

Meyer, Jean

Historia de los Cristianos en América Latina, siglos XIX y XX

Traducción. Tomás Segovia. 1a. ed. Editorial Vuelta, México 1989

Historia de los Cristianos en América Latina

Así, las guerras civiles americanas, pues eso fueron las guerras de independencia, desembocan en el establecimiento de un nuevo pacto colonial, en el que la metrópoli inglesa sustituye a Lisboa y a Madrid. Este pacto favorece a Argentina, a Brasil, a Chile, o sea, a los países menos indios, más criollos y sobre todo más «nuevos», países comparables a los Estados Unidos. La independencia había reunido a los criollos en una empresa común; después se dispersan en empresas individuales, que se vuelven nacionales, en el marco recuperado de las antiguas subdivisiones administrativas del imperio, virreinos y arquidiócesis.

Las revoluciones de independencia ven a la aristocracia terrateniente y a los grandes comerciantes aliarse adoptando una ideología liberal: desde el punto de vista capitalista, España estaba atrasada y su clase liberal y «burguesa», desconsiderada en la metrópoli por su colaboración con los franceses, hace su revolución en las colonias, a falta de poder hacerla en Europa. Los países que disponen entonces de una economía moderna en gestación, y donde los elementos de esa clase liberal están más vivos, son los más afectados: Argentina, Brasil, Chile y Venezuela.

[Hacia 1850] En todas partes empieza el asalto contra Las tierras de la Iglesia y de las comunidades indias; esa agresividad es tanto más grande cuanto que es obra de sectores hasta entonces marginales: aristocracia rural provinciana, pequeños comerciantes, mestizos. El cambio global, el crecimiento demográfico hacen por fin rentable la agricultura. Esto se traduce en la agravación de la situación de los campesinos que no están protegidos por la ley colonial; el siglo XIX es el momento de mayor desarrollo del latifundio heredado del imperio, pero aumentado aún con las tierras de que se despoja al campesino de las comunidades, después de haber aunado, en una hábil amalgama jurídica, tierras de la Iglesia y tierras de las comunidades civiles. Los propietarios sacan gran provecho de la mano de obra rural, reclutada por medio de contratos leoninos, encadenada por diversos procedimientos y también por el hábito en las grandes propiedades donde trabajan penosamente los nuevos siervos. El desarrollo económico, en estas condiciones, es duro para los rurales; el caso límite es el de los indios «brancos», atacados al mismo tiempo que los pielesrojas del norte: yaquis de México, araucanos de Chile, patagones de Argentina, ¿cuántos son los pueblos vencidos al mismo tiempo que los cheyenes, al mismo tiempo que Louis Riel, jefe de los mestizos francocanadienses de Saskatchewan, al mismo tiempo que Sitting Bull?

El cambio de la coyuntura y las inversiones extranjeras permiten finalmente que el Estado se consolide, dándole la base financiera que le faltaba. El hecho mayor del siglo es eso: el nacimiento del Estado; el resto no pasa de ser anecdótico. Ese Estado, por fin fundado, por fin seguro de sobrevivir, emprende entonces la construcción de la nación: hasta tal punto es cierto que en América Latina la existencia del Estado precede a la de la nación. El modelo en este caso es el de la Francia postrevolucionaria, el del Estadonación.

La liquidación de las órdenes religiosas emprendida por Portugal y España termina después de la independencia, entre 1820 y 1850, haciendo de la iglesia americana, para mucho tiempo, una iglesia de seculares. Ese fenómeno esencial muestra que, en la historia religiosa, el corte de la independencia no es un verdadero corte. La independencia no hace sino subrayar la gravedad de la crisis anterior y ponerla del todo de manifiesto. El conflicto abierto por los monarcas ibéricos lo heredan, de ninguna manera lo inventan, los nuevos Estados que siguen el impulso regalista «ilustrado»; es todo el problema del patronato y de la soberanía sobre el que habremos de volver. Esta continuidad explica también que en más de un lugar la participación en las luchas por la independencia haya tomado el inesperado -inesperado para el historiador acostumbrado a la versión «filosófica» de esa historia- de una cruzada católica contra los impíos de Madrid y de París. En una palabra, la crisis de la cristiandad colonial latinoamericana empieza cincuenta años antes de la emancipación política de las élites americanas.

Entre 1825 y 1869 la Iglesia, así como la sociedad, se encuentran atrapadas entre dos proyectos contradictorios, el de la restauración y el de la secularización; la crisis se agrava tanto para el Estado como para la Iglesia; los liberales que favorecen la implantación de las iglesias protestantes anglosajonas ponen radicalmente en entredicho el modelo tradicional de la cristiandad latinoamericana.

A partir de 1850, el Estado se consolida, la Iglesia se reconstruye, la sociedad vive nuevas respuestas: ultramontanismo de los católicos, débiles progresos de las iglesias protestantes, triunfo político de la francmasonería y del positivismo. Este periodo, que podemos hacer llegar hasta comienzos de la década de 1930, es el de la ruptura con el pasado colonial, tanto para los estados como para las iglesias.

La interpretación de la crisis se ha reducido con mucha frecuencia a la polémica entre el liberalismo y la Iglesia, cuando en realidad la crisis es más profunda. De hecho, después de la crisis política de la independencia-inevitable, puesto que la jerarquía era española, nombrada por el poder español-, el Estado comprueba fehacientemente que la nueva Iglesia, americana, patriota, conserve su poder social y político. Trata pues de utilizarla como fuente de legitimidad y, armada de su regalismo tradicional, se propone reformarla del modo más conveniente para sus intereses. Se trata -para los conservadores lo mismo que para los liberales- de someter la Iglesia al Estado para someter y unificar a toda la sociedad, para construir la nación que todavía no existe.

