

de Milán. En el transcurrir de los siglos la Iglesia origina y orienta la civilización feudal y monárquica de la cristiandad latino-germana europea. Es conocida la lamentable guerra de las investiduras a través de las cuales las monarquías europeas, como Estados secularizados, comienzan a nacer recordando poder al Papado. Con el tiempo, un Marsilio de Padua o un Occam, cristianos y franciscanos ambos, debieron sufrir la persecución por su posición profética. Liberaron sin embargo a la Iglesia romana del peso innecesario de gestiones propiamente temporales que era función propia de los nacientes Estados.

De todas maneras el cristianismo, como religión e Iglesia, tuvo siempre la tentación (es un pecado que pueden cumplir los cristianos) de identificarse con la "civilización" o cultura que ha originado.

Si se opone, sin embargo, "cristianismo" y "platonismo", "Cristianismo" y "liberalismo", "cristianismo" y "marxismo", se están oponiendo términos de diverso nivel, estructura, realidad. El cristianismo es una religión; el platonismo una filosofía o modo de vida, el liberalismo una ideología, el marxismo una ideología o un partido político. Es decir, no se encuentran en el mismo "género". ¿Por qué se los puede oponer? Porque previamente el cristianismo ha sido destituido de su trascendentalidad propia de religión (no sólo como fe, sino esencialmente como obrar, como praxis, como culto; servicio fraterno "a la viuda, el huérfano y el pobre", y servicio divino en la liturgia) (2), y ha sido identificado con una cultura, una civilización, por ejemplo la "occidental". Desde este momento el cristianismo es el momento ideológico, en su región simbólica religiosa, de un todo social, que tiene además la función de consagrar o legitimar las acciones de dicha sociedad.

Cuando se produce la identificación de la "civilización occidental" (que, como se sabe, es capitalista en su estructura económica, democrático-burguesa en política y liberal-individualista en su fundamentación ideológica) y el "cristianismo" es evidente que el enemigo principal del capitalismo aparezca como el opuesto absoluto del cristianismo: el marxismo. Claro que, para el cristiano, interesarán aquellas notas metafísicas (ateísmo, materialismo) o aún políticas (totalitarismo), que le son inteligible en tanto región ideológica-religiosa de la civilización occidental.

Desde este momento el cristianismo se transforma en la protección ideológica más segura del régimen capitalista o civilización occidental en la lucha contra la otra civilización que se viene gestando.

Digo que es una falsa alternativa porque el cristianismo no es una civilización ni una región ideológica interna de una civilización. Los enemigos de una civilización dada no son por ello mismo los enemigos del cristianismo, por el simple

hecho de no ser ni una civilización ni una parte de ella. La cuestión es muy diversa; pero se tiene cotidianamente mucho cuidado en confundir planos para llevar el agua del cristianismo, religión trascendente (y no por ello menos encarnada) de todo tipo de civilización dada en la historia, digo, llevar el agua del cristianismo al molino de la civilización capitalista del centro (Estados Unidos, Europa occidental y Japón, miembros de la Trilateral Comisión).

1.2. Interpretando la historia con otra alternativa

Si un historiador se situara al fin del siglo XXI, en el 2100, y se le preguntara cuál fué el acontecimiento marcante del siglo XX y del XXI, pienso que debería responder - aproximadamente de la siguiente manera.

Si miramos la historia desde el siglo XXI, diría el tal historiador, no tendríamos dificultad de ver que desde el siglo XVII hasta el siglo XX, más exáctamente, desde la revolución burguesa encabezada por Cromwell (1599-1658) en Inglaterra, pasando por la revolución francesa de 1789, por el proceso de la emancipación latinoamericana (de 1808 hasta la liberación de Cuba en 1898) y de la independencia colonial africana y asiática (que sólo acaba de terminar), repito: que desde el siglo XVII hasta el XX, el régimen capitalista burgués ha reemplazado a los regímenes precapitalistas (casi todos tributarios sean o no feudales) y monárquicos. Sin embargo, ese gigantesco pasaje no se hizo sin dificultades, rebeliones, guerras, y sin crisis del cristianismo, de su Iglesia. Tomemos un ejemplo entre miles. El pasaje de una sociedad monárquica y articulada con una civilización rural, en gran parte todavía feudal en pleno siglo XIX, a un tipo democrático burgués del ejercicio de la política produjo, por ejemplo en Francia, una crisis profunda. El gran profeta laico Federico Ozanam pidió al arzobispo de París, Monseñor de Quélen, que el Padre Lacordaire (1802-1861) realizara unas conferencias apologéticas en el púlpito de Notre Dame. El obispo le objetó al gran Ozanam: "¿No nos hablará de la República cristiana?" (3). Para aquel obispo monárquico, lo cual era muy explicable pero no por ello justificable, el problema era que no vaya a ser que le predicará el joven sacerdote sobre el régimen político democrático republicano. De todas maneras comenzó Lacordaire sus conferencias con treinta y tres años en 1835. Lo que pasa es que nuestro joven sacerdote "se dirigía a increyentes, deistas, prevenidos contra la Iglesia por prejuicios y en particular por aquel de la incompati-

bilidad (del cristianismo, reténgase esta cuestión para analizar la crisis actual) con las aspiraciones de la nueva sociedad (burguesa)" (4). Por ello en el año 1845 abordó el tema de los "Efectos de la doctrina católica en la sociedad". Debemos tener muy presente que la democracia burguesa - y con ella el capitalismo - fué aceptada y con limitaciones sólo con la encíclica Diuturnum del 29 de junio de 1881 por León XIII. Pero fué formalmente condenada, con igual aprobación del régimen monárquico, en la encíclica Mirari vos del 15 de agosto de 1832. En toda esa época se exige una absoluta "obediencia al poder establecido". Es por ello que en la encíclica Etsi longissimo, del 30 de enero de 1816, se condena la emancipación latinoamericana mostrando que se debe obedecer a - "nuestro carísimo hijo en Jesucristo, Fernando, vuestro rey católico" (5). Lo que le preocupa a la Iglesia son "los terribles y gravísimos perjuicios de la rebelión" (6). Todavía el 24 de septiembre de 1824 se vuelve a condenar la emancipación latinoamericana en la encíclica Etsi iam diu, donde se exaltan las virtudes de "nuestro muy amado hijo Fernando" y se muestra la preocupación por "las funestas nuevas de la deplorable situación en que tanto el Estado como la Iglesia ha venido a reducir en estas regiones la cizaña de la rebelión" (7).

Era una época de crisis. Por una parte Lamennais escribía, el 30 de junio de 1831, que "a menos de un cambio total en el régimen industrial (las estructuras económicas entonces), un levantamiento general de los pobres contra los ricos será inevitable" (8). Estos cristianos consideraban al pueblo - emergente; miembros jerárquicos de la Iglesia temían al pueblo caótico, que como masas arrollaban a la misma Roma con sus rebeliones. Ahí estaban los carbonari, grupos secretos, comunidades revolucionarias. En la encíclica Eccelesiam a Jesu Christo, del 13 de septiembre de 1821, Pío VII condena a todos éstos grupos. Se condena la demagogia pero no se puede asumir la democracia. La Iglesia, en esta gran época del pasaje de la sociedad rural y monárquica hacia la sociedad industrial, democrática burguesa y capitalista, sufre una crisis que dura bien hasta el fin del siglo XIX en Europa. Un cristiano, Saint-Simon, había visto proféticamente más claro lo que significaba el nuevo régimen que se avecinaba. Él escribía: "Es necesario que ustedes usen (dice a la Iglesia), franca y enérgicamente, todos los poderes y todos los medios de la Iglesia militante, para mejorar prontamente el estado físico y moral de la clase más pobre y numerosa" (9). Aquel cristiano dice todavía: "El verdadero cristianismo debe hacer al hombre feliz, no sólo en el cielo sino también en la tierra" (10).

Vemos entonces, historia magistra vitae, que miembros de la

Iglesia (los que tienen la responsabilidad de la permanencia histórica de la Iglesia a través de los siglos) entran en tensión crítica con los profetas que vislumbran los nuevos tiempos (y que también pueden equivocarse, porque hay "falsos profetas"). De todas maneras la tensión es inevitable, porque es parte de la estructura esencial de la Iglesia: ministerio y carisma, institución y profecía. Pero no debe olvidarse, ambos aspectos son esenciales: frecuentemente el ministerio olvida la esencialidad del carisma, la institución a la profecía. De igual manera el carisma puede olvidar al ministerio o la profecía al ministerio. Ambas posiciones son erróneas, unilaterales, anticlesiales. Ambas, no sólo una de ellas.

IXA

Con esta larga introducción entremos a nuestro tema. Hoy a fines del siglo XX, y el proceso tomará buena parte del siglo XXI -si no se acelera la historia-, estamos pasando, es evidente a los ojos de un observador desprejuiciado, de un tipo de civilización, régimen o modo de producción (con las enormes implicancias que ésto supone desde un punto de vista ideológico, político y económico) burgués-capitalista a otro que ya es posburgués y poscapitalista. Este pasaje histórico lo ha cumplido ya más de una tercera parte de la humanidad, cerca de 1500 millones de personas humanas. Ante este hecho global, imponente, real, no podemos taparnos los ojos o ignorarlo. No se trata de una ideología o doctrina; se trata de una realidad histórica, de millones de seres humanos, de hijos de Dios que están llamados al reino. Este pasaje se podría esquematizar así:

ESQUEMA 2

Alternativa correcta

Sociedad burguesa capitalista ← versus → Sociedad socialista

Fuera de todo compromiso ideológico u opción individual, es un hecho que la Unión Soviética (desde 1917, con sus 220 millones de habitantes), China (desde 1948, con sus 900 millones), Vietnam, Corea del Norte, Mozambique, Angola, Cuba y toda la Europa oriental, no están ya dentro de un régimen capitalista. Hoy 40% de la humanidad está en un régimen socialista, el 20% en los países "centrales" del capitalismo y el restante 40% en los países dependientes y periféricos del mercado capitalista. Este hecho nadie lo puede negar. Es un hecho histórico. Pareciera que la real alternativa histórica se efectúa en la oposición: "capitalismo" versus "socialismo", así como en los siglos pasados

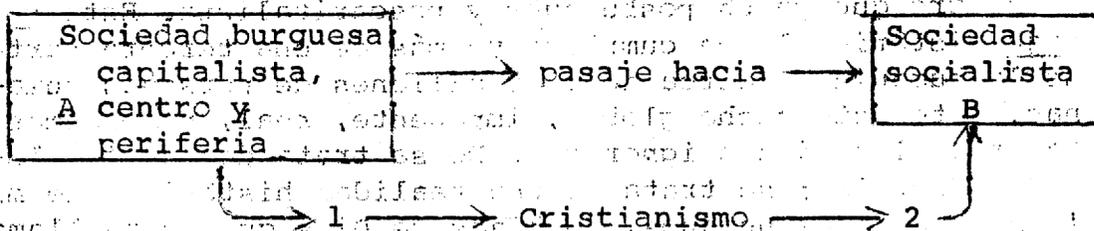
fué "monarquía feudal" versus "burguesía capitalista". Querría que ésto fuera aceptado como un hecho, fuera de toda posterior interpretación o debate.

