

CAPÍTULO SEGUNDO

HISTORIA DE LA TEOLOGÍA EN AMÉRICA LATINA I

En otros trabajos hemos propuesto una periodización de la historia de la Iglesia en América Latina. Se trataría de la historia de una fe no-teológica hecha praxis. Ahora propondremos como hipótesis una cierta periodización que abra un camino en un campo sobre el que no hay hasta el presente ningún trabajo que yo conozca. *La Historia de la teología católica* de Grabmann, por ejemplo, trae unas "Breves indicaciones acerca de la teología en Hispanoamérica".¹⁸ Como es costumbre, a la cual los latinoamericanos estamos ya habituados, nos deja *fuera de la historia*. ¿Cuál ha sido el desarrollo de nuestra teología? ¿Cuáles sus períodos más importantes? ¿Cuál es el sentido de cada uno de ellos?

¹⁸ M. Grabmann, *Historia de la teología católica*, Madrid, 1940, p.350 ss.

PRIMERA ÉPOCA. Primera Teología de la Liberación. Teología profética entre la conquista y la evangelización (desde 1511)

Hubo antes de la conquista una reflexión teológica amerindia.¹⁹ Por lo general no se considera el período prehispánico, pero queremos explícitamente referirnos a él por su importancia hasta el presente. Las cosmovisiones y ritos religiosos de los autóctonos habitantes de América Latina habían alcanzado un grado de racionalización que, aunque no científico, si puede situarse entre las explicaciones codificadas en tradiciones orales (y aún escritas, como en los códices aztecas).²⁰ Las teogonías de los pueblos menos desarrollados, del norte y del sur del continente, frecuentemente cazadores y pescadores nómadas (Magallánicos, Pampas, de Gran Chaco, en el sur; del Brasil oriental; hasta californianos en el norte), afirmaban un "Padre de los Cielos" (uránico entonces), el "Ancianísimo" de los Yahganes, el "Temaukel" de los Onas, en alguna relación con el Sol. Esto llevó a W. Schmidt a pensar que había una

¹⁹ Véase mi obra *El encubrimiento del Indio: 1492. Hacia el origen del Mito de la Modernidad*, Editorial Cambio XXI, México, 1994, 219 p.

²⁰ Véase W. Krickeberg-W. Müller-H. Trimbom, *Die Religionen des alten Amerika*, Stuttgart, 1961; en mi Introducción General a la *Historia General de la Iglesia en América Latina*, Salamanca, 1983 I/1, pp.123-156; H.-J.Prien, *La Historia del Cristianismo en América Latina*, pp.29-52.

revelación primitiva del Dios uno.²¹ Junto a ellos los dioses gemelos, espíritus, demonios, la gran Madre (la Luna). También los dioses totémicos de las tribus, los clanes, y las familias.

Los pueblos de plantadores (desde los Araucanos hasta los Guaraníes y Tupi-Arawaks, Caribes y de las Praderas de Norteamérica), y especialmente las culturas urbanas (Incas, Chibchas, Mayas y Aztecas), tienen teogonías mucho más desarrolladas. Entre los incas hay un Dios trascendente, *Pachacamac*, Dios-creador, espiritual, que popularmente se concretiza en *Inti* (el sol, fecundador, origen de la fertilidad y dios de los cazadores y guerreros-como el *Huizilopochtli* de los nahuatl mexicanos, pero en este caso mucho más agresivo). La luna (*Quilla* entre incas), relacionada a la tierra (la *Pachamama* o la *Coatlicue* para los aztecas), imperan en los panteones. No faltarán tampoco los dioses totémicos, los ritos cíclicos, y la racionalización que juegan como proto-teologías.²²

²¹ En su obra *Ursprung und Werden der Religion. Theorien und Tatsachen*, Münster, 1930.

²² Véase I. de Acosta, *Historia natural de la Indias*; J.Soustelle, *La religión des Incas*, en *Histoire Générale des Religions*, Paris t.I, 1948, pp.201ss.; F. Hampl, *Die Religionen der Mexikaner, Maya und Peruaner*, en *Christus und die Religionen der Erde*, Freiburg, t.II, 195, pp.754-784. Toynbee piensa que hubo una proto-teología (el viracochinismo inca), *A Study of History*, Oxford, 1963, t. VII, en lo referente a la "Universal Churches".

El descubrimiento de América por españoles y portugueses significa una revolución geopolítica sin precedentes en la historia mundial. El Mediterráneo oriental, que era el "centro" de la historia desde los cretenses, pierde su primacía, dejando lugar al Atlántico norte (desde el siglo XVI hasta hoy). Por otra parte, llega al Mediterráneo y Europa en el sólo siglo XVI diez veces más de plata y cinco de oro del existente, procedente de las minas explotadas con la sangre de los indios. Es el origen de la riqueza colonial, capital acumulado que será la base esencial de la posterior revolución industrial. Un mundo se derrumba; la Europa enclaustrada por turcos y árabes se abre al ancho mundo. Tiempo de utopías, de novedades, de descubrimientos. Cisneros en España comienza la primera reforma, edita las primeras obras críticas del Nuevo y Antiguo Testamento a fines del siglo XV, mucho antes que Erasmo. En 1492 los Reyes Católicos, por la última cruzada medieval, toman por asalto el último reino árabe en Europa: cae Granada.²³

Las bulas pontificias desde 1493, como hemos visto, dan justificación sagrada a la conquista de América. El hecho del descubrimiento de América no influye para nada en Trento. Fracasado el intento del cardenal Jiménez de Cisneros de ocupar las Indias sin armas, la conquista será violenta, como lo será igualmente la que harán a su tiempo holandeses, ingleses, franceses y hasta alemanes (ya en el siglo XIX en

²³ Véase mi obra *"Introducción general" a la Historia general de la Iglesia en América Latina*, Sígueme, Salamanca, 1983, tomo IV, capítulos 4 y ss.

África). Sin embargo, se levanta un puñado de profetas, de grandes cristianos misioneros defensores del indio.²⁴ Teológicamente queremos citar solamente a algunos de ellos.

Fuera de algún hermano lego franciscano, fue Antonio de Montesinos OP (1545) quien, por orden de su superior Pedro de Córdoba OP (1460-1525), lanzó en 1511 el primer grito crítico-profético en América. En aquel 30 de noviembre el clérigo Bartolomé de las Casas (1484-1566) oye el sermón en favor de los indios y contra los encomenderos. Sólo en 1514 se convierte a la causa de la justicia:

El clérigo Bartolomé andaba bien ocupado y muy solícito en sus granjerías como los otros, enviando indios de su repartimiento a las minas, a sacar oro y hacer sementeras y aprovechándose de ellos cuanto más podía... Pero un día de pascua de Pentecostés comenzó a considerar del Eclesiástico capítulo 34: "Quien ofrece en sacrificio algo mal obtenido su ofrenda es culpable. Ofrecer un sacrificio con lo que pertenecía a los pobres es lo mismo que matar al hijo en presencia de su padre". Comenzó, digo, a considerar su miseria.²⁵

Esta conversión profética, de un pensador que será después tan prolifero en obras como profundo

²⁴ Cf. mi obra sobre *El episcopado hispanoamericano, institución defensora del indio (1504-1620) III*, Cuernavaca 1969, 6-14.