Al no poder lograrlo, el Estado oligárquico ve en la Iglesia católica una fuerza social y política que ha de derribarse, con ayuda de las iglesias protestantes. El regalismo tiende pues a desaparecer para dejar su lugar al positivismo científicista, que se propone encerrar a la Iglesia en las sacristías en espera de que acabe de consumirse sola. La Iglesia se considera como obstáculo al progreso y a la unidad nacional.

Los liberales quisieron romper las trabas del modo de producción anterior instaurando la libre circulación de los productos y de los hombres -de ahí la lógica secularización de los bienes del clero y de los pueblos y la abolición de las órdenes religiosas-; del mismo modo, intentaron quebrantar el «oscurantismo» y el «fanatismo» instaurando una escuela, una cultura, y fomentando la competencia protestante. Tropezaron entonces con una Iglesia más resistente que los otros componentes del antiguo régimen colonial, tanto más resistente cuanto que después de un largo periodo de vacilación, la Iglesia había escogido el enfrentamiento.

La Iglesia católica, en América como en Europa, vivió la siguiente prueba:

Cuando una cultura hace caducar otras, es una prueba de fuerza y no en primer lugar una prueba de verdad. Así es como la poderosa cultura católica se vio expulsada de la posición dominante que ocupaba. Esa progresiva marginalidad tiene un nombre: confesionalización, es decir, asignación al catolicismo como a toda otra denominación cristiana de una ubicación particular, especificada e impuesta en el seno del espacio social total.

La Iglesia católica colombiana

¿El ejemplo chileno es acaso demasiado bello? Tomemos el de Colombia, conocida como país conservador, dotado de una Iglesia conservadora y de un catolicismo autoritario. Predicando un tomismo patriarcal, esa Iglesia tiene privilegios y poderes como en ninguna otra parte.

Colombia está lejos de ser homogénea. En las grandes ciudades, en las costas, en la provincia de Santander, la influencia de la Iglesia es relativamente débil; en la meseta, en Medellín, en la provincia de Antioquia, alcanza una intensidad poco frecuente en el continente.

En 1930 los obispos se oponían a toda idea de cambio y pidieron a los campesinos, en una carta pastoral, que no partieran hacia las ciudades a fin de «participar en las reservas inagotables, en las puras delicias del campo». Treinta años más tarde, la jerarquía era favorable a la reforma agraria -no cualquier reforma agraria, ciertamente.

La Iglesia colombiana reconoció la necesidad del cambio después de 1950 y se propuso entonces dirigirlo, a diferencia de la Iglesia chilena pero como la Iglesia brasileña. Lanzó así un programa de educación rural para adultos, instalado en los pueblos alrededor del cura encargado de organizar y de controlar esa «educación cristiana íntegra del pueblo»; la misa cotidiana, las vísperas y una hora de catecismo forman parte de la jornada de trabajo. Aun cuando se reconoce que «la solución técnica de los problemas seculares» corresponde a los laicos, se deja el poder de decisión a los sacerdotes, a quienes corresponde «la formación de la conciencia cristiana de acuerdo con los principios sociales derivados de la Revelación, la clarificación de los problemas a la luz de los principios, y el estímulo de las actividades necesarias».

Por otra parte, es normal que la autoridad del sacerdote siga siendo grande en los medios rurales: el hombre de Dios es también el hombre mejor preparado-muchas veces el único-, el agente del progreso que introduce la conducción de agua, la electricidad, la medicina. El sacerdote es «obedecido en lo material y en lo espiritual simplemente porque es el representante de Dios». El autoritarismo y el paternalismo clericales, en estas condiciones, brotan por sí mismos.

No habría que creer sin embargo en el poder absoluto y eficaz de la Iglesia católica; cuando el conflicto entre conservadores y liberales estalló y se convirtió en la «Violencia», por más que la Iglesia condenó a los asesinos de los dos campos -aunque los curas sostuvieron activamente a los conservadores-, las matanzas duraron diez años (1948-1958).

Se ve por qué es imposible generalizar sobre el papel de la Iglesia católica en el cambio social en América Latina; en cada país la Iglesia y sus elites se influyen recíprocamente. La Iglesia obliga a sus militantes a la acción y a la reflexión; lo que éstos hacen obliga a su vez a la Iglesia a moverse. No obstante, se puede aventurar la opinión de que, en cuanto institución, la Iglesia católica favoreció el cambio no violento, criticando la injusticia social, trabajando por el despertar de los pueblos. Su papel de formación, de toma de conciencia, es considerable. Y eso desemboca en la política.

Religión y política

La Iglesia no es en primer lugar un actor económico o político, sino que «la religión y la política, desde los orígenes de lo que conocemos como América Latina, dependieron una de otra y se influyeron una a otra».

El conflicto que en 1980 divide a los cristianos gira precisamente en torno a la redefinición de las implicaciones políticas de la fe. La cosa empezó en 1910 en México con la fundación del Partido Católico Nacional y desembocó después del Vaticano II en la teología de la liberación.

La religión católica se convirtió en especial en un problema político en la medida en que su Iglesia, en cuanto institución, tenía que tomarse en consideración como factor positivo o negativo, como rival, aliado, peligro potencial si se la toca; el problema es evidente en los terrenos de la educación, del matrimonio, del culto; es menos visible pero más profundo cuando llega a las legitimidades respectivas de la Iglesia y del Estado, al de las Dos Espadas, al discernimiento de Los Reinos.

Esto es cosa conocida, pero se olvida que la política no es menos problemática para la Iglesia que la religión para el Estado; por eso los historiadores plantean el problema únicamente en términos de entre la Iglesia y el Estado», lo cual es a la vez correcto e insuficiente. La religión y la política no pueden separarse para ese periodo, pero los historiadores las separan utilizando los conceptos de secularización, modernización, desarrollo. Esos instrumentos no permiten comprender o llevan a condenar demasiado apresuradamente lo que los obispos llaman «la acción pastoral», y que se asimila a una mezcla odiosa de religión y de política, o de política enmascarada bajo los ropajes religiosos.