En efecto, en todo el Tercer Mundo, América latina, África (y allí no ya como "Guerra fría" sino como "Guerra caliente") y en el Asia, hay una lucha entre el capitalismo (que necesita fuente de ganancia y mercados para su superproducción) y el socialismo (cuya supervivencia exige una constotución, todavía inexistente, de un mercado mundial socialista). Como los sistemas históricos socio-económicos son excluyentes (así el capitalismo burgués suplantó por completo al modo tributario feudal anterior) esta oposición pareciera ser la principal para el historiador hipotético del siglo XXI,

En este gigantesco pasaje, el cristianismo, su Iglesia, entra necesariamente en crisis (crisis de crecimiento, crisis profética de vitalización, crisis positiva entonces). Esa crisis podría esquematizarse así:

ESQUEMA 3

Alternativa correcta completa.



El cristianismo no es ni una civilización ni una culturaa no es A ni es B. No es tamroco una región ideológica de un sistema social, ni es necesariamente un aparato ideológico de Estado (lo ha sido, por ejemplo, en la Cristiandad de las Indias Occidentales tal como puede observarse en las Leyes de las Indias). El cristianismo no es sólo una fe, sino que es esencialmente una religión, por ello exige una praxis, un culto y una institución (lo que no niega sino surge el carisma y la profecía, como un momento interno esencial constitutivo: la institución no es exáctamente el ministerio). Históricamente el cristianismo, su Iglesia, tiende a identificarse con la civilización que ha penosamente originado, (como la Cristiandad medieval) o lentamente acertado y asumido (como el capitalismo burgués). Como a toda madre le cuesta que su hija se case, pase a manos de un joven varón y haga casa aparte. Es el síndrome de la "suegra" (el querer neuróticamente guardar para sí lo que fué engendrado para vivir autónomamente. Juan XIII nos alertaba en Princeps Pastorum, encíclica del 28 de no-

viembre de 1959, sobre la libertad y autonomía de la fe de toda cultura (11). En pocas palabras: la crisis de la Iglesia en el hemisferio occidental, para hablar como Rockefeller, es exactamente el doloroso parto que significa separarse de la situación 1 (identificación "casi" de la Iglesia con las estructuras del sistema burgués capitalista) para realizar el lento y angustioso pasaje hacia la situación 2. El pasaje de la sociedad feudal a la burguesa lo realizó la Iglesia desde fines del siglo XIV hasta el 1881 en que, como dije arriba, fué dada a conocer la encíclica Diuturnum. ¡La historia y la esperanza escatológica nos dan una infinita paciencia; la esperanza de los pueblos es igualmente sagrada y nos apoya, para internarnos en este largo "pasaje" en esta "pascua" a través del desierto! ¡No Serán cuarenta años como los del pueblo judío liberándose de Egipto! ¡Puede que sean muchos más! Quizá el hipotético historiador del 2100 todavía pueda observar alguna nación capitalista, pero es difícil que así sea, ¡la historia vá demasiado rápida en nuestros tiempos!

"En su peregrinación histórica terrenal -nos dicen en el Mensaje de obispos del Tercer Mundo del 15 de agosto de 1967, nr. 5-, La Iglesia ha estado prácticamente siempre ligada al sistema político, social y económico que, en un momento de la historia, asegura el bien común o, al menos, cierto orden social. Por otra parte, las Iglesias se encuentran de tal manera ligadas al sistema que parecen estar confundidos, unidos en una sola carne como en un matrimonio. Pero la Iglesia tiene un sólo esposo, Cristo, La Iglesia no está casada con ningún sistema, cualquiera que éste sea, y menos con el "imperialismo internacional del dinero", como no lo estaba con la monarquía o el feudalismo, y como tampoco lo estará mañana con tal o cual socialismo".

El cristianismo, su Iglesia, porque no es un sistema, ni una cultura, sino una religión, es trascendente de todo sistema. Pero como está en la historia, por la ley de la encarnación, siempre está en un sistema histórico evangelizándolo, orientándolo hacia el Reino, hacia la Parusía. La religión cristiana como no es una estructura ideológica supraestructural, sino un trabajo y una praxis infraestructural (operaciones guiadas por la fe, la esperanza escatológica y el amor de caridad al otro como Otro), que origina sistemas históricos más justos, más humanos, no teme desprenderse de la crisálida de una civilización que el mismo cristianismo orientó en su origen para "pasar a otra civilización, de la cual también produjo el marco de referencia dentro del cual se gestó. Porque los cristianos estamos demasiado olvidados que el socialismo fué cristiano

en su origen, aquel del cual el Papa Pablo VI dice que "hoy en día, los cristianos se sienten atraídos por las corrientes socialistas y sus diversas evoluciones. Ellos tratan de reconocer allí un cierto número de aspiraciones que llevan dentro de sí mismos en nombre de su fe, (...): voluntad de justicia, de solidaridad y de igualdad" (12). Los obispos peruanos indican todavía que es por ello que "tanto cristianos se reconocen hoy en día en las corrientes socialistas (...)" (pero) esa sociedad (socialista) así entendida, excluye de su concepción a ciertos socialismos históricos (y por lo tanto no excluye a otros) que no admitimos por su burocratismo, por su totalitarismo o por su ateísmo militante" (13). O, como decía el Cardenal Maurer de Bolivia en el momento del golpe de Estado de Banzer, el 19 de agosto de 1971: se trata de "un socialismo sano" (14). Como sistema histórico ni el régimen tributario, capitalista o socialista puede identificarse con el cristianismo. Son distintos a este último. Por ello la Iglesia condenó en el siglo XIX no la democracia, sino la demagogia, el movimiento caótico de las masas. De la misma manera en el siglo XX condena los excesos ideológicos de ciertos marxistas - por otra parte no es esto esencial al socialismo ni al marxismo, -al menos el de Marx- que llevan a los Partidos comunistas de muchos países a declararse ateos y materialistas. He probado como esas dos tesis metafísicas son propias más del pensamiento burgués del siglo XVIII que esenciales al socialismo (15). De todas maneras la Iglesia ha indicado bien que el ateísmo y el materialismo vulgar de un Engels en la Dialéctica de la naturaleza deben ser abandonados. Si el ateísmo es antifetichismo del dinero y el materialismo es la prioritaria consideración de la naturaleza como "materia" de trabajo (categoría práctica y que está "debajo" del pan del sacrificio, porque sin "trabajo" no hay pan para la Eucaristía), en este caso no habrá objeciones mayores. Esta revisión teórica del marxismo será un fruto del trabajo teológico de los cristianos y, en definitiva, de la Iglesia. Es por ello que la posición de un Fidel Castro no puede ser condenada, ya que reconoce al cristianismo su función histórica y ha abandonado el ateísmo militante. Por ello, por su visita a Cuba, declaró el 7 de abril de 1974, Monseñor Casaroli, que conversó personalmente con el líder cubano, que no existen "ciertos elementos que permiten alimentar la esperanza fundada sobre el desarrollo positivo que podrán tener estos contactos" (16). El "pasaje" histórico estratégico de una sociedad burguesa a una socialista, que llevará aún buena parte del siglo XXI, no nos evita la prudencia táctica de saber movernos en los tiempos "intermedios" de los populismos, pospopulismos, socialdemocracias, reformismos capitalistas. La Iglesia aten-

En la realidad cotidiana de la comunidad cristiana, se mueve siempre en el nivel táctico de los enfrentamientos con los sistemas, Estados, coyunturas. Por ello no podemos criticar rápidamente la actitud de tal o cual obispo que, en el claro oscuro de la historia cotidiana, toma posiciones que estratégicamente parecieran contraproducentes. El auténtico profeta tiene claridad estratégica; el santo pastor frecuentemente tiene oportunidad táctica. Los dos son necesarios. Es necesario que el profeta comprenda la importancia del ministerio pastoral; es necesario que el pastor no destruya el carisma profético, confundiendo al auténtico profeta con el falso profeta. Sin embargo, toda táctica histórica que se oponga al proceso estratégico de nuestra época será antihistórica. El hipotético historiador del siglo XXI juzgará a muchos cristianos del siglo XX, así como nosotros podemos hoy juzgar que el obispo monárquico de París no tenía razón, al igual que las condenaciones del movimiento emancipador latinoamericano del siglo XIX no tuvieron claridad en cuanto al "pasaje" histórico que se estaba realizando.

Para terminar, debemos decir que, además del pasaje indicado en el Esquema 3 entre capitalismo y socialismo, se produce simultáneamente un pasaje de las naciones "periféricas" o dependientes del capitalismo hacia una igualdad internacional más allá del siglo XX. El Concilio Vaticano II indicó este hecho: "Las naciones que están en vías de desarrollo, lo mismo que las que han obtenido una reciente independencia, quieren participar en los beneficios de la civilización moderna no sólo en el campo político, sino también en el económico, y representar libremente su papel en el mundo", se declara en la constitución Gaudium et spes, 9. Sería una liberación del "imperialismo internacional del dinero", como nos enseña Pablo VI en Populorum progressio, 26.

Reclamamos entonces para el cristianismo, y su Iglesia, la libertad y pobreza de Abel, ya que todos los sistemas históricos llegan a ser un día la ciudad de Caín, cuando dominan a sus pobres. Con San Agustín creemos que "Caín fundó una ciudad y que Abel como peregrino, no la fundó", nos dice en la Civitas Dei XV, 1. La Iglesia debe tomar como el peregrino pastor su tienda, sus enseres cotidianos confundidos con el sistema capitalista y caminar con alegría, paciencia, esperanza hacia "la tierra donde mana leche y miel". ¡Pobre de la Iglesia si mira hacia atrás; se convertirá en estatua de sal.