²⁵ *Historia de las Indias*, libro m, cap. 79, en fray Bartolomé de las Casas, *Obras escogidas* t. II, Madrid 1961, 356.

práctico en sus conclusiones, podría considerarse como el nacimiento de la *teología de la liberación latino-americana*. El mismo Bartolomé escribirá en su Testamento (1564), cincuenta años después:

Dios tuvo por bien de elegirme por su ministro sin yo lo merecer, para procurar y volver por aquellas universas gentes que llamamos Indias, poseedores y propietarios de aquellos reinos y tierras, sobre los agravios, males y daños nunca otros tales vistos ni oídos, que de nosotros los españoles han recibido contra toda razón y justicia, y por reducirlos a *su libertad pristina* de que han sido despojados injustamente, y por *liberarlos* [sic] de la violenta muerte que todavía padecen.²⁶

Bartolomé de las Casas al igual que un Josué de Acosta SJ (1539-1600) en el Perú, Bernadino de Sahagún OFM (1590) en México, entre otros, son los teólogos de la primera generación o al menos de los que se enfrentaron a la realidad de su tiempo con ojos menos ideológicos que sus compañeros de conquista o evangelización. Considérese en el texto que proponemos la claridad con que expone la contradicción principal de su época y cómo muestra el ocultamiento ideológico en el que viven sus contemporáneos:

Dios ha de derramar sobre España su furor e ira, porque *toda ella* ha comunicado y participado poco

²⁶ *Obras escogidas* V, 539.

que mucho en las sangrientas riquezas robadas y tan usurpadas y mal habidas, y con tantos estragos y acabamientos de aquellas gentes, si gran penitencia no hiciere, y temo que tarde o nunca la hará, porque *la ceguedad* (¡he aquí el fruto de la ideología!) que Dios por nuestros pecados ha permitido en grandes y chicos, y mayormente en los que presumen y tienen nombre de sabios y pretenden mandar el mundo, por los pecados de ellos, y generalmente de toda ella, aún digo, esta *oscuridad de los entendimientos* (¡se indica nuevamente el en-cubrimiento ideológico!) tan reciente, que desde setenta años que ha que comenzaron a escandalizar, robar e matar y extirpar aquellas naciones, *no se haya hasta hoy advertido* [sic] que tantos escándalos e infamias de nuestra santa fe, tantos robos, tantas injusticias, tantos estragos, tantas matanzas, tantos cautiverios, tantas usurpaciones de estados y señoríos ajenos, y, finalmente tan universales asolaciones y despoblaciones *haya sido pecado y grandísima injusticia.*²⁷

Para nuestro "teólogo de la liberación" el pecado sociopolítico del momento es la conquista. Esa praxis es "pecado y gravísima injusticia", pero "no se ha hasta hoy advertido" (visto) por la "ceguera" u "oscuridad de los entendimientos". Es decir, el *sentido* real de la praxis no es conocido: se trata de una ideología que encubre la realidad a todos: a los adultos y niños y también a los sabios y gobernantes.

Bartolomé no sólo se opone a un Juan Ginés de Sepúlveda (el teólogo que justifica la esclavitud natural del indio) sino que va mucho más allá que el

²⁷ *Ibid.*

progresista europeo Vitoria. Bartolomé reconoce que habría razón para hacer la guerra contra el indio en el caso que fuera un pueblo bárbaro o absolutamente incivilizado y que cometiera continuamente actos contra toda razón. Pero lo que pasa es que ninguna de esas condiciones se cumple entre los indios, porque de

todas las universas e infinitas gentes a *todo género* crió Dios (a los indios) las más simples, sin maldades, ni dobleces, obedientísimas y fidelísimas a sus señores naturales e a los cristianos a quien sirven; más humildes, más pacientes, más pacíficas y quietas, sin rencillas ni bollicios, que han en el mundo.²⁸

Pero es más, porque

las gentes naturales de todas las partes cualquiera de ellas donde habernos entrado en las Indias tienen derecho adquirido de hacemos *guerra justísima* y traemos de la faz de la tierra, y este derecho les durará hasta el día del juicio.²⁹

Bartolomé entonces justifica la guerra de liberación de los indios contra los europeos, en su época y hasta la nuestra. Hubiera entonces apoyado teológicamente la rebelión del valiente Túpac Arnaru (1746-1782) en

²⁸ *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, en o.c. V, 136.

²⁹ Consúltese este texto en el *Memorial al consejo de Indias* (1565), propuesto y comentado en la edición de J. B. Lassege, *La larga marcha de las Casas*, Lima, 1974, 387.

el Perú o de Fidel Castro en 1959 en Cuba -en la misma Cuba de su conversión profética.

Sus tratados teológicos como el *De único modo, la Historia de las Indias, la Apologética historia sumaria* (tratado de religiosidad precristiana), cantidad de opúsculos, memoriales, defensas, *la Brevisima relación de la destrucción de las Indias, los Dieciséis remedios para la reformatión de las Indias, el Argumentum apologiae, Los Tesoros del Perú*, etcétera, todos ellos parten de la praxis de un gran cristiano. Conquistador, cura encomendero, litigador ante reyes y cortes o consejos, organizador de experiencias agrarias, misiones y comunidades; novicio, estudiante, escritor, polemista, defensor y abogado ante tribunales; atraviesa en pleno siglo XVI más de diez veces el Atlántico, etcétera. Desde su praxis de defensa y liberación del indio piensa y escribe su teología militante, teología toda ella política, tal como lo muestra Juan Friede.³⁰ Pero además es una *teología histórica*,³¹ *concreta*,³² con sentido *antropológico*³³ y con intención *operativa*.³⁴

³⁰ *Bartolomé de las Casas: precursor del anticolonialismo*. México, 1974.

³¹ Es importante anotar cómo Bartolomé escribió una enorme *Historia de las Indias*; por su parte José de Acosta publicó una *Historia natural y moral de las Indias* (véase la edición de Madrid 1894, t. I-D). De este último véase la obra de L. Lopetegui, *El padre José de Acosta*, Madrid, 1942.

³² Esta teología se encuentra explicitada en cartas, discusiones, controversias, "memoriales", apologías, predicaciones. No es intrauniversitaria por su "estilo literario".

³³ Bartolomé escribió un *Apologética historia sumaria* tan importante como su *Historia*; José de Acosta una *De procuranda indorum salute*,

Esta *teología no-académica* o pre-universitaria, no porque esté contra la universidad sino porque fácticamente todavía no existían en América Latina esas casas de estudio, pero además porque nacía en el fragor de la lucha misma y no como fruto de exigencias más o menos artificiales de la vida de algún claustro profesoral, *esta teología crítico-profética era política*, formaba hombres de acción, clarificaba normas, descubría opresiones estructurales y personales. Todo esto anticipa en cuatro siglos la actual experiencia de la teología creativa en América Latina. Es necesario que se estudie bien el primer esfuerzo teológico en nuestro continente para encontrar entre nosotros un primer modelo situado en estas costas del Atlántico del ejercicio de una correcta reflexión sobre la praxis cristiana en situación colonial, "periférica". Bartolomé vislumbró en su inicio la dominación imperial europea; enjuició en su comienzo la expansión opresora mundial de "centro"; condenó así la totalidad del sistema que se organizaba: "es justo y tiránico *todo* cuanto acerca de los indios en estas Indias se cometía".³⁵

Salamanca 1589, que como la anteriormente citada es una obra de antropología; y el gran Bernardino de Sahagún recogió materiales de lo que sería *Historia de las cosas de nueva España*, Ed. Pedro Robredo, México 1938, t. I-V, que es la primera obra de la antropología mundial en su sentido actual.

³⁴ Esta teología formaba gente, misiones, obispos; iluminaba leyes (como las "leyes nuevas" de 1542 que suprimen el sistema económico de las encomiendas), justifica políticas, etcétera.

³⁵ *Historia de las Indias*, en o.c.,II, 79, 357.

Esta fue la teología elaborada y sustentada en la acción de centenares de misioneros de la primera hora de nuestra iglesia latinoamericana, antes que se organizara la cristiandad de Indias.