La estrategia concebida en 1916 por Dom Leme en Brasil es un buen ejemplo de esta imbricación, del mismo modo que la colaboración desarrollada entre la Iglesia católica y el Estado, en el mismo país, Brasil, de 1934 a 1964.

La temática del Partido Católico es otro hilo conductor del problema: ¿cómo asegurar la presencia de la Iglesia en el siglo, para evangelizarlo?

A partir de 1940 la reanimación del catolicismo social devuelve a la religión su dimensión inquietante para los gobiernos, la de fuente de críticas sociales -«sociedad en estado de pecado mortal»- y de acción radical. El católico vuelve a ser un activista social y político. Es toda la historia de los años 1955-1987 y más allá, historia que no es el fruto de una brusca mutación sino el resultado del siglo anterior.

Los católicos en la política

Otro error corriente es el de considerar a la Iglesia como un bloque monolítico y a los católicos como un partido. El grupo de obispos, el grupo de militantes que parece en un momento dado hablar, actuar en nombre de la Iglesia, en nombre de todos, rara vez es mayoritario, menos aún portavoz. Todos proclaman su deseo de ver «triunfar a la Iglesia» para asegurar «la salvación de la humanidad», pero esas generalidades recubren divergencias fundamentales en cuanto a los fines perseguidos y a los medios empleados. «El catolicismo en América Latina es comparable a una gran tienda, pues lo cubre todo.»

La apertura de ese abanico que va desde la extrema derecha hasta la extrema izquierda explica la obsesión unitaria manifestada siempre por Roma y por los episcopados, más recientemente por la Conferencia episcopal (CELAM).

A principios del siglo la situación era clara. El catolicismo era la religión de América Latina, sin rival, y su Iglesia era parte interesada en el orden establecido, ya fuese conservador y concordatario como en Colombia, o liberal y anticlerical como en México. Ha podido atribuirse este estado de cosas a la naturaleza de la institución eclesíástica o de la religión católica romana. La modernización vino a modificar el entorno; los comienzos de la industrialización, de la urbanización, del éxodo rural anunciaron los cambios por venir. La primera reacción de la Iglesia fue defensiva: denuncia en términos de moral, fortalecimiento de la educación católica, comienzos del catolicismo social y de la militancia política. En México, caso extremo y premonitorio, la revolución (1910-1940) desemboca en un conflicto abierto y violento (1914-1918, 1926-1929, 1932-1938) entre el Estado y la Iglesia, en la persecución y la sublevación de los campesinos católicos.

A esas reacciones «espontáneas» sucedió una estrategia a largo plazo, elaborada en gran parte en Roma a partir de las experiencias europeas. La Acción Católica debía ser el remedio para dos generaciones, trabajando prioritariamente en los medios obreros y estudiantiles, y después de 1945 en los medios rurales. Dijimos más arriba cuál fue la influencia seminal del neotomismo, del corporativismo y del personalismo; de 1945 a 1960 los católicos se descubrieron dos nuevos enemigos: los protestantes, sentidos por primera vez como peligrosos, y los comunistas.

El conflicto entre el Estado y la Iglesia católica

Se remonta a la independencia, y más allá de allá, al regalismo, y se prolonga hasta nuestros días, en especial en Cuba y en Nicaragua. Las prendas puestas en juego son las mismas en todos los países; cambian la intensidad del combate, la cronología y el resultado final. Autonomía de la Iglesia, protección del Estado, privilegios y derechos, tales son los grandes temas.

Los clericales querían la independencia absoluta de la Iglesia en materia de gobierno interno, mientras que los anticlericales, católicos o no, reclamaban una nueva versión del patronato. Los clericales hubieran querido que el catolicismo fuese religión de Estado, que el matrimonio sólo fuese religioso, que el divorcio quedase prohibido así como la propaganda protestante, la venta de Biblias a domicilio, la francmasonería. Los anticlericales tomaban sistemáticamente la contra y no ocultaban su simpatía por el protestantismo. Finalmente, los clericales soñaban con restaurar el estatuto privilegiado del clero y de la Iglesia de los tiempos del Imperio español: monopolio de la educación, del

matrimonio, del estado civil, tribunales eclesiásticos para los clérigos... El modelo clerical sólo se realizó plenamente en Ecuador (1860 1875), y en menor grado en Colombia. El modelo anticlerical se aplicó en México entre 1926 y 1940, y después en su versión marxista en Cuba en 1961.

Cada país encontró su camino entre esos dos extremos; en Chile, la separación de los dos poderes se hizo progresivamente entre 1870 y 1925, con muchos estallidos pero sin violencia. En 1925 la separación se hizo amistosamente. La Iglesia volvió a encontrarse libre y sin lazos privilegiados con el Estado. Sus actividades no se vieron limitadas para nada y el clero pudo participar abiertamente en la vida político, social, económica.

En Argentina la controversia fue más moderada aún. La Constitución de 1853, que sigue en vigor, «sostiene» únicamente a la Iglesia católica y permite las otras religiones. Los puntos litigiosos se referían a la escuela y al patronato; en 1967 el gobierno renunció a su derecho a nombrar a los obispos, pero conservó el de ser consultado para su elección. En cuanto a la cuestión escolar, candente a fines del siglo pasado y reanimada en los tiempos de Perón (1944 1954), hace mucho tiempo que perdió toda actualidad.

La política

La «cuestión social» hizo salir a la Iglesia de sus reductos, primero en Chile, en México y en Brasil. El trabajo sindical fue muchas veces el prelude a la acción política bajo diversas formas, con o sin partido. México fue el único de los grandes países que conoció un partido llamado Católico; tuvo rápido éxito (1910 1913) pero fue barrido por la corriente revolucionaria. Habiendo hecho el papel de muleta frente al toro anticlerical, fue prohibido después por Roma, que aconsejó la vía de la Acción Católica y sindical. Los primeros resultados (1920, 1926) fueron barridos por la crisis fundamental que se abrió en 1926. La guerrilla popular católica (1926 1929), y después un movimiento de masas a fines de los años treinta, el sinarquismo, confirman la originalidad de México, aun cuando ideológicamente el sinarquismo tiene su equivalente brasileño, el integralismo.