3. La Iglesia, los "príncipes" y los "esclavos"

¿Qué es lo que dificulta que muchos cristianos, sean estos laicos, sacerdotes u obispos, que puedan libremente optar por los grandes compromisos estratégicos históricos en vis-

ta del Reino escatológico? El Evangelio nos lo enseña con suma claridad:

" Saben que los príncipes de las naciones las tiranizan y que los grandes las oprimen. No será así entre ustedes; el que quiera subir, sea servidor suyo y el que quiera ser primero, sea esclavo (doúlos) suyo" (Mat.20, 25-27).

En el régimen esclavista helenístico-romano los esclavos eran los últimos. En nuestro régimen capitalista lo son los obreros, campesinos, marginales. Jesús nos exige no ser como los "príncipes" (árjontes), principales, jefes, como los dominadores que "oprimen" (kátexousiázousin), sino como los servidores (diáconos: diákonos).

Con el tiempo, como hemos dicho arriba, y la historia nuevamente nos ayuda, los cristianos fueron no sólo esclavos, campesinos o bárbaros, sino príncipes, jefes, reyes emperadores. Paradójicamente tomaron la posición de los que dominan, desde el siglo IV. Comenzó inevitablemente el tiempo del equívoco. Pongamos un ejemplo entre miles, y de la Europa reciente.

Corría la crisis mundial del 1929; ésta repercutía fuertemente en Francia como en todo el mundo capitalista. Hay huelgas obreras en Lille. "La larga lucha se sigue -nos dice un comentarista-; ni el Arzobispo de Cambrai, Mons.Chollet, ni el obispo de Lille, Mons. Quillet, pueden actuar, porque sus opciones personales los inclinaban manifiestamente hacia los patrones de la industria textil" (17). Mientras que un cura, el Padre Achille Liénart, se compromete con los sindicatos. La patronal presiona sobre el obispo y directamente sobre Roma. El gran Pontífice reinante, como respuesta, lo consagra obispo de Lille. El nuevo obispo Liénart encabeza la lista de apoyo a los huelguistas. Nuevos conflictos. El Papa lo consagra en 1930, con solo cuarenta y seis años, Cardenal. Poco después en 1931 se hace pública la Quadragesimo anno, donde se confirma la posición del más joven Cardenal de la Iglesia. Es este hombre de Iglesia, que se comprometió contra todos con la clase obrera, el que tuvo la valentía, al comienzo del Concilio Vaticano II, de declarar: "Hoc schema mihi non placet!" (Este esquema no me agrada), y con lo cual se lanzó el Concilio. El profeta, como todos los santos de todas las épocas, se articula a los oprimidos y no a los dominadores, como nos enseña el Señor en el texto de Mateo citado arriba. Oigamos a un obispo africano:

"Es necesario que la Iglesia corte el hilo umbilical - nos dice el cardenal Biayenda, arzobispo de Brazzaville -que lo une a las clases dominantes para que el rostro de la religión no sea más la caricatura alienante criticada por Marx", ésto a comienzos de 1973 (18).

Tomemos algunos ejemplos latinoamericanos. Los diversos sec-

tores del Pueblo de Dios, obispos, religiosos, laicos, testimonian en el mismo sentido:

"Damos nuestro apoyo y aliento a los cristianos que, realizando y viviendo una opción por los sectores populares, se identifican con sus problemas, sus luchas y sus aspiraciones" (19) -dicen los obispos peruanos. Es muy distinto identificarse con los dominadores, y por ellos con la civilización imperante, que identificarse con los pobres y por ello quedar "libre" para hacer el pasaje hacia la nueva civilización (libre de A en 1 para pasar a B en 2, del Esquema 3).

Es por ello que son millares las declaraciones, documentos, manifiestos, donde aparece la cuestión de la necesidad de comprometerse "con los pobres" (formulación cristiana de la también cristiana cuestión de identificarse "con los oprimidos"). Tomemos unos ejemplos todavía:

"Es un proyecto de liberación y progreso al servicio de los pobres" -nos dicen ciento cuatro franciscanos reunidos durante cinco semanas en Medellín en 1971 (20).

El Cardenal arzobispo de Sucre, José C. Maurer, exclama:

"Nuestro compromiso cristiano debe ser al servicio de los pobres (...) Si tales riquezas (la de la Iglesia) y fortunas han sido acumuladas sin pecado, frente a tanta miseria y hambre, ¿puede uno seguir teniéndola sin pecado?" (21).

Estas famosas declaraciones del 28 de julio de 1971, con las que se unía la propuesta de donar los bienes sobrantes de la Iglesia, fué muy adecuadamente captada por el arzobispo de Bahía, Mons. Brandao Vilela, quién comentó que - "no es la donación de los bienes de la Iglesia lo que resolverá los problemas de América latina, sino el cambio de las estructuras socioeconómicas" (22), con lo cual el entonces Presidente del CELAM radicalizaba la cuestión y la remitía al sistema como totalidad -lo que en efecto es aún más realista, aunque no descarta el valor de testimonio de la pobreza de la Iglesia.

Más de 300 delegados de toda América latina se reunieron del 22 al 28 de agosto de 1971 en Caracas, en un "Congreso de laicos". En sus conclusiones podemos leer:

"Con frecuencia la Iglesia se identifica con los grupos de opresión y se compromete con gobiernos que en la práctica niegan los valores cristianos fundamentales" (23). Estos laicos, que son parte de la Iglesia institucional y ejercen ministerios propios, declaran: "La Jerarquía es cómplice cuando calla y cuando negocia en secreto con el poder opresor. Los laicos son cómplices cuando, a pesar de su formación cristiana, participan en estructuras políticas viciadas" (24).

El obispo de Goya, Argentina, declara en enero de 1973, con toda la responsabilidad de su investidura:

"Vemos cuan necesario es que la Iglesia se libere de un sistema que intenta por todos los medios utilizarla en beneficio de los opresores del pueblo" (25). Y teniendo en cuenta un proyecto estratégico, que los profetas no tienen temor de proferir, continúa: "Es verdad que, como declara Pablo VI, nos sentimos los cristianos - atraídos por las corrientes socialistas, pues estimamos que tienen valores evangélicos negados por el capitalismo". (26)

En un documento presentado por el episcopado mexicano en el Sínodo de 1971 en Roma, sobre "La justicia en México", se nos dice que "la Iglesia parece haber jugado un papel no sólo de espectadora sino de cómplice" (27). Podríamos multiplicar los ejemplos al infinito. ¿Significa esto que la Iglesia no podría ya cumplir su función profética? ¿Es esto una crítica a la Iglesia institucional? ¿El que esto escribe está criticando a la Iglesia? Nada de esto. Por el contrario, el que esto escribe es miembro de la Iglesia, escribe esto en cumplimiento de una función eclesial propia. Es la fidelidad, la fe y el amor a la Iglesia lo que le mueve a hacer hablar a miembros de la Iglesia (obispos, religiosos, laicos), para tomar conciencia de una realidad ante la cual como en el caso de las alternativas antes presentadas, no podemos ni cerrar los ojos, ni ignorarla.

Desde los tiempos en que la Iglesia pasó a ser cristiandad, desde el siglo IV, hay en la Iglesia opresores y oprimidos, dominadores y dominados, ricos y pobres (todas estas categorías son evangélicas y cristianas). Si es así, se deberá producir necesariamente, pero de manera especial en las épocas críticas del pasaje de un tipo de civilización a otra, una tensión en la Iglesia misma entre los cristianos pertenecientes a los sectores, grupos, fracciones, clases o como se quiera llamar: dominantes, hegemónicas u opresoras, y los cristianos pertenecientes a los sectores, grupos, fracciones o clases: dominadas, oprimidas, pobres. ¿Quién puede negar este hecho? ¿Quién puede ignorar la riqueza de países "centrales" cristianos (p.e. Estados Unidos, Alemania, etc.) y países dependientes, periféricos, subdesarrollados y pobres (como Bolivia, Haití, etc.). El solo hecho es lo que queremos mostrar, antes de interpretar el hecho y sacar conclusiones prácticas.

Si la Iglesia tiene cristianos de naciones desarrolladas, ricas y dominantes, de clases también ricas y dominantes, y cristianos de países pobres y dominados, de clases pobres y dominadas, la Iglesia se encuentra, de hecho, teniendo que aceptar una tensión interna entre términos opues

tos, a veces en lucha (como por ejemplo los cristianos de Vietnam luchaban contra los cristianos de Estados Unidos). Aceptar esta tensión, esta diferenciación, esta oposición real, no es ideología, "paralelismo", cisma, antiinstitucionalismo. Es simplemente realismo, sentido común, salud mental.

Sin permitirnos ningún juicio de valor, al leer que el Cardenal Antonio Caggiano elogia la actividad de la policía de Buenos Aires, en una Misa que celebraba en el aniversario de la fundación de ese organismo en 1972, cuando predica - que ellos "defienden el orden y el bien público" (28), en el mismo momento en que otros cristianos se encuentran - presos, torturados, secuestrados, asesinados, dejando de lado toda interpretación posterior de los hechos, este tipo de tensión entre cristianos (uno alienta a la policía y otro es torturado por ello) no puede dejarnos indiferentes; nos exige pensar teológicamente su significado.

No se piense, como lo intentan algunos, que la Iglesia que es parte del pueblo pobre, oprimido (la Iglesia de la cual son parte por nacimiento los obreros, campesinos, marginados etc.) es otra que la Iglesia institucional. Un bautizado que predica el Evangelio es Iglesia institucional no jerárquica y posee un ministerio y diaconía propio del sacramento que lo consagra como cristiano. De nuevo se presenta una falsa alternativa:

ESQUEMA 4

Falsa alternativa

"Iglesia institucional" ← versus → "Iglesia popular"

Pareciera que la Iglesia institucional es la Iglesia de la que forman parte las naciones, clases, grupos, fracciones dominantes, ricas, opresoras (términos evangélicos) y en cambio los oprimidos, pobres, fueran algo así como una "nueva secta" (29). Además se quiere identificar a todos los obispos o a la Iglesia jerárquica con los grupos opresores para separarlos de su pueblo.