SEGUNDA ÉPOCA. La teología de la cristiandad colonial (1553-1808)

El 3 de junio de 1553, en la ciudad de México, abre los cursos universitarios de teología el profesor Francisco Cervantes de Salazar, maestro de retórica y elocuencia. Esta inauguración académica de la teología, en un claustro que otorgaba títulos como los de las universidades de Alcalá y Salamanca, es el inicio formal de una tradición que durará dos siglos y medio. En realidad en 1538, los dominicos abrieron en su claustro de Santo Domingo, las primeras cátedras de teología para sus estudiantes. El 1 de julio de 1548 fundaban igualmente los dominicos dicha cátedra en Lima. Algo antes, en Tiripetío (Michoacán), el célebre agustino Alonso de la Veracruz impartía igualmente teología en México. Sin embargo, por real cédula de Felipe II, del 21 de septiembre de 1551, y por la bula correspondiente, se fundaban las universidades de Lima y México. El 25 de enero de 1553, la procesión encabezada por el rector deán del cabildo Juan Negrete pasó por las calles del Reloj y de la Moneda en México, comenzando así la vida universitaria en América. En las cátedras estuvieron: en *prima*, Pedro de la Peña,

OP; en escritura, de la Veracruz, OSA; en decretales y cánones, Pedro Morones; en artes, Juan de García; en leyes, Bartolomé Frías; en gramática, Blas de Bustamente, y en retórica, el arriba nombrado.³⁶ Durante cuatro años se cursaban los estudios. El 19 de septiembre de 1580 se funda además la cátedra obligatoria de lengua náhuatl en México y quechua o aymara en Lima. En 1630, sólo en México hay 500 alumnos, la mayoría hacen teología; sólo hay 10 alumnos de derecho civil, 14 de medicina. En 1775 han alcanzado el grado en la nombrada universidad 1162 doctores.

Por real cédula de Felipe IV del 26 de mayo de 1622, y con bula de Gregorio VI del 9 de julio del año anterior, se fundaron colegios mayores con posibilidades de dar título académico desde la lejana Manila (Filipinas), hasta Cuba, y ya en el continente en Mérida, Puebla, San Luis Potosí en México; en Guatemala y Panamá en América Central; en Caracas, Santa Fe de Bogotá y Popayán en Nueva Granada; en Cuzco, Huamanga y Quito en el Perú; en Charcas (que en 1798 es elevada a rango de universidad como Lima y México), Córdoba y Santiago de Chile en el Río de la Plata. A esto se deberían agregar muchos seminarios tridentinos donde se enseñaba teología, como el famoso colegio Palafoxiano de Puebla fundado en 1641, que

³⁶ Sobre la teología en la cristiandad colonial puede consultarse, además de las historias de las iglesias por naciones (como las de Cuevas para México, Groot para Colombia, Vargas para Ecuador, Vargas Ugarte para Perú, Cotapos para Chile, Bruno para Argentina, etcétera. Véase en mi

también hubo en Guadalajara y Oaxaca. Además los colegios jesuitas daban igualmente títulos, desde 1578. El joven estudiante, en la vibrante Lima del siglo XVII, comenzaba sus cursos en torno al 19 de octubre y los terminaba el 31 de julio. Su curso de *prima* comenzaba a las 8:15 horas hasta las 9:15, a la que le seguían quince minutos de repetición. A las 9:30 comienza *secunda* y a las 10:30 había repetición a cargo de los alumnos. Por la tarde de las 14 a 14:30, clase de quechua, a partir de esa hora clase de moral o escritura. Los sábados había "sabatinas" o defensas

Historia de la Iglesia en América latina, Barcelona 1974, 433-459; en CEHILA, *Para una historia de la iglesia en América latina*, Barcelona 1975 (se trata del I Encuentro de historia de la Iglesia en América Latina, Quito del 3 al 17 de enero de 1973), 41-55; CEHILA es la Comisión de estudios de historia de la iglesia que se ha reunido además en julio de 1974 en Chiapas), para sólo México; I. Gallegos Rocafull, *El pensamiento mexicano en los siglos XVII y XVIII*, México, 1951 (bibl., 397-414); la Bibliotheca Missionum I-IX, Münster 1916-1939; I. García Izca-balceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, México, 1886; J. Jiménez Rueda, *Herejías y supersticiones en la nueva España (los heterodoxos en México)*, México, 1946; C.B. Plaza y Jaen, *Crónica de la real pontificia universidad de México*, México, 1931; O. Robles, *Filósofos mexicanos del siglo XVI*, México, 1950 (donde se encuentra material para nuestro tema); y la obra de I. Jiménez Rueda, *Historia jurídica de la universidad de México*, México, 1955; véase además F. Ossores, *Historia de todos los colegios de la ciudad de México desde la conquista hasta 1760*, México 1929; Entre los teólogos coloniales no se olvide a J. Palafox y Mendoza, *Obras I-XVII*, Madrid, 1762. La obra de Guillermo Furlong sobre el pensamiento en el Río de la Plata, por ejemplo, llena el vacío sobre esta zona latinoamericana. Trabajos como los de P. Henríquez Ureña, *Historia de la cultura de América hispánica*, México 1947, sirven de referencia contextual. Sin embargo, debemos admitir que no existe ningún trabajo sobre la historia de la teología en América Latina, aunque los materiales son mínimamente suficientes para tener una idea de conjunto.

de tesis; una vez por mes la más importante; y una vez por año las grandes disputas. *La segunda escolástica* reinaba indiscutiblemente. En lógica, Aristóteles, en teología, la *Summa* de Tomás de Aquino en sus diversas interpretaciones salmanticense (dominicos), suareciana (jesuitas), agustina y escotista (franciscanos).

México brilló en el "siglo de oro", el siglo XVI; Lima en el siglo XVII, de cultura barroca; Chuquisaca o Charcas en el siglo XVIII, el del humanismo jesuita (hasta 1767 en que fueron expulsados). Tomemos algunos ejemplos del siglo XVI.

Desde una fuerte formación lógica, ya que no cabe olvidarse que un Antonio Rubio (1548-1615) fue autor de una *Logia mexicana* (que en 1605 tuvo una edición en Colonia, entre muchas otras), que se tenía como libro de texto en Alcalá, y profesor en México como en Córdoba del Tucumán,³⁷ desde esa formación lógica el alumno accedía a la teología como posibilidad de oír, por ejemplo, a Alonso de la Veracruz (1504-1584) autor de numerosas obras, entre otras, de un comentario al libro de *las Sentencias*, otro a las epístolas de San Pablo, una *Relectio de libris canonicis*, y aún una *Relectio de dominio in in-*

³⁷ La obra de Walter Redmond sobre la bibliografía existente en filosofía colonial latinoamericana, publicada por Nijhoff (La Haya), indica la importancia de la producción de este nivel.

fideles et iusto bello.³⁸ Este teólogo, como otros, era uno de los primitivos misioneros, que de Tripetío (población indígena), pasó como prior de Tacámbaro en 1545, y de allí al convento de Atotonilco el Grande entre indios otomíes, para ser elegido provincial mexicano en 1548, tiempo en que le toca la responsabilidad académica.

Si consideramos el contenido de esta teología en su relación con la realidad de su tiempo, podremos descubrir sus condicionamientos ideológicos. El último teólogo nombrado niega que el rey tenga derecho propio para dominar a los indios, pero admite que el papa tiene *poder indirecto* sobre los indios con el fin de evangelizarlos, y este poder puede otorgarlo a los reyes. Por ello, fue justo quitar el dominio a Moctezuma, rey azteca, ya que así de gentes bárbaras podrían devenir civilizadas y cristianas. Contra el obispo Montúfar niega que los indios deban pagar elevados tributos, pero admite el sistema de las encomiendas. Puede entonces verse que toda la teología de la cristiandad de las Indias occidentales fue en el mejor de los casos reformista, es decir, ocultaba la contradicción y la injusticia que el grupo "lascasiano" había criticado, condenado.