El paternalismo, el corporativismo, el odio al liberalismo que caracterizan a todos estos movimientos explican la innegable seducción que ejerció el fascismo sobre los católicos hasta 1940. La Guerra Civil española y después la victoria de los nacionalistas del general Franco hicieron vibrar a los católicos del continente. Ese coqueteo no duró mucho, pues si el anticomunismo del Eje era bien visto, las posiciones antirreligiosas de Hitler resultaban odiosas para los católicos. La Compañía de Jesús desempeñó un gran papel en el vuelco de la opinión católica hacia el campo antilascista.

Después de 1945:

Tres desarrollos marcaron a la Iglesia católica: la proliferación de los organismos y de las actividades referentes a los asuntos sociales y económicos, así como el papel cada vez más importante de los laicos; la respuesta positiva, inmediata y generalizada a las directivas de Roma referentes a las condiciones materiales de los hombres; las divisiones profundas en el seno de la Iglesia sobre las cuestiones no sólo económicas y sociales, sino también de autoridad eclesiástica, de ética y de teología. Habiendo-

se comprometido las fuerzas clericales y laicas de la Iglesia, por lo menos verbalmente, a trabajar por el cambio se planteó el problema de saber qué papel podía y quería desempeñar la Iglesia en el desarrollo económico y político.

Ese compromiso espectacular de la Iglesia y de sus laicos en el mundo habría de verse estimulado y acelerado por el Concilio y la evolución general de la Iglesia romana, de la que ha podido decirse que era quizá el acontecimiento más importante del siglo XX. Eso implicaba para las décadas por venir nuevas confrontaciones en el interior y en el exterior, la reanudación en otros términos del viejo entre la Iglesia y el Estado, pues los dos Poderes habían cambiado grandemente entre tanto. La Revolución cubana había modificado la situación del hemisferio: «Han brotado chispas que han inflamado la pradera; toda la América Latina arde como una pampa seca, llama a un incendio vengador, purificador, renovador.

Este discurso apocalíptico no hubiera sorprendido a Reinhold Niebuhr, que llamaba «hijos de la luz» a «esas gentes bien intencionadas pero un poco locas -y por ello peligrosas- que se niegan a reconocer lo que [él] consideraba como las consecuencias inevitables del pecado original»

Esa generación de revolucionarios cristianos permanece sin embargo dentro de la continuidad de los militantes católicos de los años 1880-1960, los mismos que se definían orgullosamente como «contrarrevolucionarios», como «radicales blancos». Participaron, haciéndoles frente, en las dos grandes revoluciones americanas del siglo xx la Revolución mexicana y la Revolución cubana la primera, después del triunfo definitivo de uno de sus componentes, chocó violentamente con el pueblo católico debido a su anticlericalismo y se vio obligada a transar con la Iglesia; la segunda, más antirreligiosa que anticlerical, liquidó prácticamente la institución eclesiástica, según un esquema ya experimentado en Europa.

¡DIOS LO QUIERE!: LA REVOLUCIÓN Y EL REINO EN LATINOAMÉRICA

Me acuerdo del choque experimentado al ver una imagen de *Mourir à Madrid* hacia 1960: Los combatientes católicos de Navarra, enrolados en el campo franquista, recibiendo la bendición, con la rodilla hincada en tierra y el fusil en la mano izquierda. Para nosotros era un escándalo. No porque fuese una cruzada sino porque era la cruzada de Franco; un desvío, una usurpación. Teníamos 18 años.

Cinco, diez años más tarde, frecuento «demasiado cerca», según dice un buen maestro, a unos viejos campesinos mexicanos, sobrevivientes de los Cristeros de los años veinte, esos *Camisards* católicos sublevados contra un Estado anticlerical que lleva contra su pueblo una guerra colonial atroz. Descubro el poder y la gloria, descubro la frialdad terrible de los aparatos de Estado y que la Iglesia podría ser el modelo del Estado perfecto, el Estado de los Estados. Me enfrió, me alejo del Estado, de la Iglesia, de la Revolución. Tengo treinta años.

Y diez años más tarde, sin ser ni un hastiado ni un cínico, no puedo vibrar como mis amigos cuando triunfa la Revolución sandinista, esa que se parece tanto a la que invocaban mis anhelos veinte años, diez años antes. Hace mucho tiempo que he abandonado el expediente «teología de la revolución». Creo no confundir ya el adveni-

miento del Reino y el de la Revolución y creo tener algo que decir sobre ese asunto.

Un poco de historia

El papel político desempeñado por el clero y por los movimientos de acción católica se mide por la amplitud de la desconfianza y después por la represión que provoca. Sacerdotes y fieles, unidos en el seno de esos movimientos, desarrollan sobre la sociedad, la Iglesia y las tareas por cumplir análisis cuya lógica nos lleva de 1960 a 1983. La subida de los regímenes autoritarios y reaccionarios, más tarde dictatoriales y ultra reaccionarios a partir de 1964 veda las vías tradicionales de la política, obliga a la politización, conduce a la resistencia. La Iglesia en cuanto institución se convierte en una verdadera fuerza política frente a un Estado que pretende ser totalitario; la Iglesia es el último refugio, la última voz, y los militantes católicos descubren con estupor la dura realidad de un mundo donde el enemigo ya no es el comunista o el protestante sino el poder de Estado.