"Digamos que la Iglesia es pueblo de Dios (Lumen Gentium 2), es decir -explica Mons. E. Pironio-, que la Iglesia somos todos nosotros, los que por el don del Espíritu Santo 'hemos sido creados en Cristo Jesús' (Ef. 2, 10) por el bautismo. No identifiquemos la Iglesia con la jerarquía (obispos y sacerdotes), tampoco la identifiquemos con el laicado. La Iglesia es la comunión (o comunidad) de todos los 'creyentes' (30).

En realidad la alternativa correcta es otra y la esquematizaríamos como sigue:

ESQUEMA 5

Alternativa correcta

"Los príncipes de las naciones" miembros de la Iglesia

← versus →

Los "oprimidos", los "pobres", los "esclavos" miembros de la Iglesia

Iglesia "institucional"

La Iglesia institucional, porque está formada por hombres, porque así lo quiso su divino fundador, y porque su divinidad de origen y fin, de constitución, no se opone a la existencia del pecado entre sus miembros (sean cuales fueren y ocupen cualquier lugar en la institución desde obispo a simple laico) y posee en su seno a pecadores y ricos, a justos y pobres. Si se quiere llamar "Iglesia popular" o "Iglesia de los pobres", (denominación esta última que se usó mucho en tiempos del Concilio Vaticano II) a aquel rebaño del Pueblo de Dios, a aquella parte de la Iglesia una, santa, católica y apostólica, a aquella parte de la Iglesia institucional que por nacimiento u opción se compromete históricamente por las clases oprimidas, por los sectores dominados, por los "pobres", no pensamos que esté dividiendo a la Iglesia. ¿Quién puede decir que ésto divide a la Iglesia? En ese caso ya estaría dividida antes, por tener en ella hoy a los "príncipes de las naciones" y a los que ellos "oprimen".

Por ello no se opone "Iglesia institucional" versus "Iglesia popular", sino que en la única Iglesia "institucional" se oponen de hecho "cristianos pertenecientes a grupos en el poder político, económico, ideológico" versus "cristianos sin dichos poderes". Quienes intentan anticipar el Reino de los Cielos, donde no habrá pecado ni dominación, ni ricos ni pobres, ni dominadores, ni dominados, quienes intentan negar el pecado histórico de la división de los cristianos entre dominadores y dominados, niegan el hecho del pecado. Sólo el pecador intenta ocultar el pecado que él mismo comete. Sólo los dominadores intentan ocultar la dominación: los pobres dominados quieren en cambio mostrarla para poder liberarse de ella.

Terminamos así estas primeras hipótesis de lectura a la luz de las cuales leeremos la historia reciente. En primer lugar, el gigantesco pasaje de una civilización a otra, pero no de la rural a la urbano-industrial, sino de la capitalista a la poscapitalista. En segundo lugar, leeremos la historia desde los pobres, desde los cristianos que siendo parte de la Igle-

sia institucional optan por los pobres. Gracias a esa pobreza profética quedan libres ante el sistema burgués imperante y pueden tener la clara prudencia de usar todos los medios históricos éticos (sabiendo operar tácticamente en los populismos, militarismos, nacionalismos como el peruano, social-democracias, etc.), con claridad estratégica (la civilización a la que vamos y en la que viviremos en el siglo XXI) desde la luz escatológica que nos enseña que el reino se realizará plenamente después de la historia. El Reino es así el proyecto infinito, principio de todo antifetichismo histórico: porque ni el feudalismo, ni el capitalismo, ni el socialismo, ni los sistemas futuros, ninguno de ellos es el Reino. El Reino los juzga a todos, los finitiza, nos conduce hacia el "Ven Señor Jesús." (Apoc. 22,20).

2. PERIODIZACION DE LA HISTORIA DE LA IGLESIA EN AMERICA LATINA

2.1. Las tres épocas de la historia de la Iglesia

En algunas de nuestras obras hemos propuesto diversas periodizaciones. Es sabido que dichas periodizaciones pueden variar según sean los criterios desde donde se efectúen. Toda periodización es una cierta división del continuum histórico, que no puede ser descripto como continuo individuado, sino como momentos o "figuras" (Gestalten diría Hegel) que reciben en la descripción histórica su sentido y contenido. Las grandes épocas de la historia de la Iglesia en América latina (31) pensamos que son fundamentalmente tres. La primera época, sin lugar a dudas comienza con el descubrimiento de América y termina con el inicio de las guerras de la emancipación nacional (1492-1808), aunque debe tenerse en cuenta que la lucha por la conquista no es simultánea (y en ciertas regiones del Amazonas no ha comenzado todavía) ni tampoco las de emancipación (que se inicia en Haití y termina en 1898 en Puerto Rico o Cuba, como hemos dicho, pero - considerando que hay colonias como Belize que todavía están hoy en día en la época colonial). Es la época de la Cristianidad de las Indias Occidentales luso-hispánicas, época en la que la Iglesia estaba articulada a un modo de producción tributario, el de la encomienda o la mita, pero de horizonte mundial y monetario. Sus períodos internos podrían ser: El de la Iglesia primitiva del Caribe (desde 1492) (primer período). El de las grandes misiones continentales de México y el Perú y el descubrimiento del Brasil (desde 1519) (segundo período). La organización de la Iglesia globalmente (desde 1551 con el primer Concilio de Lima y con la diócesis de Bahía) (tercer período). La cristiandad del siglo XVII (cuarto período), y en el siglo XVIII de los Borbones o del auge

de Minas Gerais (quinto período).

La segunda época, en la que hay claridad de su comienzo (desde la invasión de Napoleón a la Península ibérica en 1808, es el tiempo del pasaje de la dependencia colonial hispano-portuguesa a la dependencia anglosajona. Se pasa de un mercantilismo preindustrial colonial a un capitalismo periférico y dependiente. Esta época II (desde 1808) tiene diversos períodos: El de las luchas de la emancipación nacional (desde 1808 y que podría terminarse en 1831 con el reconocimiento de la libertad nacional por Gregorio XVI, el 5 de agosto, en la encíclica Sollitudo Ecclesiarum, aunque Brasil tendrá otro proceso lo mismo que las naciones del Caribe) (sexto período). El del dominio lento pero progresivo en la organización nacional del liberalismo sobre las regiones autonomistas (aproximadamente desde 1830 al 1880 con diferencias marcadas según las naciones) (séptimo período). El del predominio hegemónico del modo de producción capitalista o modelo de desarrollo "hacia afuera" (el imperialismo aparece como fenómeno financiero e industrial alrededor de 1880 y se va imponiendo a través del porfirismo en México, la guerra del Paraguay (1870), el General Roca y la inmigración europea en Argentina, Santa María en Chile, Eloy Alfaro en Ecuador, la República (1889) en Brasil, et.) medio siglo (1880-1930) de implantación de la dependencia (octavo período).

Desde la crisis mundial del capitalismo de 1929 se abre la noveno período (aproximadamente desde 1930 a 1955, con variaciones desde un Irigoyen en 1918 hasta un Perón en 1974: Vargas sería el mejor ejemplo ya que inició su primer gobierno en 1930 y finalizó el segundo en 1954). Período de gran renovación eclesial y de comienzo de compromiso con las clases oprimidas. Fundación de la Acción Católica, la Juventud obrera católica, etc.

Es justamente el fin de este período (desde 1954 con el fin de Vargas, pasando por Perón, Ibáñez, Pérez Giménez, Rojas Pinilla, que debe situarse la caída de Batista en 1958). Dos hechos fundamentales nos hacen pasar a la tercera época de la historia de la Iglesia y de América latina: en enero de 1959 el Papa Juan XXIII anuncia la posibilidad de la convocación de un Concilio ecuménico; en enero de 1959 Fidel Castro entra en la Habana y comienza un proceso que lo llevará a organizar el sistema socialista en una nación latinoamericana. Se ha pasado así -y el proceso puede durar hasta un siglo ¿no duró el proceso de la emancipación nacional de 1808 hasta 1898?- de una sociedad capitalista periférica y dependiente a una sociedad socialista. Nos encontraríamos entonces desde 1959 en una tercera época de la historia de la Iglesia (el Concilio Vaticano II es un signo) y de América latina en su conjunto. El historiador hipotético del

siglo XXI explicará a sus alumnos: "En aquel lejano 1959 comenzó un proceso que hoy se ha extendido, en el año 2100, por toda América latina". El dirá: "En el lejano 1978 pocos vislumbraban, muy pocos vislumbraban el pasaje estratégico que se desenvolvía ante sus ojos. Por ello hubo tantas crisis, tantas muertes, tantas incomprendiones. Pero, al fin, los pobres y oprimidos se liberaron".