Allí estaba, colega de Veracruz, Pedro de la Peña, OP (1583), profesor admirado de *prima*, que abandonará la cátedra para misionar en Verapaz

³⁸ Cf. E. Burruss, "Alonso de la Veracruz: defence of the American indians", *The Haythrop Journal* 4 (1963) 225-253; V. Redmond, *op. cit.*, 781-783. Además B. Junquera, *El maestro Alonso de la Veracruz*. Archivo Agustiniiano 18 (1935).

(1563-1565) y por último para ser insigne obispo de Quito (1565-1583), autor de comentarios a la *Summa*. Un Bartolomé de Ledesma OP (1604), autor de un conocido tratado *De iure et iustitia*, y de un *Sumario* de los siete sacramentos pedido por el arzobispo de México; Pedro de Ortigoza SJ (1557-1626) escribió un *De natura theologiae, De essentia Dei*, comentarios de la *Secunda secundae*; Andresde Valencia SJ (1582-1645) editó un *Tractatus de Incarnatione*; el fecundo Juan de Ledesma (1576-1636) escribió dieciséis volúmenes, de los cuales sólo se conserva uno: *De Deo uno*; Pedro de Pavia OP (1589) hizo conocer *De sacrosanto sacramento eucharistiae*. La lista se haría muy larga si sólo de México en este siglo nombráramos a Esteban de Salazar OSA, Andrés de Tordehumos OSA, Juan de Gaouna OFM, Bernardo de Bazán OP, Francisco de Osuma OFM, Pedro de la Concepción, Juan López Agurto de la Mata, etcétera.

Si tomáramos ahora como ejemplo la universidad de Chuquisaca en el siglo XVIII, podríamos leer lo que un provincial jesuita recomienda a sus religiosos:

Estudiad, pues, la metafísica, pero inmediatamente habéis de emplearos en la física general, la que os manifestará en común la armoniosa composición del universo, para refutar vigorosamente el *Emilio* de Rousseau, el *Diccionario filosófico* de Voltaire, el *Sistema de la naturaleza* de Holbach, el *Examen de la religión* de Marechal, las *Cartas persianas* de

Montesquieu y semejantes monstruos de la impiedad, abortados por los incrédulos de este siglo.³⁹

Un Tomas Falkner, discípulo de Newton, que dicta clases en Córdoba del Tucumán en 1763, inaugura la cátedra de matemáticas enseñando Leibniz, Wolff, Newton, Locke, Gassendi y Descartes. Sus alumnos pasaban después a teología. En sólo Chile los jesuitas tenían bibliotecas hasta con veinte mil volúmenes, "la mayoría de las obras científicas y literarias generalizadas en Europa hasta mediados del siglo XVIII".⁴⁰ Un Domingo Muriel (1743-1795) era versado en escrituras, concilios, historia eclesiástica, derecho civil, eclesiástico, municipal, de España e Indias; conocía además del español, el francés, italiano, griego, latín y hebreo.⁴¹

De todas maneras esta teología fue imitadora de la segunda escolástica y por ello doblemente ideológica: porque ya lo era en Europa, y porque al repetirse en América encubría no sólo las injusticias del antiguo continente sino además las del nuevo. Sin embargo, una historia documentada de nuestra teología mostrará muchos aspectos críticos o desideologizantes, como por ejemplo el tratamiento teórico del tipo de propiedad guaraní expuesto por el padre Muriel en la universidad

³⁹ Cita de G. Furlong, *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata*, Buenos Aires 1947, 617.

⁴⁰ F. A. Encina, *Historia de Chile V*, Santiago 1930, 550 ss, 550-596.

⁴¹ Cf. I. Miranda, *Vida del venerable sacerdote don Domingo Muriel*, Córdoba 1916. De Muriel se conoce *Fasti novi Orbis*, Venecia 1776; una *Rudimenta juris naturae et gentium*, Venecia 1791, y una *Collectanea dogmatica de seculo XVII*, Venecia 1792, entre algunas de sus obras.

de Córdoba de Tucumán, que se distinguía de todos los conocidos y que es la que permitió la organización de las famosas reducciones del Paraguay⁴² de tipo socialista o de propiedad común de los productos del trabajo -experiencia que tuvo importancia en el siglo XVIII francés, protohistoria de lo que después será llamado el "socialismo utópico", por la influencia que ejerció sobre personas tales como Meslier, Mably o Morelli. Ese tipo de propiedad no fue negada por ningún teólogo colonial. Habría en él como una crítica anticipada de la propiedad burguesa, pero en nombre de una sociedad agraria o arcaica.

Por su parte, Portugal influyó igualmente sobre el Brasil desde su famosa universidad de Coimbra, pero no tuvo como España interés en fundar grandes universidades ni numerosos colegios mayores. De todas maneras la vida teológica fue pujante, aunque igualmente imitativa. En la colonia lusitana la presencia jesuita fue mucho mayor que en Hispanoamérica, y desde antes de Antonio Vieira (1608-1698) formaron la conciencia de la Iglesia en el Brasil colonial.⁴³ Por otra parte, como Brasil no tendrá guerra de la emancipación nacional y el rey de Portugal fundará el imperio en el Brasil la crisis que asolará a la América española no se hará presente en tal grado en este país,

⁴² La obra más completa sobre el tema de las reducciones del Paraguay es la de Guillermo Furlong.

⁴³ Cf. mi obra *América Latina, dependencia y liberación*, Buenos Aires I 972, 52 ss, sobre Vieira. Ese mesianismo se hace tradicional en Brasil hasta el día de hoy. Véase M. I. Pereira de Queiroz, *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos*, México, 1969.

pero tampoco los "aires nuevos" que soplaron en las otras naciones.

TERCERA ÉPOCA. Segunda Teología de la Liberación. Teología revolucionaria ante la emancipación contra España y Portugal (desde mediados del siglo XVIII)

La expulsión de los jesuitas (en 1759 en Brasil por obra del marqués de Pombal, y en 1767 en América hispana por decisión de Carlos III Borbón) significa un fuerte golpe a la aspiración de los criollos y la implantación de una cierta hegemonía por parte de la burguesía comercial monopólico peninsular. Desde las guerras de los *comuneros*,⁴⁴ y siguiendo la ininterrumpida tradición desde el siglo XVI de las rebeliones indígenas, en la segunda parte del siglo XVIII surge *explícita* una nueva *teología de la liberación*. Pero los sujetos que profieren esta teología no son ya los proféticos misioneros *españoles*, sino que ahora son los indígenas, los criollos contra sus antiguos maestros de cristianismo: contra los españoles y portugueses.

Un Túpac Amaru define en sus proclamas por las que convoca a la rebelión una *explícita teología de la liberación*, lo que le valdrá la excomunión del obispo de Cuzco:

⁴⁴ Es interesante anotar que el movimiento insurreccional de los comuneros fue laical y hasta anticlerical en ciertos lugares (cfr. P. Posada. *El movimiento revolucionario de los comuneros*, México, 1971).

...Sacándolos del gravamen y yugo pesado que hasta el día nos ha tenido debajo de su peso tan oprimidos, mediante el gobierno tiránico de España, con sus pechos insoportables, que no parecía otra cosa que una servidumbre de total esclavitud a semejanza del cautiverio de Babilonia, en donde el *pueblo de Dios* israelita gemía.⁴⁵ Mirando a que cesen las ofensas de Dios... para sacarlas de las injustas servidumbres que han padecido.⁴⁶

Túpac ve a los indígenas en el lugar de los esclavos de Egipto; al faraón como el rey de España; y a los que se liberan como el pueblo de Israel. Es evidente que él no puede dejar de identificarse con Moisés. La novedad en esta interpretación consiste en que Túpac Amaru se convierte así en un héroe y un teólogo popular de la liberación. Su conciencia cristiana interpretaba los acontecimientos con mayor claridad y justeza que el obispo de Cuzco. Esto nos enseña que en la *política* los profetas ven más claro que el ministerio eclesial, y la profecía es para la Iglesia *tan esencial* como el magisterio (aunque a este último le toque la función de juzgar los carismas: pero no de crearlos; y, además, puede equivocarse en el juicio si no parte del presupuesto que es el Espíritu Santo el que los promueve y no el mero deseo de oponerse a la jerarquía).

