tierra". (p 216 de la edición inglesa, Londres 1955).