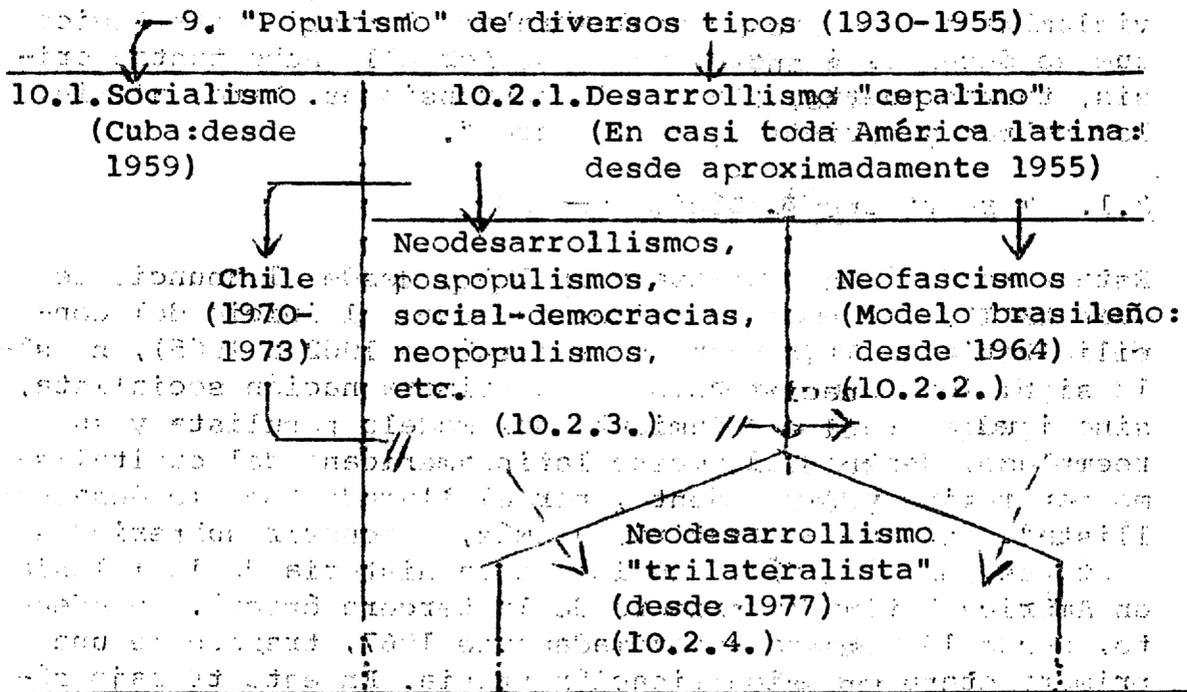
2.1. Tercera época. Décimo período

Esta tercera época comenzada en 1959, desde el anuncio de Juan XXIII, que puede considerarse como el inicio del Concilio Vaticano II (aunque se realizó de 1962 a 1965), no sólo significa el nacimiento de la primera nación socialista, sino igualmente el agotamiento del modelo populista y su reemplazo, dentro del ámbito latinoamericano del capitalismo periférico y dependiente, por el llamado "modelo desarrollista". Esto nos permitirá, además, descubrir subperíodos o etapas, en el período décimo de la historia de la Iglesia en América latina (y primero de la tercera época). En efecto, desde 1959 hasta aproximadamente 1967, transcurre una primera etapa con significación propia. En este trabajo sólo me ocuparé de la segunda etapa: desde el comienzo de la crisis actual del capitalismo, que se inicia en 1967 -en el plano de la historia latinoamericana-, y desde Medellín (1968), como el acontecimiento eclesial preponderante, como fin de etapa y comienzo de otra. Por ello la década 1968 - 1978 (de Medellín a Puebla), sería la segunda etapa del décimo período de la tercera época de la historia de la Iglesia en América latina. Esta etapa segunda es el tema de este corto trabajo, escrito con toda conciencia de las limitaciones propias del que aborda una etapa no sólo reciente sino actual. Es necesario, sin embargo, abordar el tema para dar a la Iglesia elementos de juicio ante acontecimientos presentes que exigen tener un cierto horizonte interpretativo. Los árboles impiden ver el bosque. Se trata entonces de describir humildemente el bosque de hechos del último decenio.

Permitásenos una vez más, como mediación puramente pedagógica, intentar en un esquema la simplificación de la compleja situación de la periodización de este décimo período de la historia latinoamericana.

Permitásenos una vez más, como mediación puramente pedagógica, intentar en un esquema la simplificación de la compleja situación de la periodización de este décimo período de la historia latinoamericana.

ESQUEMA 6
Derivaciones y desarrollo de diferentes modelos



Anotación: Las flechas (→) indican el paso de una situación a otra (real: con línea continua —; posible: con línea discontinua - - -).

El noveno período (9 del Esquema 6), que hemos denominado en otros trabajos "de la nueva cristiandad" (32), debería mejor definirse como el período de la Iglesia en los modelos populistas (33). En efecto, la guerra que se produce en el "centro" capitalista por alcanzar la hegemonía absoluta entre Estados Unidos e Inglaterra (desde 1914 a 1945), con el triunfo del primero sobre la segunda (previa derrota de los proyectos de capitalismo independiente de Alemania, Italia y Japón), deja a la periferia con relativa autonomía para poder desarrollar una cierta industria nacional. En esto se empeñan Vargas, Cárdenas, Perón, etc. La Iglesia goza de un desarrollo que hemos explicado en otros trabajos. Los diez años siguientes al fin de la guerra (1945-1955) se usan en los "milagros" alemán y japonés para poner un muro por occidente a la Unión Soviética y por el oriente a China. Cuando se hubo estructurado del todo la hegemonía norteamericana en el "centro" capitalista, Estados Unidos volvió sus ojos hacia la periférica América Latina. Era el fin de la coyuntura populista y comienza el período décimo de nuestra historia (10. del esquema 6).

El fin del populismo es igualmente el fin del proyecto de un

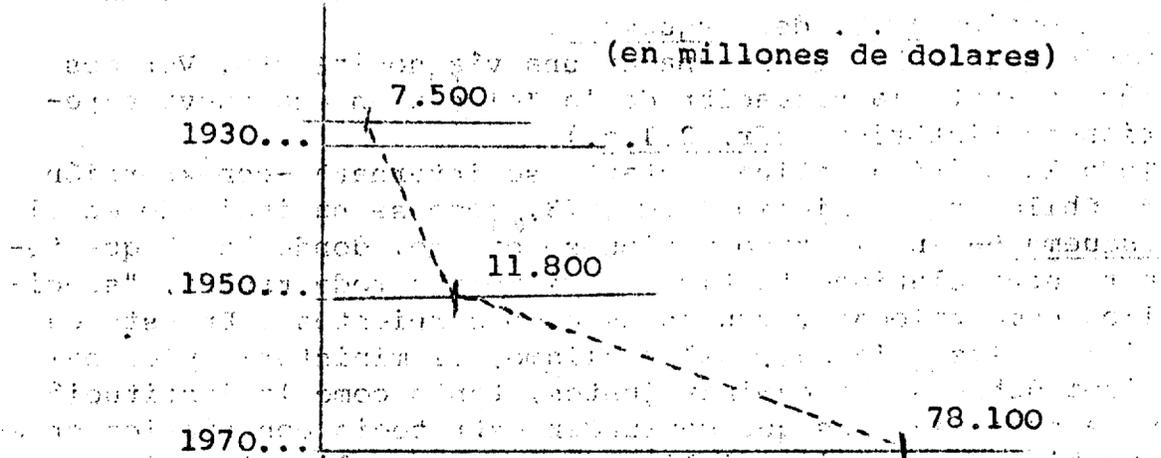
capitalismo nacional independiente. Ante la imposibilidad de un capitalismo independiente son posibles dos salidas: un sistema que no sea capitalista (la línea cubana, 10.1. del esquema) o modelos capitalistas dependientes (todos los modelos 10.2. del esquema 6).

Desde 1959 Cuba se interna en una vía socialista. Veremos más adelante la situación de la Iglesia en esa nueva experiencia histórica (cfr. 3.1.a.)

Toda la América latina restante se internará -con excepción de Chile en el trienio 1970-1973, como se ha indicado en el esquema 6- en el largo y sinuoso camino, donde habrá que tener mucha claridad táctica, paciencia a toda prueba, "sencillos como palomas y prudentes como serpientes". En este camino de las alianzas, del realismo, el ministerio y el carisma deben saber caminar juntos, tanto como la institución y la profecía. Los que confunden estrategia con táctica creen que hic et nunc el socialismo hay que realizarlo. caiga -quién cayere (es pura imprudencia política); los que confunden la táctica con la estrategia caen en el reformismo de creer imposible, para siempre, el cambio radical de sistema (es igualmente falta de sabiduría y recado contra la esperanza).

Lo cierto que al derrumbarse el proyecto hegemonizado por una burguesía industrial "nacional" se pasa al modelo desarrollista, hegemonizado ahora por una burocracia, tecnocracia o burguesía gerencial (de sentir internacional), cuya mejor formulación ideológica la logró la CEPAL. Esta ideología económica se puede resumir en dos postulados en torno a un núcleo: el desarrollo (núcleo) ha sido imposible en una perspectiva nacionalista, porque es necesario para el "despegue", por una parte, capital extranjero (primer postulado), y, por otra, tecnología de los países desarrollados (segundo postulado). Esta doctrina fué propagada y realizada por gobernantes tales como Kubitschek (1956-1961), López Mateos (1958-1964), Frondizi (1959-1962), Betancourt (1959-1964), y también por los demócratas cristianos Frei (1964-1970) y Calderas (1969-1974). En realidad, la doctrina y política "desarrollista" permitió la expansión norteamericana en torno a la nueva "célula" productivo-financiera que se denominarán después las corporaciones transnacionales (que era en concreto la "ayuda" de capital y tecnología que se había prometido). Puede observarse en la gráfica siguiente el aumento gigantesco de inversiones norteamericanas en todo el mundo a partir de 1950.

ESQUEMA 7
Aumento de inversiones norteamericanas en todo el mundo
(1929+1970)



El desarrollismo, entonces, intentaba propiciar la entrada masiva de capitales extranjeros en el sector industrial, reducir los precios de los productos de exportación, lograr préstamos internacionales y ayudas económicas. Todo ésto apoyado por la unidad de intereses existentes entre la burguesía de los países dependientes y la burguesía internacional norteamericana o europea. Pero muy pronto, para permitir que se mantuviera la tasa de ganancia de dichas inversiones, fué necesario congelar salarios. La reacción popular no se hizo esperar y desde 1959 se hicieron presente en todos los países latinoamericanos movimientos de las clases obreras, campesinas y los marginales (estos últimos en aumento por la modernización del campo, por el quiebre de las artesanías y medianas industrias que no podían competir con las que serían las transnacionales). La Alianza para el Progreso (1961), la lucha antiguerrillera y de seguridad nacional, la fórmula "revolución en la libertad" de 1964 de la Democracia Cristiana en Chile, eran medidas para subsanar la crisis. Sin embargo no era suficiente. El "modelo desarrollista" suponía un gobierno formalmente democrático que no podía reprimir "convenientemente" a las masas y daba todavía demasiado lugar a la burguesía local. Mientras tanto la Iglesia vivía la experiencia intraeclesial del Concilio Vaticano III (1962-1965), aunque jóvenes sacerdotes comenzaban a vincular la renovación de la Iglesia con el compromiso político y social. En realidad ésta renovación había comenzado en los grupos de la Acción Católica universitaria, en especial en Brasil. Llegado a su límite el modelo desarrollista (que sin embargo recibirá nueva vida y perdurará, a veces mezclado con pos-

populismos y otras con síntomas de socialdemocracias, como en Colombia, Venezuela, México o Costa Rica), se busca un modelo que permita la gobernabilidad del proceso de manera más directa. El modelo neofascista, inaugurado en 31 de marzo de 1964 en Brasil con Castelo Branco, pasará a Argentina con Onganía en 1966 (aunque será aplicado con todo su rigor por Videla desde 1976), con un Bordaberry desde 1972, con el Gral. Rodríguez en Ecuador, hasta el cambio de línea con Morales Bermúdez, en agosto de 1975, por no nombrar los ya antiguos gobiernos de Duvalier, Somoza, Stroessner, las dictaduras disfrazadas de Centroamérica y de Santo Domingo (esta última acaba de caer bajo la política de los human rights de la Trilateral).