⁴⁵ Proclama del 19 de marzo de 1780 (Boleslao Lewin, *La rebelión de Túpac Amaru*, Buenos Aires, 1967, p. 423).

⁴⁶ Del 17 de noviembre de 1780 (Ibid., p. 415).

La renovación teológica se hizo sentir, por otra parte, en todos los medios criollos, influenciados por la Ilustración. En 1794, por ejemplo, le valió la prisión en las más inhumanas condiciones al fraile dominico Servando Teresa de Mier, por un discurso acerca de Nuestra Señora de Guadalupe en la catedral de México.⁴⁷ El solo hecho de afirmar la antigua tradición del siglo XVI⁴⁸ de que el apóstol Tomás procedente de Palestina, en el siglo I, habría pasado por el sur de la India y llegado hasta América. De esta manera había predicado la Virgen de Guadalupe -preanunciando su presencia en México en el *Apocalipsis 13*, donde las grandes aguas eran el lago de Texcoco- y la fe cristiana entre los toltecas. No importa lo errado de sus conocimientos históricos; lo importante era que no se deseaba aceptar que el don mayor del cristiano, la fe, se había recibido de España contra la que los criollos comenzaban a luchar visiblemente. Esta predicción guadalupana era ya *teología de la liberación*, en tanto justificaba una praxis emancipatoria. La virgen de los Remedios, que ayudó a Cortés en la conquista contra los aztecas, se convirtió en la bandera de los realistas, españoles. La virgen de Guadalupe, que se apareció a un indígena, Juan Diego, fue la bandera de los oprimidos, bandera de liberación. ¿No fue acaso una lucha "entre Vírgenes" que simbolizaban una lucha entre criollos y españoles, clases distintas y contra-puesta en la praxis?

⁴⁷ Véase J. Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, México, 1977, pp. 357.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 253 ss.

La ocupación de España por Napoleón (1808) lanza a las colonias, guiadas por la oligarquía criolla, contra la burocracia hispánica (virreyes, oidores, en gran parte obispos, etcétera.), y en la lucha de la emancipación contra la metrópoli. En la praxis emancipatoria, desde la situación de clase oligárquica, los sacerdotes, curas, profesores, religiosos, laicos universitarios comienzan a formular la "justificación" teológica de sus guerras. Nace así, sobre las ruinas de la teología de la cristiandad, una reflexión que se expresa fuera de las cátedras (vuelve a ser no académica, como en los primeros tiempos de la conquista), en los púlpitos,⁴⁹ en el grito que convoca ejércitos,⁵⁰ en las asambleas constituyentes -como puede verse en Tucumán, cuando diecisiete sacerdotes constituían la absoluta mayoría de los veinticuatro diputados electos por las provincias del Río de la Plata en 1816-, en la reda-

⁴⁹ Véase el trabajo de A. Churruga, " El pensamiento de Morelos, una ideología liberadora": *Christus* 477 (1975) 13 ss. ; 478 (1975) 10 ss. Él muestra la oposición entre la España creadora y la opresora y decadente: "Las afirmaciones agresivas del libertador mexicano no se refieren a la España, a la que amamos los mexicanos, que fue personificada por Las Casas y Vasco de Quiroga o por tantos otros; van dirigidas a los restos de aquella entidad, encarnada ahora por la tan limitada personalidad de Godoy y pisoteada altanera y aviesamente por Napoleón y Botella": *Ibid.*, 477 (1975) 15.

⁵⁰ No debe olvidarse que sin la intervención del llamado "bajo clero" hubiera sido imposible la emancipación de España. El mismo cura párroco Miguel Hidalgo y Costilla (1753-1811), antiguo director del seminario de Morelia (México), lanzó el grito que convocó el ejército de la libertad el 15 de septiembre de 1810. Condujo los ejércitos populares hasta que fue condenado por herejía por la universidad de México y murió fusilado en 1811.

cción de las nuevas constituciones como la de Quito escrita por el director del seminario de teología, en cuyo acto proclamatorio de 1809 se cantó la "Salve Regina", en las proclamas, en los artículos periodísticos de los diarios revolucionarios, etcétera.

El fragor de la guerra y el cambio de estructuras sociopolíticas, económicas y administrativas, produjo la desorganización cuando no la clausura de las universidades, colegios mayores y seminarios; los profesores se enrolaban en los ejércitos; las bibliotecas se incendiaban o se echaban a perder; no había introducción de libros de Europa; no venían más misioneros ni maestros; los seminaristas y estudiantes abandonaban sus estudios; el Patronato real desaparece; la teología no es más apoyada por el estado; el santo oficio de la inquisición deja de significar un dique para todo tipo de nuevas influencias ideológicas. En este caos perfectamente comprensible pierde fuerza la segunda escolástica y aparecen corrientes apocalípticas, iluministas o eclécticas.

Si la teología de la cristiandad fue imitativa, la de esta época recobra, sin embargo, algo de la creatividad inicial de la teología en América. Los principios aprendidos (en el tomismo o suarecianismo) son aplicados a justificar la praxis emancipatoria de la oligarquía criolla. Esta etapa deberá ser tomada muy en serio por una historia de la teología latinoamericana. Se trata de un nuevo momento no académico, práctico y político de la reflexión a partir de una fe comprometida en un proceso de liberación, y por ello desideo-

logizante. La clase dominante en las colonias (las burocracias hispánicas) se ven criticadas por una teología práctica de las oligarquías criollas (no todavía de las clases más oprimidas como acontecerá en el siglo XX). No es extraño, entonces, que un Manuel Belgrano (1770-1820), graduado abogado en Salamanca y criollo del Río de la Plata, general de los ejércitos de emancipación, haga editar en 1813 en Londres un comentario en cuatro volúmenes del padre Lagunza, jesuita chileno, sobre el Apocalipsis de Juan: *El reino del mesías en gloria y majestad*, obra que indica dentro de su mesianismo el sentido del futuro en un movimiento político-escatológico. O que en el mismo año se reedite en Bogotá *la Destrucción de las Indias* de Bartolomé de las Casas para apoyar el mismo proceso liberador.⁵¹

Ciertamente es una etapa de la teología que habrá que comenzar a estudiar con mucho detenimiento. Los trabajos de Churruca sobre el Padre Morelos (y, cabe destacarse, la posición de un Miguel Hidalgo es todavía más importante y clara como teología de la liberación), y la del equipo venezolano sobre Juan Germán Roscio, cuya obra en tres tomos manifiesta igualmente y de manera explícita una teología de la liberación emergente de la praxis, y en especial la labor de Max Salinas y los demás investigadores de Chile

⁵¹ El historiador Roberto Tisnés ha descrito esta edición (su trabajo fue editado por la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina). Para el movimiento apocalíptico véase: H. Cerutti, *América en las utopías del renacimiento*, en *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, 1973, 53 ss.

(con mucho trabajo de fuentes y la caracterización de teologías monarquistas y patriotas enfrentadas), indica que la época de la emancipación nacional es un cantera casi inexplorada de teología crítica, contradictoria de otra que justifica la continuación de la dominación hispana.