Los movimientos de acción católica estaban desde hacía mucho tiempo sensibilizados para la cuestión social, planteada en términos de desarrollo, pero rechazaban la política, considerada como «sucia», y buscaban el apoyo de los gobiernos y de las organizaciones internacionales. El triunfo de la Internacional militar en Latinoamérica, el de la Democracia Cristiana—más que de fracaso, habría que hablar de la no solución inmediata de todos los problemas por la DC de Frei, en Chile—y después el golpe de Estado de Pinochet en 1973, tales son las etapas de un duro aprendizaje. La represión que cae ahora sobre ellos hace descubrir a los militantes hasta entonces políticamente inocentes el problema de las «estructuras» y de su injusticia. ¿Cómo seguir con el sonsonete del «bien común, de la dignidad del hombre, de su florecimiento, de la responsabilidad», cuando los escuadrones de la muerte golpean por todos lados?

En los dos bandos, el lenguaje político y el lenguaje religioso se alternan y se mezclan. De manera temible, como lo prueba el general iluminado, un tiempo dirigente de Guatemala, Efraín Ríos Montt, fundamentalista convencido de que Dios está de su lado.

La teología de la liberación ayer, la Iglesia popular hoy, han sido objeto de advertencias por parte de cierto número de obispos y, recientemente, del papa. Existen sin embargo, y la Revolución sandinista en Nicaragua les ha dado un peso creciente. El compromiso radical con el pobre, en la lucha de clases, se convierte en el lugar de encuentro con Cristo. El pobre es el mediador, el pobre es el pueblo, el pueblo es Cristo, el pueblo es el Mesías colectivo. La conversión interior toma una dimensión política y la lucha política es una exigencia continua de conversión. La política, la lucha revolucionaria, toma una dimensión espiritual y la espiritualidad toma una dimensión política.

Hasta entonces obispos, sacerdotes y fieles pueden estar más o menos de acuerdo, y ese lenguaje nos es muy familiar, por lo menos desde León XIII, si ponemos entre paréntesis el adjetivo «revolucionario»—y aun eso. . . cierto monarquismo social católico, populista no hablaba de manera diferente en los tiempos de Georges Sorel. Pero a partir de entonces empiezan las ambigüedades y las contradicciones, que pueden reducirse a dos fundamentales: el recurso a la violencia, el al marxismo. Sobre la primera, la Iglesia pone a disposición de los suyos una casuística tan vieja como eficaz

que lleva del *in hoc signo vinces* de Constantino a la revolución en Centroamérica, pasando por la cruzada y la guerra justa. Los guerrilleros católicos encuentran sin dificultad los textos bíblicos citados por los Macabeos de todos los siglos, del mismo modo que la liturgia integra fácilmente los fusiles FAL o Las ametralladoras Galil al ritual:

Poco después de nuestra llegada, el Padre X. celebró la misa de año nuevo para los héroes y los mártires caídos en la lucha por la libertad. Predicó: ser cristiano significa lanzarse a la gran aventura del amor. Amar en el sentido de Dios y de Jesús significa aquí, hoy, tomar parte en la lucha por la liberación definitiva y total de nuestro pueblo. Es un debate del que ningún cristiano puede escapar. El tema de su sermón: estar dispuesto a dar la vida en la lucha por la liberación de los pobres y de los oprimidos. Después de la comunión, todos se abrazaron. El tradicional «la paz sea contigo» va seguido de la promesa «juramos vencer».

Lo que el periodista sueco vio y oyó en el campamento guerrillero, en El Salvador, en enero de 1982, el historiador lo vio en fotografía y lo escuchó de la boca de los testigos 50 años antes. Sucedió en México cuando los campesinos cristeros luchaban contra el presidente Calles, en quien veían la reencarnación de Herodes, el carnicero de niños. En 1983, como en 1927, el pueblo conoce la pasión de Cristo. Como él, coronado de espinas, golpeado, matado, resucitará y triunfará. El juicio de los males se acerca, el castigo, la venganza. La sangre de los mártires grita hacia el cielo. El Reino está en marcha. No es la primera vez que los cristianos viven este drama y no pierde nada de su grandeza, como no la pierde el *Magnificat*, que dice literalmente:

*“Ha derribado a los poderosos de su trono,
Ha elevado a los pequeños,
Ha colmado de bienes a los hambrientos,
Ha despachado a los ricos con las manos vacías...”*

Contra el tirano Somoza, nuevo Herodes, todos los nicaragüenses se encontraron hombro con hombro, y en 1979 los obispos pudieron cantar un *Te Deum* para celebrar su caída.

Después, entre algunos que están en la guerrilla desde hace largos años, como es el caso en El Salvador, la violencia se vuelve más que un instrumento, se vuelve un fin en sí. Encontramos entonces una cultura del apocalipsis familiar al historiador. De la legítima defensa que hace necesaria la violencia, se pasa a la violencia central, crisol, fuego del cielo, fuego purificador, sacrificio, holocausto. No hay más camino que el de la lucha armada y los combatientes son identificados con el «pueblo». Se convierten en el Mesías, según una escatología bien conocida.

Los sandinistas, marxistas y no marxistas, reconocen con humildad que las revoluciones son hoy una cuestión de teología; como los israelitas que contaban con Dios para librarse de la esclavitud, los nicaragüenses cuentan también con Dios para construir su revolución. La historia juzgará severamente a los poderosos que hoy atropellan a los pueblos pequeños en lugar de contribuir a su desarrollo y ésta es una herejía.

Declara el Padre Juan Vives Suria, presidente de la Fundación Latinoamericana para los Derechos del Hombre y el Desarrollo Social. «Dios está de nuestro lado y nuestros enemigos blasfeman, ¡Anatema sean!» ¿No han cantado siempre eso los cristianos?

En Nicaragua, los cristianos revolucionarios de la Iglesia popular subrayan que no hay oposición entre la fe cristiana y el socialismo científico: «la crítica de Marx purifica la religión [...] de su función social de apoyo a los opresores». Una joven declara que es cristiana y marxistaleninista. El periodista le pregunta si aceptaría que la llamaran materialista, responde que sí, que «Cristo era un hombre que vivía en medio de los problemas de los hombres». Paréntesis: del otro lado, Los opositores mandan decir misas para que la revolución fracase.