El Estado de "seguridad nacional" -dominado por militares- ejerce el poder en favor de una política de concentración y monopolio financiero-productivo hegemónica por las -transnacionales. Hay industrialización pero es ficticia. Aparece un capitalismo de Estado -sobre todo el Brasil- que prácticamente aniquila la pequeña y mediana empresa. Sin las limitaciones de la democracia formal del desarrollismo, el Estado de seguridad nacional lanza la más inhumana y nunca vista represión contra el pueblo: la clase obrera, campesina, los marginales y todos aquéllos que le sirvan de conciencia u organización (líderes sindicales, cristianos comprometidos, partidos políticos, etc.). Esta situación continúa prácticamente en todos los países nombrados en 1978, pero, por las razones que indicaremos después, hay indicios que se producirá una cierta "apertura" -siempre dentro de los modelos de capitalismo periférico dependiente-.

La primera etapa (1959-1967) del décimo período, el primero de la tercera época de nuestra historia, concluye con la crisis del capitalismo mundial en 1967, y, en la Iglesia latinoamericana, con la II Conferencia General del Episcopado latinoamericano en Medellín.

La segunda etapa (desde 1968 hasta el presente), tendrá características generales muy claras. Si consideráramos la crisis económica, de la cual en 1978 estamos lejos de haber superado, ésta tiene ciertos ciclos: de 1967 a 1971 se producen las primeras indicaciones de la crisis (que coincide prácticamente con el período de Medellín a Sucre: 1968-1972; cfr. 2.); de 1972 a 1973 una cierta recuperación; de 1974 a 1975 la primera gran depresión o etagflación (inflación, superproducción o recesión y desempleo) desde la crisis del 29.

Estos puros signos económicos nos explicarán por qué el año 68 tuvo tales repercusiones en la historia mundial (movimientos estudiantiles, obreros, campesinos) y en especial

en América latina. La crisis moviliza al pueblo, porque en sus bajos salarios o desempleo sufre inmediatamente los resultados de la distorsión del sistema. Si los años 1964-1967 fueron años de represión triunfante de la política antipopular, desde 1968 a 1973 el pueblo se hace presente, y tan presente que el mismo Departamento de Estado se decidió, aunque el costo político fuera altísimo, a producir el golpe de Estado en Chile, por decisión personal de Nixon y Kissinger. La movilización popular de esos años es el fenómeno concomitante a la espantosa represión.

Podemos así descubrir en esta segunda etapa del décimo periodo al menos tres momentos: desde el comienzo de la crisis - económica actual, como fenómeno socio-político, y, como acontecimiento clave, la Conferencia de Medellín en la Iglesia (primer momento 1968-1972); desde la reunión del CELAM de Sucre, donde por situaciones que mostraremos se produce un cambio de importancia que coincide poco después con el agravamiento de la crisis y su desarrollo (1972-1977); desde que la política trilateralista de Carter comienza a producir sus efectos y la Iglesia anuncia la realización de una III Conferencia General del Episcopado latinoamericano.

3. LA INSTITUCION IGLESIA Y LOS APARATOS DE ESTADO

3.1. La Iglesia no es un aparato de Estado

Querriamos proponer algunos elementos de discusión sobre una cuestión por demás actual en las ciencias sociales latinoamericanas. Se viene estudiando el Estado, pero poco o nada se ha avanzado en cuanto a la Iglesia y sus relaciones con el Estado. Pienso plantear lo que sigue para abrir el diálogo. Sin pretender mayor tecnicismo, el Estado no es la totalidad de la nación o el país, ni la formación social, sino el momento político o la mera sociedad política propiamente dicha. Su realidad consiste en institucionalizar el ejercicio del poder político, dando cohesión a los diversos niveles constitutivos de dicha formación social histórica. Es el principio del orden y la organización del sistema concreto. El Estado tiene por ello una función global sobre los subsistemas económico, ideológico y aún político.

Denominaríamos en cambio "aparatos" de Estado o instituciones funcionales orgánicas del Estado, no a las "instituciones" en su mera definición jurídica, sino más bien las funciones tecnico-económicas, juridico-políticas, ideológicas, etc., a través de las cuales el Estado es real, como prácticas, actos. También es evidente, incluye al "personal" que cumple las funciones (las burocracias en sentido muy amplio). El Estado es así la sociedad política o la estructura de los

centros de poder o matriz organizativa de las instituciones políticas. El gobierno propiamente dicho, es una subestructura del Estado. Por otra parte, el "poder" no es idéntico al Estado, siendo el Estado el lugar privilegiado (no el único y a veces, ni siquiera el real) del ejercicio del poder.

En América latina hay hoy, al menos, dos tipos de Estado específicamente diferentes: el estado socialista, en un solo país; el estado capitalista periférico, dependiente, en todos los demás países. Nos centraremos en este segundo tipo, que es el más complejo y variado.

Los diferentes tipos de Estados latinoamericanos responden a ciertos "modelos" más totalizantes de formación social o naciones dependientes: los "modelos" o configuraciones estructurales política, económica e ideológica populista (cfr. Esquema 6, con número 9.), desarrollista (tipo cecilliano 10.2.1., o trilateralista 10.2.4.) o autoritario (10.2.2). Estos diversos "estadios" del mismo "tipo" de Estado capitalista periférico tiene por supuesto distintas "fases" (organización, crecimiento, crisis, desaparición: así, el Estado del modelo brasileño se encuentra en una fase de crisis y transición a otro "estadio").

Los "actores" (un lingüista diría "actantes" y otros "sujetos") de esta historia política podría sintetizárselos en los siguientes: a. Las burguesías agrarias o mineras exportadoras que han sido progresivamente debilitadas. b. Las burguesías industriales locales (mal llamadas nacionales) que impulsaron en el populismo la industrialización, pero que se encuentran subsumidas hoy por la expansión de las transnacionales. c. Las tecnocracias o burguesías internacionales o gerenciales, que desde el desarrollismo tienen hegemonía o verdadera dominación política. d. La burocracia civil y militar ligada al capitalismo de Estado. e. La pequeña burguesía en crisis que se inclina hacia las clases hegemónicas o populares. f. Los trabajadores urbanos, los campesinos. g. La masa de marginados producidos por el desequilibrio propio a modelos periféricos y dependientes. Ahora bien, estos "actores" se relacionan de diversas maneras en cada uno de los modelos indicados arriba. Un cuadro nos permitiría, a los fines de aclarar las hipótesis de lectura de la posterior exposición, ver ciertas diferencias entre ellos.

ESQUEMA 8

Algunas diferencias entre diversos modelos políticos

	Grado de autonomía del Estado	Formas de gobierno	Clase o fracción hegemónica o dominante	Proyecto que intenta el modelo	Quién se beneficia prioritariamente
1. Populismo	relativa	democracia mayoritaria	burguesía industrial local	capitalista nacional independiente	industria nacional
2. Desarrollismo (Cepalino)	mínima	democracia formal	tecnocracia internacional o gerencial	capitalismo dependiente	transnacionales inicialmente
3. Militarismo neofascista	nula	tiranía militar	idem. y fracción de clase militar	idem. pero acentuado	transnacionales y capitalismo de Estado
4. Desarrollismo (Trilateral)	mínima	social democracia	idem. 3	idem. 3 acentuado	transnacional, pero mucho más que en 3.

Los funcionarios del Estado en el populismo son parte de la "clientela" de la pequeña burguesía; en el desarrollismo más bien los "cerebros" tecnócratas y altos cargos de las transnacionales o sus aliados; en el neofascismo, militares en alianza con los tecnócratas.

En este contexto que debería hacerse ahora la pregunta, siempre situada y coyuntural: ¿Qué función cumple la Iglesia en relación al Estado - cuestión central en el decenio 1968-1978? Esta interpelación se refiere, es evidente, a la Iglesia-institución, porque "el mismo cristiano (crítico) viene también de vuelta de un juicio despiadado sobre la Iglesia. Su peso institucional, el hecho de que su voz tenga peso en el país -se refiere a Chile en 1975-, en suma el poder de su palabra, cosas que habían sido criticadas como no evangélicas, como un compromiso (negativo) con el mundo, empiezan a ser miradas con otra óptica" (34). "Se vé bueno que exista una realidad institucional" (35)

En la historia se han visto diversas "figuras" de las relaciones Iglesia-Estado. En el cristianismo primitivo la Iglesia era, por entero, una institución englobada totalmente,