La pobreza de esta teología, en cuanto a obras escritas o "seriedad académica", no disminuye su importancia, aunque en parte haya quedado abortada ya que le faltó tiempo y condiciones para su consolidación. Rápidamente decayó en una reflexión que justificó el nuevo orden de cosas y por ello perdió su sentido crítico revolucionario. No por ello no dejó de cumplir su función histórica y de hecho movilizó el pueblo contra España, ya que la oligarquía criolla sin el apoyo teológico de la iglesia no hubiere podido, de ninguna manera, llevar a cabo el proceso emancipatorio.

Cuando el cura Miguel Hidalgo fue excomulgado y declarado hereje, escribió a su obispo un discurso claro en la línea de lo que hoy podríamos llamar la *teología de la liberación* -contra la *teología de dominación* del obispo que justificaba el dominio real y ordenaba la obediencia al orden colonial establecido:

Abrid los ojos americanos, no os dejéis seducir de nuestros enemigos: ellos no son católicos *sino por política*; su Dios es el dinero y las combinaciones sólo tienen por objeto la opresión. ¿Creéis acaso que no puede ser verdadero católico el que no está sujeto al

déspota español? ¿De dónde nos ha venido este nuevo dogma, este nuevo artículo de fe?⁵²... El móvil de todas estas fatigas (de los españoles) no es sino su sórdida avaricia.⁵³

En el breviario que llevaba en sus manos el patriota fundador de México, José María Morelos y Pavón, se puede leer:

El apóstata José María Morelos... fue tentado del demonio y siguió al revoltoso de Miguel Hidalgo... (en) este pueblo (de Ecatepec) pagó con su vida todos sus errores... (manifestándose así) el triunfo de la cristiandad sobre sus más encarnizados enemigos.⁵⁴

Puede entonces observarse que para la teología de la cristiandad levantarse contra el orden político (el rey) era rebelarse contra Dios. No así para el teólogo de la liberación, Morelos. A sus soldados hablaba de esta manera, el sacerdote y libertador latinoamericano, que deberá soportar la condena de una parte de la Iglesia (obispos y hasta de la Santa Sede) para liberar a los oprimidos:

Este pueblo oprimido, semejante con mucho al de Israel, trabajado por el faraón, cansado de sufrir, elevó

⁵² "Manifiesto que hace el pueblo" (1810). (Cfr. mi obra *Religión*, Edicol, México, 1977, p.201).

⁵³ *Ibid.*, p. 202.

⁵⁴ Véase la cita en mi obra *Historia general de la Iglesia en América Latina*, I/1, p. 270. Este texto se encuentra en el breviario que llevaba el cura héroe en el momento de ser fusilado.

sus manos al cielo, hizo oír sus clamores ante el silio del Eterno... abrió (éste) su boca y decretó... que el Anáhuac fuese libre.⁵⁵

Pero quizá el teólogo más interesante que hasta ahora hemos descubierto es el laico, patriota y miembro del primer gobierno liberador venezolano, el licenciado Juan Germán Roscio, que desarrolla en una obra teológica las razones por las que un latinoamericano, ciudadano y cristiano, puede empuñar las armas contra la tiranía del rey cristiano español:

Tan constante ha sido la obstinación *de los teólogos* del poder arbitrario en querer amalgamar dos cosas inconciliables: el cristianismo y el despotismo... vicios propios de los obstinados defensores de la monarquía absoluta e indignantemente imputados en nuestras relaciones con el Ser Supremo. ⁵⁶Jesucristo cuyo carácter era el de *libertador* y redentor, no podía aprobar la usurpación de los emperadores de Roma y demás opresores de aquella época... la doctrina de Jesucristo era una declaración de los derechos del hombre y de los pueblos. ⁵⁷

La época de la primera emancipación (la del 1810 y siguientes decenios) es una cantera casi inexplorada de

⁵⁵ Carta al Obispo de Oaxaca, Antonio Bergoza, el 15 de noviembre de 1812 (*Cfr.* Agustín Churruga, "El pensamiento de Morelos", en *Materiales para una historia de la teología en América latina*, CEHILA-DEI, San José, 1981, p.241).

⁵⁶ *El triunfo de la libertad sobre el Despotismo* (1811), Caracas, 1953, T. I. p.20.

⁵⁸ *Ibid.*, t. II, p.90.

teología de la liberación, crítica, política, contradictoria de otra teología que justificaba la continuación de la dominación hispanolusitana.

Esta fue la segunda época de *la teología de la liberación* latinoamericana, que tenía por sujeto a los criollos, los nacidos en América pero generalmente de raza blanca o mestizos. No era todavía el *pueblo* mismo, como bloque social de los oprimidos el que se lanzaba a enunciar un discurso teológico. De todas maneras fue un discurso de liberación y fundador de las naciones libres latinoamericanas.

CUARTA ÉPOCA. La teología neocolonial a la defensiva (hasta 1930)

Las fechas que sitúan este período son, por una parte, la aceptación por parte de Roma de la emancipación neocolonial en la persona del papa Gregorio XVI por la encíclica *Sollicitudo ecclesiarum* (1831), y por otra la crisis de la oligarquía neocolonial o del liberalismo dependiente poco después de la crisis económica del "centro" en 1929. En este largo siglo la teología pasa del mero recuerdo de la teología de la cristiandad colonial y de las euforias de los dos decenios posteriores al 1809, a encerrarse en una tradicional posición conservadora, provinciana, siempre en retraso de los acontecimientos (al menos hasta mediados del siglo

XIX)⁵⁸. El positivismo (que se hace presente por la influencia francesa en Brasil con la obra de M. Lemos, *Comte: Philosophie positive*, 1874, en México por la obra de Gabino Barreda, en Argentina por P. Scalabrini, etc.), fue criticado por teólogos conservadores que no dejan por ello de tener mérito: entre otros, Mamerto Esquiú (1826-1883), en Argentina y algo después Jacinto Ríos (1842-1892). Algo cambiará la situación la "romanización" que se producirá lentamente desde la fundación en Roma del Colegio Pío Latinoamericano (1859), que coincide con la irrupción de las élites del liberalismo neocolonial anticlerical (en Colombia aparecen en 1849, en México con Juárez en 1857, en Brasil con la República en 1889). Un cierto grupo de pensadores, teólogos u obispos,⁵⁹ asume a fin de siglo esta posición liberal (en política se denominará la "democracia cristiana"). Es interesante ver cómo Mariano Soler (1846-1908), primer arzobispo de Montevideo, de los primeros alumnos del Pío Latinoamericano de Roma y que inaugura presidiendo

⁵⁸ La crisis era importante. Nos dice J. Jiménez Rueda, *Historia jurídica de la universidad de México*, 152-153, que Mora decía que en 1830 hubiera sido necesario "la supresión de una multitud exorbitante de cátedras de teología que se pasaban años enteros para que tuviesen un cursarle". En 1834 se cambia en México el plan de teología: "la que se llamaba de prima de teología será de lugares teológicos; la de Escritura conservará su nombre; la de víspera será de historia eclesiástica": *op.cit.*, 160. Poco a poco la teología abandonará la universidad del estado para siempre. En 1857 la biblioteca de teología pasa a la Biblioteca Nacional. En 1867 se suprime definitivamente la facultad-

⁵⁹ Es en este ambiente que surge el movimiento del "liberalismo católico": cf. N. T. Auza, *Católicos y liberales en la generación del 80*, I-II, Cuemavaca 1969.

el Concilio Plenario Latinoamericano (1899), en su obra *El catolicismo, la civilización y el progreso* (1878), donde critica al darwinismo, protestantismo (sic), racionalismo, propaganda irreligiosa, etcétera, usa una terminología y hasta categorías y problemática progresistas y liberales (con bibliografía en francés, inglés e italiano de la época), pero dentro de una postura fundamentalmente conservadora y tradicional agraria. Hay entonces una desconfianza a la cultura burguesa, tecnológica naciente, anglonorteamericana que comienza a ser imperial monopólica, pero por razones europeocontinentales, latinas y por una tradición agraria conservadora latinoamericana. Sin embargo, es a comienzos del siglo, ya partir de las minorías de "católicos liberales" que se comienza a pasar a una superación de esta posición y se gestan las posiciones que posteriormente asumirán decididamente la teología progresista, practicada de todas maneras por los sectores o clases medias, aliadas de la alta oligarquía.