Si en Cuba, el domingo del 450 aniversario de la fundación de La Habana, no había más que 150 personas en la catedral, y si los cristianos, diga lo que diga Fidel, están marginados, en Nicaragua los católicos, después de haber estado presentes en la guerrilla, como en Cuba ayer, como en El Salvador y en Guatemala hoy, están presentes en todas las instancias del poder revolucionario. Con esto, la cuestión de las relaciones entre marxismo y cristianismo se plantea en otros términos, lo vivido se impone sobre lo ideológico. ¿Puede hablarse de un marxismo cristiano y de un cristianismo rojo?

¿Por qué no? No faltan elementos para un encuentro exitoso. Alain Besançon dijo un día, precisamente, que el comunismo y las iglesias cristianas están mutuamente fascinados por sus espejos; hace suya también la idea de que el comunismo es una herejía cristiana, una verdad cristiana que se ha vuelto loca, una especie de gnosis. No lo sé; he escuchado a teólogos decir que asimilarían a Marx como sus predecesores habían sabido asimilar a los neoplatónicos y a Aristóteles. En esos casos, el asimilador es necesariamente asimilado. Lo importante no es nombrar sino saber. ¿Qué estamos viviendo en Nicaragua, en El Salvador, en Guatemala? ¿Una nueva ambigüedad político-religiosa? ¿Una alianza, no ya entre el sable y el hisopo, sino entre la Galil y el hisopo? ¿La búsqueda de una nueva Ciudad de Dios, de una nueva cristiandad fundada en la alianza con la revolución? ¿O también, como se pregunta Émile Poulat, «la primera herejía de Latinoamérica»?

Max Weber, pensando en Lukács, sostuvo en 1919 que el mesianismo ideológico puede llevar a extraños resultados, a saber: que los que proclaman su amor a la humanidad, su horror de la violencia bajo todas sus formas, reclamen de pronto el acto de violencia supremo, para acabar de una vez con toda violencia. Lo que no saben es que juegan con el diablo, añade Weber, y concluye:

“El que quiera lograr la salvación de su alma y busque la salvación de las otras almas, que no busque eso en los caminos de la política. La política, por vocación, trata de cumplir otras tareas, muy diferentes, que no pueden llevarse a cabo sino por la violencia. El genio o el demonio de la política vive en un estado de tensión extrema con el Dios del amor y también con el Dios de los cristianos tal como se manifiesta en las instituciones de la Iglesia. Esa tensión puede, en todo tiempo, estallar en un conflicto insoluble”.

El conflicto

Por eso sin duda el Papa fue a Centroamérica. Fue a provocar a la «Iglesia popular». Venido del Este, ese hombre de poder reconoce

al adversario y rehúsa el encuentro entre el Dios cristiano y el Dios marxista de la historia. Teme que jueguen los sacerdotes contra los obispos, los laicos contra el clero, las iglesias nacionales contra Roma. Escoge tomar la delantera. No fue a reunificar a los

católicos, a los sacerdotes, a la Iglesia de Nicaragua, sino a zanjar la cuestión, a cortar por lo sano para que no se evapore todavía más la autoridad de la Iglesia institucional. Espera de monseñor Obando, al que acaba de hacer arzobispo, sucesor del mártir Óscar Romero, de El Salvador, que asuma el papel del cardenal Wyzsinski después de 1947 en Polonia, como mantenedor de la Iglesia «tradicional», frente al poder comunista, y que impida que la Iglesia de Nicaragua se entregue ideológica o institucionalmente al poder sandinista.

¿Lo logrará? ¿No lo logrará? ¿Quién sabe? No es el cardenal Wyzsinski quien quiere. Mientras tanto, Centroamérica se ha metido en una larga guerra, una larga militarización. ¿Guerra de los Treinta Años? Cuba está en guerra desde hace ya 25 años. Guerra de los Treinta Años o Guerra de los Cien Años, la religión desempeña y desempeñará en ella un papel asombroso para los europeos. Se verá, se ve ya a católicos y protestantes enfrentarse con las armas en la mano, y a las grandes potencias moverse en la sombra. Como en Europa en Los siglos XV y XVII.

Puede hablarse, exagerando por supuesto, de una alianza entre los marxistas y los católicos contra los protestantes, identificados con el «imperialismo», si no es que comprometidos con él. El asunto de los misquitos de Nicaragua, desde 1979, es un buen ejemplo, ellos que añaden al hecho detestable de hablar inglés la circunstancia agravante de ser protestantes, y, peor aún, de la Iglesia morava. ¿Puede creerse tal cosa? Sin duda, las iglesias y las sectas protestantes han tomado en Latinoamérica, por razones históricas, posiciones políticas muy diferentes de las de los católicos: a la «izquierda» cuando los católicos estaban a la derecha contra regímenes de «izquierda» anticlericales; a la derecha con los regímenes autoritarios o dictatoriales desde que la Iglesia católica cambió el rumbo y amenazan los barbudos.

La Iglesia católica se siente amenazada, rebasada por ese protestantismo mucho tiempo despreciado; la izquierda le teme por su impacto en las masas, por la calidad de la adhesión que exige de sus fieles y el ascendiente que tiene sobre ellos.

Después de Vaticano II, los progresos del ecumenismo parecían desactivar el viejo odio que oponía a los católicos y los protestantes en Latinoamérica. La Iglesia popular de la teología de la liberación no tiene probabilidades de comprender al protestantismo sectario. Los dos profetismos, los dos mesianismos son competidores y sin duda exclusivos. El tono subió rápidamente en Guatemala cuando el general Efraín Ríos Montt tomó el poder en marzo de 1982. El general mandó a su hermano, el obispo católico, al exilio. Mandó fusilar, la víspera de la visita del Papa, a los jóvenes por cuyas vidas éste había intercedido. El ejército guatemalteco tiene fama de fusilar sistemáticamente a todos los civiles en cuya casa se encuentra una Biblia, señal de su pertenencia a una comunidad de base (católica, por lo tanto subversiva). En los tiempos de Louveis y de los dragones de Villara, en la Francia de Luis XIV, la posesión de una Biblia denunciaba al protestante y significaba las galeras...