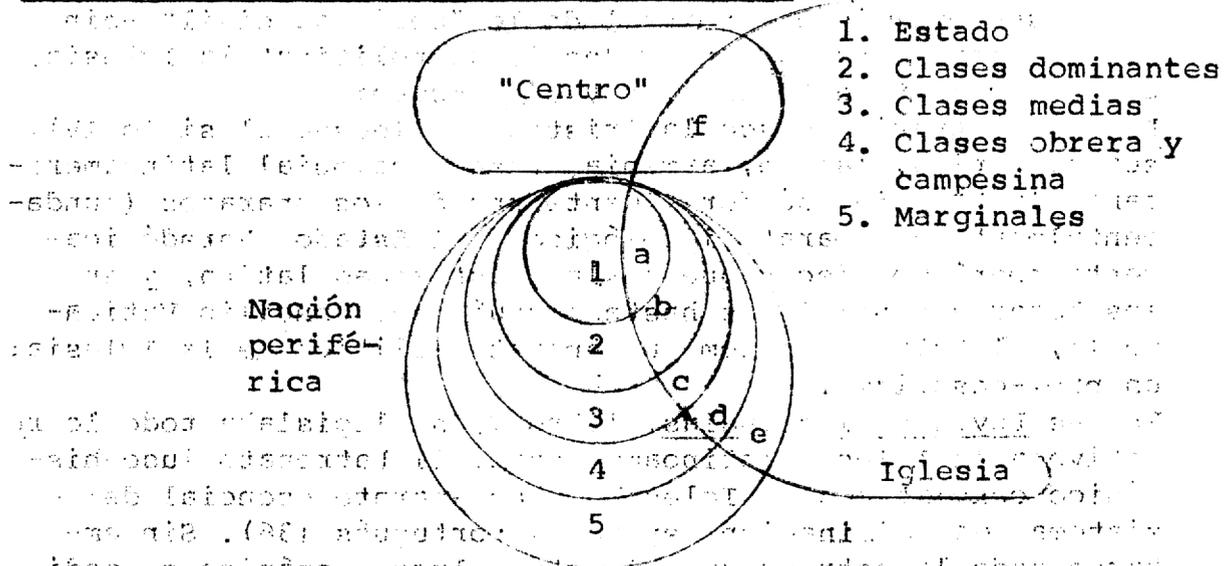
aún espacialmente, por el Imperio romano (la formación social dentro de la que la Iglesia nació) y como parte (no integrada sino críticamente subversiva contra el Imperio desde sus oprimidos y robres) de la "sociedad civil" -sin ninguna participación en la "sociedad política" la Iglesia, estaba completamente en 3, 4 y 5 del Esquema 9. Por el contrario, desde la Cristiandad (desde el siglo IV), sea bizantina, latina, armenia, rusa o colonial latinoamericana, la Iglesia fué formalmente uno de los aparatos (fundamentalmente el aparato ideológico) del Estado. Paradójicamente podríamos decir que en la Cristiandad latina, y en los Estados pontificios hasta después del Concilio Vaticano II, el Estado era como un aparato político de la Iglesia: un papo-cesarismo.

En las Leyes de las Indias, libro I, se legislaba todo lo relativo a la Iglesia latinoamericana. El Patronato luso-hispánico convirtió a la Iglesia en un aparato esencial del sistema de dominación español y portugués (36). Sin embargo toda la estructura del Estado luso-hispánico se modificó con la guerra de la emancipación neocolonial (desde 1808). Portugal retuvo por más tiempo su Padroado sobre Brasil, pero aún ahí y en toda la América española la Iglesia luchó por liberarse de su mera función de aparato ideológico del Estado (que le daba ciertas ventajas -como el monopolio de la enseñanza-, pero que la limitaba en su autonomía -como en la elección libre de sus obispos-). El mismo Estado liberal (capitalista dependiente en su fase de origen), por la lucha en la obtención de más cuota de poder contra la Iglesia, le permitió a ésta ir adquiriendo una autonomía mayor y, por lo tanto, ir definiendo intereses propios distintos del Estado. Desde el momento en que la Iglesia adquiere esta libertad (por ejemplo en la separación de la Iglesia y Estado en Chile en 1925: "separación" que es, inmediatamente -al menos desde un punto de vista jurídico-, no ser más aparato del Estado y adquisición de "autonomía relativa") deja de formar parte de la mera sociedad política y pasa a jugar su función preponderantemente en la sociedad civil.

Para continuar nuestra exposición necesitamos efectuar algunas distinciones, y para ello, a riesgo de cansar al lector, proponemos otro esquema pedagógico.

El primer punto a distinguir es el de la "sociedad política" y la "sociedad civil". La "sociedad política" es aquella que se constituye en torno a un aparato de poder que ejerce su función de dominación sobre la "sociedad civil". La "sociedad civil" es aquella que se constituye en torno a los aparatos ideológicos del Estado. La "sociedad política" es la que se constituye en torno a un aparato de poder que ejerce su función de dominación sobre la "sociedad civil". La "sociedad civil" es aquella que se constituye en torno a los aparatos ideológicos del Estado.

ESQUEMA 9
Posición de la Iglesia con respecto a diversos niveles
de las formaciones sociales y del Estado



La Iglesia institución histórica en cuanto que sus miembros cumplen funciones habituales y sociales según ciertas normas (y en este sentido el bautizado que actúa "como" cristiano es parte de la institución, evidentemente), puede o no ser aparato ideológico del Estado (en a), o aparato ideológico de las clases dominantes (en b), o incluir también (posteriormente al siglo IV) no exclusivamente a las clases medias u oprimidas (en c, d, e). Es evidente que, en aquel momento - eclesial que tenga hegemonía en las prácticas o acciones pastorales de la Iglesia en un período histórico o coyuntura - dada, definiría la significación de la Iglesia en ese momento. Si, por ejemplo, el "modelo" de Iglesia se estructura en torno a una solidaria alianza con el Estado imperante y formando parte de sus aparatos (por ejemplo, siendo los obispos generales de los ejércitos, miembros de los ministerios o secretarías de educación, etc.), en ese caso la Iglesia se acercaría a ser efectivamente un aparato ideológico del Estado. La figura de la relación Iglesia-Estado sería la de un AIE. Sería aproximadamente, el caso de Colombia en este aparato coyuntural latinoamericano.

Si por el contrario, un Estado autoritario (tipo 3 del esquema 8) pretende absorber a la Iglesia como un aparato de Estado, pero ésta se transforma en la institución que canaliza proféticamente las aspiraciones reprimidas de muchos "actores" (tales como las oligarquías agrarias desplazadas y conservadoras, la burguesía nacional absorbida por las transnacionales, la pequeña burguesía en crisis, la clase obrera, la clase campesina y los marginales reprimidos) ante el poder exclusivo del Estado autoritario (con sus funcionarios militares, su capitalismo de Estado y su ideoló-

gía de la "seguridad nacional") y las transnacionales, y en ese caso la Iglesia ni es aparato del Estado ni siquiera de las clases dominantes, sino más bien de un "frente nacional-popular", que le dá una enorme responsabilidad, un "espacio" relativamente amplio de movimiento y una cuota importante del poder político, aunque se sitúe ínicramente en la sociedad civil. Es el caso de la Iglesia en Brasil. Por otra parte, no debe descartarse la implantación internacional de la Iglesia. Las Iglesias dentro del horizonte nacional (de a a e) se apoyan mutuamente en América latina y en Roma a fin de no dejarse absorber por el Estado nacional. Esto es una prueba más de que nunca la Iglesia es exclusivamente un aparato ideológico del Estado nacional, menos en el caso de los Estados periféricos, porque Roma está en Europa (región dependiente de los Estados Unidos, pero del "centro", cfr. f en el esquema 9). En algunos casos Roma fortalece la Iglesia en función crítica ante el Estado (dándole más "espacio" y "autonomía relativa", como, por ejemplo, con el nombramiento del arzobispo de São Paulo el Cardenal Arns); en otros casos se refuerza la alianza entre el Estado capitalista y periférico y la Iglesia, (quedando ésta limitada de hecho a ser un mero aparato no conflictivo del Estado). Además, e inevitablemente, porque la Iglesia está constituida por hombres la cabeza de la Iglesia, se encuentra en el "centro" (en Italia) capitalista. Esto no debe descartárselo como un elemento secundario. El hecho, por ejemplo, de que la Iglesia deba conseguir recursos financieros de un capital que se "mueve" dentro del sistema capitalista no vá sin consecuencias. El historiador debe plegarse a la realidad, porque la interpretación histórica no deja de tener las responsabilidades de la profecía, que es un carisma eclesial esencial. Por supuesto, la Iglesia no reaccionará de la misma manera en cada país (ya que tienen diversiss historias concretas y nacionales), ni ante cada tipo de Estado, según sus estadios ó fases. No nos detenemos más sobre la cuestión, porque nuestra intención era dar un marco teórico mínimo para tener hipótesis de lectura y no para agotar teóricamente la cuestión (problema teórico, sin embargo, que todavía no ha sido abordado y es esencial para una eclesiología latinoamericana que se hace cada día más necesaria.

3.2. Coyuntura de la Iglesia latinoamericana

Si tenemos en cuenta todo lo dicho, podríamos intentar lanzar algunas hipótesis para descubrir la significación de la Iglesia en la historia reciente de nuestro continente.

Una cierta visión de la Iglesia, ciertamente distinta de la que intentaremos después, nos propone Nelson Rockefeller en su famoso "Informe sobre la cualidad de vida en las Américas" de 1969.

"Las comunicaciones modernas y el desarrollo educativo ha producido en el pueblo un gran estímulo, lo que ha tenido un tremendo impacto en la Iglesia -en este momento se agrega en nota: "Véase el documento preparado por la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín, en 1968"-, convirtiéndola en una fuerza dedicada 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 preciso. Pero no se vé claro ni cuáles son la naturaleza última de tal revolución, ni cual sistema de gobierno se intenta y gracias al cual pueda ser realizada la justicia" (37).

De manera semejante, 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 buscan 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 político" (38).

Esta visión queda apoyada por el juicio emitido sobre la situación por Roger Vekemans quien escribe:

"Lo más estrambótico del proceso en curso es que no tiene nada de atmosférico ni menos de marginal, sino que se viene organizando en movimiento y ha logrado penetrar ya algunos centros nerviosos de la propia Iglesia institucional" (39).

Su juicio coincide en lo esencial con los anteriores.

En este caso, la Iglesia es interpretada como un peligro, en especial en sus miembros que se comprometen con las clases más necesitadas, con los pobres, cuyas posiciones son exageradas hasta confundírselas con la de las guerrillas y apoyada por una "teología de la violencia" (40).

Lo cierto es que muy rápidamente, tanto los Estados autoritarios, y aún los que tienen una democracia formal, lanzan una organizada represión contra los miembros que efectúan trabajos pastorales populares. La tensión intraeclesial se deja ver. Pero la posición de las Iglesias es muy diversa, según sea la "figura" de la relación Iglesia-Estado (y según sea el tiro y el estadio del Estado). En algunos casos la Iglesia defiende claramente, como veremos en la exposición posterior, a sus mártires. Esto significa que se juega por las clases oprimidas por los pobres. Tal es el caso de la Iglesia en el Brasil, y desde que sube al poder el Estado autoritario, toman esta valiente actitud las Iglesias del Uruguay, Paraguay, Bolivia y aún Chile. Más recientemente, con ejemplar heroísmo, la Iglesia del Salvador, y otras. Estas Iglesias institucionales, que protegen, se juegan por sus pobres y veneran a sus mártires, adquieren una significación evangelizadora -con respecto a la fe-, y de oposición a la represión y de defensa de los derechos humanos -con respecto a las luchas democráticas en el nivel político-. Por ello mismo adquieren una nueva imagen ante el pueblo de un prestigio y dignidad pocas veces alcanzada por la Iglesia en toda su historia de América latina.