Como muy bien demostró Beozzo,⁶⁰ el pasaje de un pensamiento conservador a otro liberal, y aun popular, es un hecho que debe considerarse en esta época. La figura de Julio César de Morais Carneiro (1850-1916), podría bien colocarse como prototipo de la época. De todas maneras los chilenos tales como Pedro Félix Vicuña o Juan José Julio Erizalde (todos laicos); Riva Agüero o Víctor Andrés Belaúnde

⁶⁰ Véanse los dos tomos publicados por el DEI-CEHILA, sobre *Historia de la Teología Latinoamericana* (1981 y 1985).

en Perú, Trinidad Santos en México, y tantos otros (entre los que cabe nombrar a los Redentoristas de fines de siglo, los Padres Grote o Sonderns, que por su experiencia alemana lanzan los "Círculos Obreros") nos indican que no todo fue conservadurismo, y que el liberalismo que algunos católicos adoptaron, deberá ser estudiado con más cuidado.

La presencia de Roma es creciente y en particular de Italia. Los teólogos del Concilio Vaticano I tienen influencia directa por los cada vez más numerosos estudiantes en teología que viajan a Roma. Sólo Chile envía desde fines del siglo XIX algunos seminaristas fuera de Italia. Es el tiempo de la tercera escolástica. La Universidad Católica de Chile es fundada en 1869, transformándose en el más importante centro teológico de América Latina hasta bien entrado el siglo XX.

Desde 1850 la presencia de protestantes se hace notar, porque anteriormente a esta fecha fue muy esporádica. Los presbiterianos inician su obra en Colombia en 1856, en Brasil en 1859, en México en 1872. Los metodistas en Brasil en 1835 y en igual fecha en Uruguay (pero fracasan) y vuelven en 1876. Los bautistas en Argentina en 1881. Sólo en el Congreso de Panamá de 1916 reúnen sus fuerzas. Aunque habrá que estudiar teológicamente los movimientos de liberales y masones para descubrir nuevos caminos.

QUINTA ÉPOCA. La Teología de la "Nueva Cristiandad" (desde 1930)

En esta época se producirá el pasaje de la *teología tradicional*, reflejo de las clases poseedoras del campo o terratenientes, integrista (cuyo enemigo era el liberalismo burgués, el comunismo, el protestantismo y los "tiempos modernos") a la *teología desarrollista*, reformista, que asume ya el *ethos* burgués pero en la trágica posición de ser un capitalismo dependiente -en el mejor de los casos, porque la mayoría de nuestras naciones no alcanza ni siquiera el nivel de capitalismo y es sólo una neocolonia de explotación de materias primas sin burguesía nacional propiamente dicha.

La crisis del año 1929 produjo por "coletazo" la crisis en la "periferia", especialmente en América Latina. En ciertos países como en el cono sur (Argentina, Uruguay, Chile), en el centro del Brasil (entre Río y Sao Paulo) y en México, se inicia como respuesta una cierta industrialización de sustitución de importaciones, movimiento que se acrecentará en la segunda guerra mundial. Pero al mismo tiempo surgen movimientos sociales populares (el primero de los cuales fue la revolución mexicana en 1910, posteriormente hábilmente orientada por la burguesía de ese país) que imposibilitan a las burguesías neocoloniales ejercer el poder. Aparecen así las clases militares en prácticamente todos los países, en nombre primero de las clases terratenientes y después de la ambigua unidad de la burguesía nacional y las clases trabajadoras. Esto

significa el fin del liberalismo militante, laicista (a la francesa e inspirada en Littré) positivista (a partir de Comte), anticlerical (aunque cristianamente moralizante), y en cambio, se comienza una apertura y hasta se buscará el apoyo de la iglesia católica tradicional, conservadora. Esto permitirá la organización de gigantescos congresos eucarísticos, pero, principalmente, la fundación de la Acción Católica u otras instituciones semejantes, que parten de la formulación teórica de la teología de "nueva cristiandad".⁶¹

⁶¹ Véase un bosquejo histórico de la teología en América Latina en mi obra *Hipótesis para una historia de la teología en América Latina*, Indo American Press, Bogotá, 1986; para la época reciente consúltese Samuel Sival Gotay, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina*, Sígueme, Salamanca, 1981; Roberto Oliveros Maqueo, *liberación y teología, Génesis y crecimiento de una reflexión (1966-1976)*, CRT, México, 1977; José Comblin, "Kurze Geschichte der Theologie der Befreiung", en Juergen Prien, *Lateinamerika: Gesellschaft, Kirche, Theologie*, Vandenhoeck und Ruprecht, Goettingen, 1981, t.II, pp. 13-38; Juergen Prien, *La Historia del Cristianismo en América Latina*, Sígueme, Salamanca, 1985, pp. 1072ss.; Deane William Ferm, *Profiles in liberation. 36 Portraits of Third World Theologians*, Twenty-Third Publications, Mystic, Connecticut, 1988, pp. 114-193; *Idem*, *Third Worldliberation Theologies. An introductory Survey*, Orbis Books, New York, 1986, pp. 3-58; como introducción general Phillip Berryman, *liberation Theology*, Pantheon Books, New York, 1987; más teológico que el anterior José Ramos Regidor, *Gesu e il Risveglio degli Oppressi*, Arnoldo Mondadori Editore, Milán, 1981, y Mosio Cuminetti, *La teologia della liberazione in America Iatina*, Ed. Borla, Bologna, 1975; para el contexto en la historia de la Iglesia, véase la obra de conjunto de CEHILA, *Historia General de la Iglesia en América Latina*, Sígueme, Salamanca, t.I-X, desde 1977 y todavía sin terminarse; ver mi obra *De Medellín a Puebla. Una década de sangre y esperanza*, Edicol-CEE, México, 1979 (hay edición portuguesa en Loyola, Sao Paulo, t. I-III, 1985; y mi *Hipótesis para una Historia de la Iglesia en América Latina*, Estela, Barcelona, 1967, posteriores ediciones en castellano, en inglés *Church History in Latin America*, Eerdrnans, Grand Rapids, 1981; alemán *Kirche Geschichte im Lateinamerika*, Gruenewald Verlag, Mainz, 1988); también, en cuanto a las tensiones internas en la Iglesia es

América Latina, como ningún otro continente (exceptuando en Europa, España, Bélgica o Francia, es decir, la Europa Latina), pudo seguir las consignas de Pío XI sobre la Acción Católica. En efecto, en Italia el fenómeno del fascismo con Muzzolini, significó (como en los países más industrializados de América Latina; aunque en México con la crisis de La "cristiada" que enmarcará la situación de manera diferente) la irrupción de un nuevo "bloque histórico": la burguesía nacional (y "nacionalista"), que hegemoniza un proyecto de industrialización, firmando un ambiguo pacto con el proletariado creciente, y usando la pequeña burguesía como la clase "burocrática" por excelencia.⁶² La "teología" de la Acción Católica fue una reflexión cristiana que legitimó -aunque aparentemente criticó de manera

de ser consultado Penny Lernoux, *Cry of the People. United States in the Rise of Fascism, Torture and Murder and the Persecution of the Catholic Church in Latin America*, Doubleday, New York, 1980; por último CEHILA, *Historia de la Teología en América Latina*. VIII Encuentro Latinoamericano, Lima (1980), DEI, San José, 1981 (hay traducción al portugués en Paulinos, Sao Paulo); además Pablo Richard ed., *Raíces de la Teología Latinoamericana*, DEI-CEHILA, San José, 1985 (hay traducción al portugués en Paulinos, Sao Paulo, 1982; y al inglés en Orbis Books, New York, 1985). Para una posición crítica ante la teología de la liberación, y con muy buena bibliografía, Roger Vekemans, *Teología de la liberación y cristianos por el socialismo*, Cedral, Bogotá, 1976.