Apocalypsis now

Volvamos un poco atrás: en los años cincuenta, la Iglesia católica romana conoció un profundo trasiego. En Europa el debate teológico era ardiente y se discutía con pasión sobre la doctrina social, la inmanencia, los sacerdotes obreros. Iglesia popu-

lar y teología de la revolución se encontraban allí en germen. La mentalidad de cruzada contra los infieles (el materialismo ateo y el materialismo del dinero), la mentalidad de misión desembocaba en el compromiso. Las esperanzas colocadas después de la guerra en la Democracia Cristiana eran demasiado grandes para no ser defraudadas. Una minoría de militantes acaba por impacientarse, por romper, y emprender la realización del otro mundo aquí abajo.

Entre ellos, algunos escogen el marxismo ortodoxo de los partidos comunistas; otros, a fines de los años sesenta se vuelcan en la clandestinidad. Brigadas Rojas italianas, ETA vasca, IRA irlandés reclutaron entre esos católicos (o ex católicos). Se ha subrayado lo que facilita el peso, la conversión de una totalidad, de un centralismo, de una disciplina a la otra. El moralismo, la ética del todo o nada, el escándalo ante la injusticia, el desorden establecido, la violencia institucional conducen a la acción violenta concebida como cruzada llevada adelante por un orden religioso combatiente.

La historia contemporánea ofrece un precedente, nacido en el terreno de la cristiandad ortodoxa, el de los revolucionarios rusos del siglo XIX, de los populistas terroristas de 1881 que se abrevaban en la misma cultura del Apocalipsis. Cristianismo, populismo, violencia, tal fue el itinerario, y ese mismo camino lo toman hoy ciertos católicos. Mismas raíces religiosas, mismo populismo, mismo encuentro más o menos conflictivo con el marxismo. Misma sed de absoluto, misma impaciencia, misma exigencia de pureza. Misma mala conciencia frente a la situación del pueblo, mismo sentimiento de tener una deuda para con él, misma idealización de ese pueblo mirado como el Mesías. Esos cristianos son a veces los más duros en el combate, los más despiadados. Tocamos entonces la larga tradición de los milenarismos, la tentación permanente rechazada más o menos difícilmente según las épocas, la tensión que pasa por el interior de las iglesias y toma a menudo el rostro de un conflicto entre el alto y el bajo clero, entre clérigos y laicos, cuando no destroza las personalidades. Tal es el punto de llegada paradójico del mensaje evangélico, tal es la reacción escandalizada frente al punto de llegada no menos paradójico que representa una Iglesia institucional, en buenos términos con los Poderes y los Dominios, y que predica la resignación a las víctimas.

Y volvemos a encontrar los delirios anabaptistas, Joaquín de Flora, los profetas armados, pero también los santos anacoretas, los mártires, los locos en Cristo. Porque siendo cristianos, buscan la salvación del hombre a través de la sociedad sin clases, la única justa. Debido al pecado original (social), no se puede llegar a esa nueva Jerusalén sino a través del apocalipsis de la revolución. ¿No escribió Marx: «la generación actual se parece a los hebreos guiados por Moisés a través del desierto. No sólo debe conquistar un mundo nuevo, sino que debe además perecer para dejar sitio a una generación que sea digna de un mundo nuevo»?

¿Nada nuevo?

Desde sus comienzos el cristianismo está sometido a una tensión entre la línea apocalíptica y la línea de san Pablo, entre la radical y la conservadora, y la Iglesia

es el lugar del compromiso, por lo tanto el lugar de todas las componendas y de todos los escándalos. Siempre habrá cristianos de derecha y de izquierda, un tropismo mayoritario hacia el centro, trayectorias personales que parecen aberrantes al observador extraño. Pensemos en el arzobispo Óscar Romero, mal recibido, combatido por sus sacerdotes, que lo juzgan reaccionario, muerto como un mártir (1980, San Salvador) y convertido en símbolo revolucionario.

¿Es esencial al cristianismo esta combinación? ¿Es un accidente histórico que se llamaría Pablo o Constantino? Creo que las dos líneas son contradictorias pero inseparables, de donde el malestar de la gente de fuera (y de dentro), que quisiera que las cosas fueran claras (que su línea se impusiera). La Iglesia católica contribuyó al nacimiento de *Solidaridad* en Polonia y a la victoria de los sandinistas en Nicaragua, a la revolución pues, sin haberlo buscado ni pensado, del mismo modo que ayer trabajó por la caída del Imperio romano. Seguirá siendo un factor de cambio, de agitación, un problema: está ahora (1986) bien lejos de *Solidaridad* y a dos dedos de la ruptura abierta con la Junta sandinista.

El paso del radicalismo al conservadurismo, la ida y vuelta, la posición intermedia son siempre posibles. Durante mucho tiempo los elementos radicales y conservadores permanecieron unidos combatiendo en dos frentes, contra el liberalismo capitalista y contra el socialismo. Los guerrilleros cristianos son los nuevos taboritas, los nuevos anabaptistas, los nuevos niveladores. No son ni los primeros ni los últimos. La tentación mesiánica es fuerte entre aquellos que son alérgicos a la institución eclesiástica, seducidos por el milenarismo revolucionario, convencidos de que el tiempo del Espíritu rebasa el tiempo de la Iglesia.