Sin embargo, hay otras Iglesias que se desolidarizan completamente de aquellos que se comprometen con las clases oprimidas, con los más pobres, sea porque la Iglesia es prácticamente un aparato ideológico del Estado o su fuerza legitimadora última, o porque tiene vínculos históricos con las clases hegemónicas. Esta "figura" le impide a la Iglesia recabar toda su autoridad desde un apoyo desde las clases desplazadas, el pueblo, los marginales. Tal podría ser, todo juicio es finito y contiene error, el caso de ciertas Iglesias latinoamericanas, que tendrán mucha importancia cuando se fijen las políticas estratégicas de la Iglesia a partir de la reunión ordinaria del CELAM en Sucre en 1972.

Es en torno a esta simple cuestión, defensa y apoyo "al justo perseguido por la Lucha en favor de la justicia", que puede abrirse un juicio sobre las Iglesias en América latina. Los mártires son aquéllos cristianos que se han comprometido evangelizadamente con las clases oprimidas (cfr. 1.3.), y son asesinados por aquéllos que, de una u otra manera, se oponen al "pasaje" histórico que está cumpliendo la humanidad (cfr. 1.2.). El "justo" o "inocente" que muere por un orden histórico más justo como signo del Reino escatológico, es el "signo" del Juicio final en el hic et nunc de la historia. Este será el criterio absoluto del juicio histórico: el justo perseguido es la manifiesta-

ción de la Gloria de Dios en la historia, es una la inter-
pretación histórica, ya que si la fe ilumina este acto es una
acción propiamente carismática. Si el criterio de una inter-
pretación histórica cristiana es descubrir el sentido de los
acontecimientos desde el pobre, el sentido cristiano de la
praxis aparece con clara visibilidad en el hecho de que al-
guien es perseguido. La persecución del justo es la eviden-
cia de su práctica responsable por el pobre. Al escribir
estas líneas, leo en el Excelsior de hoy, jueves
8 de junio de 1978, página 2, una noticia que tiene por tí-
tulo "Aseguran que el gobierno de Guatemala comenzó una era
de persecución religiosa". Se nos dice que "se denunció con-
cretamente el caso de sr Raymunda Alonso Queralt, a quien
la policía expulsó hacia la frontera con el Salvador". Y como
siempre, "terratenientes de Verapaz han acusado a los mi-
sioneros cristianos que trabajan en aquella zona, de soli-
viantar los ánimos de los nativos, extremos que los misione-
ros han negado y afirman que ellos se concretan a su misión
pastoral". Es decir, la Iglesia, la parte de la Iglesia "ins-
titucional" que se juega por los pobres aparece ante los
opresores como subversivos, siendo que cumplen la labor pro-
fético-pastoral. En esta coyuntura latinoamericana estas si-
tuaciones serán cada día más numerosas y es deber del histo-
riador describir lo acontecido mostrando su sentido. Por otra
parte, por su larga historia nacional y por ciertas
posiciones morales, la Iglesia no puede ser considerada por
el imperialismo como una "aliada" incondicional. En efecto en
el memorandum de la Rand Corporation se dice que la Iglesia
es un factor determinante en el nacionalismo latinoamerica-
no (41), y además es un factor que no apoya con desmedido en-
tusiasmo al capitalismo, "al que generalmente critica no por
razones económicas, como los marxistas, sino más bien por ra-
zones morales, por su obsesión por la ganancia" (42). Pero,
además, la Iglesia se opone conservadoramente -dice la Rand
Corporation- "a medidas artificiales del control natal" (43).
Es evidente, que éstas posiciones eclesiales perjudican el
"internacionalismo global" de las transnacionales y sus polí-
ticas del birt control. Leemos en Triálogo que "la Comisión
Trilateral espera que todos los gobiernos participantes pon-
drán las necesidades de la interdependencia por encima de
los estrechos intereses nacionales" (44). El "mundo global"
es el horizonte que necesita la nueva célula financiera-pro-
ductiva: las corporaciones transnacionales (45). Además la
Iglesia latinoamericana "se identifica con la cultura latina"
(46), lo que no va sin dificultades para una cultura anglo-
sajona. En éste aspecto, entonces, la Iglesia no es fácil-
mente asimilable a los proyectos norteamericanos de "indus-
trialización recolonizadora" (47), con la condición que no
se separe de su pueblo y se apoye en él en todo tipo de de-

cisiones, lo que no es el caso frecuentemente. De todas maneras, aunque no es una aliada natural del proyecto transnacional, sin embargo puede legitimar los Estados totalitarios o las clases dominantes.

Veremos como, en el último decenio, la Iglesia como totalidad no advierte todavía el sentido del "pasaje" histórico indicado en 1.2., y al no adherirse totalmente al capitalismo, por razones morales o por los de la social-democracia cristiana, ni al socialismo por una cierta incomprensión tradicional -dada la experiencia recorrida hasta ahora política e ideológicamente por la Iglesia-, no le queda sino internarse en un tercerismo incómodo (ideológico y estratégicamente) y no sin oportunismo (políticamente y a corto plazo). Es una "tercera vía" o "tercera posición" que a la Iglesia no le permite avanzar en este período táctico de transición (indicado con el número 10.2. en el esquema 6: populismos, desarrollismos, neofascismos, neodesarrollismos, etc., todos capitalistas dependientes) con claridad a largo plazo.

Es posible que la claridad y la praxis de los profetas contribuya a descubrir esta posición como reformista. Es posible que la dramática situación histórica del continente vaya dando una tal maduración histórica que la Iglesia clarifique su posición estratégica. Por otra parte, la acentuación de una política norteamericana de mayor represión e injusticia contribuirá a hacer abrir los ojos. El mismo avance del socialismo en Cuba y el crecimiento de la Iglesia en dicha situación, es posible que afiance a la Iglesia en el camino que emprendiera en Medellín y que tiene por horizonte el proyecto de liberación continental como paso concreto y como signo de la construcción del Reino escatológico.

N O T A S

Autor ENRIQUE DUSSEL

- (1) Declaración del 1 de mayo de 1971, en Mensaje 198 (1971), trápata.
- (2) Véase mi obra Religión, como supraestructura y como infraestructura, Edicol, México, 1977, pp. 53-58.
- (3) Cfr. DTC, XVI, col. 2394 ss.; DTC VII, col. 301 ss., ICI 428 (1973), p. 3.
- (4) DTC XVI, col. 2404.
- (5) P. de Leturia, Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica, Caracas, 1959, t. II, pp. 110-113.
- (6) Ibid.
- (7) Ibid., pag. 266.

- (8) DTC VII, col. 301.
- (9) Le nouveau christianisme, París, 1932, pág. 149.
- (10) Ibid., pág. 138.
- (11) Cfr. Servicio de documentación, MIEC, Lima, serie 2, Doc. 4, marzo (1967).
- (12) Octogesima Adveniens, n.31, del 14 de mayo de 1971, Carta Apostólica al Card. Maurice Roy.
- (13) Documento del episcopado peruano al Sínodo de 1971, "La justicia en el mundo", n. 10, agosto 1971; véase en Signos de liberación, CEP, Lima, 1973, pp. 178 ss.
- (14) Declaración efectuada en Alemania (cfr., ICI 392 (1971), pág. 27); y agrega: "creo que de manera ejemplar se está realizando en Chile".
- (15) Religión, op. cit., pp. 17 ss.
- (16) Cfr. ICI 455 (1974), p. 29.
- (17) ICI 427 (1973), p. 7.
- (18) ICI 426 (1973), p. 8.
- (19) Declaración citada arriba de los obispos peruanos en la reunión realizada del 2 al 14 de agosto de 1971, n. 18, (op. cit., p. 182).
- (20) Cfr., ICI 394 (1971), p. 23.
- (21) ICI 391 (1971), n. 27.
- (22) Ibid.
- (23) ICI 393 (1971), p. 27.
- (24) Ibid.
- (25) ICI 426 (1973), p. 30.
- (26) Ibid., p. 31.
- (27) ICI 394 (1971), n. 28.
- (28) ICI 423 (1973), p. 27.
- (29) Cfr. B. Kloppenburg, Iglesia popular, Ed. Peulinas, Bogotá 1977, pp. 53 ss.
- (30) Boletín CELAM 32 (1970), p. 7.
- (31) Cfr. Historia de la Iglesia en América Latina, Nova Terra, Barcelona, 1974, y Desintegración de la cristiandad colonial y liberación, Sígueme, Salamanca, 1977.
- (32) Cfr. Historia de la Iglesia en América Latina, pp. 177 ss. Por "cristiandad" no entiendo exactamente lo que define Maritain.
- (33) Véase mi artículo en Christus (México) 497 (1977), pp. 12-26. Para una descripción de la periodicidad de Historia de la Iglesia véase "Church-State relations in the peripheral latin-american social formations", en The ecumenical review, (WCC), 1 (1977), pp. 28-37 (o en Christus 493 (1976), pp. 35-41).
- (34) Pablo Fontaine, "Algunos aspectos de la Iglesia chilena hoy", en Mensaje (1975), p. 250.
- (35) Ibid.
- (36) Véase mi obra El episcopado hispanoamericano, t. 2, 1969, pp. 71-274.

- (37) Department of State Bulletin, December 9 (1969), p. 504. Cfr., Hector Borrat, "Alerta para infiltrados", en Marcha, 16 enero (1970), pp. 15-16.
- (38) Pág. 75.
- (39) CENCOS, Boletín 43:72 (1972), del 23-29 de octubre.
- (40) Ibid.
- (41) Op. cit., pp. 67 ss.
- (42) Ibid., p. 67.
- (43) Ibid., p. 71.
- (44) Nr. 9, invierno (1975), p. 3.
- (45) Cfr. Zbigniew Brzesinski, "Trilateral Relations in a global context", en Trilogue 7, verano (1975), p.13.
- (46) Memorandum de la Rand Corporation.
- (47) Darcy Ribeiro, "La industrialización recolonizadora", en Víspera 9 (1969), pp.26-28.