Y sin embargo hay algo nuevo, pues los verdaderos problemas se plantean, se plantearán al día siguiente de la victoria, cuando esos comunistas cristianos se den cuenta de que el ateísmo marxista no ha abandonado la lucha contra las religiones. El ejemplo cubano es inequívoco. Además, como escribía Raymond Aron en 1969, «la impugnación en el interior de la Iglesia católica tiene un alcance que nadie puede medir exactamente. De todas las impugnaciones, sólo ella me parece un acontecimiento tal vez fundamental de la historia universal».

Dejemos la ciencia y comprometámonos como esos hombres cuya valentía impone respeto. He compartido demasiado sus entusiasmos y sus rabias para no ser consciente del peligro. Si el poder está en la punta del fusil, no hay ningún progreso social ni humano en la punta de ese aparato. La experiencia lo ha probado ya cien veces. No dude de la necesidad de ciertas luchas armadas, pero dude de la bondad de los regímenes burocráticos y militares que salen de ellas. No creo en el toque de varita mágica del hada Revolución y sé que se toman hábitos terribles durante la guerra civil. Después la vuelta a la «normalidad» es imposible y se instala uno en la guerra: reducto o ejército conquistador.

Mi segunda duda corresponde al papel de los clérigos a los que veo tan impacientes, intolerantes, autoritarios, que vienen a pedir cuentas a quienes se atrevieron a poner en tela de juicio la versión oficial del asunto de los misquitos, y hasta Lls amenazan. Monjes soldados, nuevos inquisidores, tienen una responsabilidad abrumadora, pues en Latinoamérica son los únicos intelectuales ligados a las mesas populares, por el hecho de su función primera. Tienen una audiencia que les envidian los otros intelectuales revolucionarios, utilizan una autoridad sociológica que reciben de su condición de gen-

tes de iglesia. Esa autoridad les es dada por la institución eclesiástica, que legitima con su autoridad espiritual su poder social de líderes naturales. Pueden ponerla al servicio del orden existente o de la insurrección, o de la contraguerrilla, como el «hermano» y general Ríos Montt, que declaro que no es su ejército el que aplasta la subversión sino el Espíritu Santo. Utilizar su autoridad religiosa para ejercer una influencia sociopolítica ¿no es un abuso? Difícil saberlo, hasta para el propio interesado, que puede creer de buena fe que trabaja por el advenimiento del Reino, sosteniendo o atacando a Perón, a Somoza o a Castro.

La distinción de los Reinos sigue siendo cosa muy difícil. Al César lo que es del César, a Dios. . . Fácil de decir. Cristo no es un celote guerrillero, como Barrabás, incluso si muere en su sitio. Esto no quiere decir que la causa de Barrabás no sea justa; simplemente, el Reino de Cristo está en otra parte. Jacques Ellul lo ha formulado muy bien: no hay «política cristiana», ni doctrina política sacada de la escritura santa, ni modelo ideal de Estado o de sociedad fundado teológicamente. Desconfío de las estrategias definidas por la Iglesia o sus sacerdotes, revolucionarios o no, que dicen «¡Dios lo quiere!» Eso es sin duda más exultante que ciertas actividades tradicionales de la Iglesia (Los entierros por ejemplo) y menos difícil. Cuando veo el prestigio de que goza hoy en la izquierda, en Latinoamérica, el modelo de la república jesuita de los guaraníes, recuerdo que era celebrado en los años treinta por los fascistas. Esto nos lleva a plantearnos la cuestión siguiente: ¿debe la religión ser totalitaria, es decir cubrirlo todo, todos los aspectos de la vida del individuo y de la sociedad? Los cristianos han tardado veinte siglos en empezar a comprender que la respuesta es no. Ahora bien, la Iglesia popular parece prometer la vuelta a la situación anterior, a la simbiosis IglesiaEstadosociedad, a un nuevo avatar de la Ciudad de Dios.

¿No puede escogerse el Partido Comunista, la guerrilla, la democracia cristiana sin decir: «lo hago porque soy cristiano, porque Dios lo quiere y porque para el cristiano no hay otra posibilidad, y los que se dicen cristianos y no hacen lo mismo son mentirosos o herejes»? A los cristianos que se comprometen en la acción política (¡qué vocabulario: compromiso...!) les deseo que no sean ni instrumentos de la Iglesia ni utilizadores de la fuerza sociológica de la Iglesia. Que recuerden el episodio evangélico de la Tentación en el desierto y el salmo eclesiástico que lo comenta:

*El que está celoso del Encarnado
aconseja que se satisfaga el cuerpo
El que odia a la humanidad
propone dar de comer a los hambrientos
El padre de la mentira cita las sentencias santas,
y el orgulloso sin límite
pide que Dios lo adore.*

¿No hay de veras otra vía para la religión que la de los Reverendos Padres Coroneles de los que se burla admirativamente Voltaire en *Cándido*, que lo reglamentaban todo con el tañer de las campanas? Un toque a la hora de los rezos, un toque a la hora de acostarse, un toque para cumplir los deberes conyugales y así sucesivamente.

¿No estará el porvenir de la religión del lado de la esfera privada? No entiendo con ello el fuero interno de cada persona, sino la secularización verdadera, simbolizada por la separación de la Iglesia y del Estado, la noción kantiana según la cual el poder

secular no debe imponer ninguna moralidad al individuo. Esto implica la existencia de una sociedad civil que no sea absorbida por la Iglesia como ayer, por el Estado como hoy en los países llamados socialistas, por la IglesiaEstado como en el Irán de Jomeini.

En cuanto a la Iglesia, en cuanto a las iglesias, no tienen por qué legitimar los regímenes que se suceden en la historia. La colaboración, el concordato con el poder, sea el que sea, es siempre la ruina de la Iglesia. Si quiere existir, si quiere tener una legitimidad, es preciso que se alce como un contrapoder, oval de la autonomía de la sociedad civil. Esto iría contra casi toda su historia, sería verdaderamente revolucionario, permitiría el nacimiento del socialismo de rostro humano. Pero es algo que exige la perfecta distinción de los Reinos.