⁶² Véase mi artículo "El estatuto ideológico del discurso populista", en *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá, 1983, pp. 261-306. Ghita Ionescu-Ernest Gellner, *Populismo. Sus significados y características nacionales*, Amorrortu, Buenos Aires, 1971; F. Weffort, *Populismo, marginación y dependencia*, Universidad Centroamericana, San José, 1973. Sobre la Iglesia latinoamericana, véase mi obra *Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika*, pp. 168ss..

externa- el proyecto "populista".⁶³ Tomemos, como ejemplo (de un tema que todavía no se ha tratado suficientemente), dos obritas de la época, en torno a 1940. En la traducción de la obra de Luis Civardi, clásica en la década de los treinta, *Apóstoles en el propio ambiente*,⁶⁴ el prologista -recién nombrado obispo, Monseñor Alfonso Beteler-, escribe:

Los laicos en la Acción Católica, por ser participantes del apostolado Jerárquico (con mayúscula en el texto), son incorporados a la misión de la Jerarquía (con mayúscula en el original) en forma parcial (sic), pero real. Parcial, porque no reciben la totalidad de la misión, sino una participación de la misma; real, porque no se trata de una simple proporción metafórica, sino de la verdadera incorporación a la misión de que es depositaria la Jerarquía.⁶⁵

y Monseñor Civardi expresa, por su parte:

Apóstoles son todos legítimos sucesores de los Doce, de los Obispos (todo en mayúscula en el original), y bajo su dirección, los sacerdotes. Ellos ejercitan el

⁶³ El "fascismo" o "nazismo" del "Centro" (Italia o Alemania) pretendía el dominio mundial del capitalismo. El "populismo" de la "periferia" (fascismo de países neocoloniales) es el fenómeno análogo en el Tercer Mundo. La diferencia estriba en que el "populismo" (de Vargas en Brasil, Cárdenas en México, Yrigoyen o Perón en Argentina, Ibañez en Chile, Rojas Pinilla en Colombia, Pérez Giménez en Venezuela, el APRA en Perú, el MNR en Bolivia, etc.) es "antiimperialista" (antianglosajón), pero dentro del horizonte de una "liberación nacional" (bajo la hegemonía de la burguesía, porque es un proyecto capitalista), sin pretensiones hegemónicas "hacia afuera".

⁶⁴ Ediciones JAC, Consejo Arquidiocesano de Córdoba (Argentina), 1940.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 6.

apostolado Jerárquico. Pero en la Iglesia de Cristo pueden y deben ser apóstoles, dentro de ciertos límites (sic), también los simples fieles. Su puesto es el de coadjutores del apostolado Jerárquico. Y he aquí la Acción Católica, vasta falange de laicos, que se unen al clero en esta gran empresa, que es la salvación de las almas.⁶⁶

Puede observarse, entonces, una eclesiología absolutamente "jerárquica", donde el laico "participa" (parcialmente, "dentro de ciertos límites") en un apostolado que le viene dado "de arriba", no "de abajo" (de su bautismo, como consagración mesiánica), sino "institucionalmente" desde la jerarquía. La lectura de este texto merecería todo un tratado teológico específico. Hay allí una concepción "individualista" de la misión cristiana, "dualista" (salvar el "alma"), etcétera. Es el tiempo de la enseñanza del "Estado" como "sociedad perfecta", junto a una Iglesia también como "sociedad perfecta". Siendo ambas "perfectas", un pacto entre ellas es posible. No hay contradicción. Por ello, en la obra de Leopoldo Ruiz, arzobispo de Morelia (México), *Breves instrucciones de Doctrina Cristiana*,⁶⁷ se nos dice, en el comentario al séptimo mandamiento, sobre el "No robarás":

El derecho de propiedad, no sólo de lo que usamos para nuestro alimento y vestido, sino también de

⁶⁶ *Ibid*, pp. 13-14.

⁶⁷ Editorial Moderna, León (México), 1939.

nuestras casas, animales, bienes y tierras justamente adquiridas, ya sea por herencia, ya sea por nuestra propia industria y trabajo, es un derecho natural sancionado por la ley de Dios [...]. El Socialismo no puede admitirse sino entre gente que ponga su felicidad aquí en la tierra [...]. Por lo mismo el Socialismo es impío, destructor de la moral, del orden y de la misma sociedad.⁶⁸

La justificación del Estado populista, del orden burgués de propiedad, en una Iglesia concebida clericalmente (jerárquicamente), funda la teología de los "dos órdenes": el orden "temporal" de lo político, de lo económico, de lo profano (el "ambiente" de Civardi o el "mundo") donde el laico vive naturalmente, y donde debe ejercer el "apostolado" ("de arriba hacia abajo"). Y el orden "espiritual" de la Iglesia, del alma, de la salvación, donde el Obispo (Papa y sacerdote) tienen autoridad, y donde el laico "participa". Además, por una sutil metamorfosis del "Reino de Dios", dicho Reino es la Iglesia, y el "mundo (el Estado, lo profano, lo político) es el "Reino de este mundo". El miembro de la Acción Católica invoca a "Cristo Rey" (su

⁶⁸ *Ibid.*, pp 180-181. Es interesante anotar que el arzobispo habla en plural de "casas", y además de "tierras" en un país donde los campesinos con Zapata hicieron una revolución porque no tenían tierras. Es decir, sin conciencia, está hablando de los que las poseen: de la oligarquía terrateniente, de los propietarios urbanos, etcétera. y en nota agrega: "El socialismo ha querido borrar el 7mo. Mandamiento" (*Ibid.*, p. 181). El argumento no se entiende, porque si en algo debería justificarse el socialismo es, justamente, en la restitución del pobre, del obrero, del campesino de aquello que "se le robó": sus tierras, su valor no retribuido en el salario, etcétera.

"realeza" significará reconquistar su dominio sobre lo político), y al recibir su distintivo (que debía portar en su solapa siempre) se compromete a "restituir el reinado a Cristo Rey".

En América Latina, la Iglesia había sido deslegitimada por los liberales desde fines del siglo XIX (la República brasileña de 1889, desde Juárez y el porfiriato mexicano desde 1876, el gobierno de Roca en Argentina desde 1880). El positivismo filosófico, la masonería como fuerza política, el protestantismo como competencia religiosa, las sociedades de librepensadores, había restado poder político a la Iglesia -que había gozado en la Cristiandad colonial de un consenso sin contrapartida. La Acción Católica fue la "institución" eclesial, con base fundamentalmente en la pequeña burguesía (que en los "populismos" son la clientela esencial de la burocracia política del Estado), que "recuperó" la presencia política de la Iglesia en la "sociedad política" (el Estado) y la "sociedad civil" (el "ambiente"):

En sentido más estricto se llama apostolado de ambiente, el que se desarrolla a beneficio de aquellos que se encuentran en la misma condición de vida que nosotros y que por lo tanto tienen de común con nosotros los deberes de estado. Es el apostolado del obrero sobre el obrero, del profesional sobre el colega de profesión, del empleado sobre el compañero de escritorio, del estudiante sobre el compañero de

escuela, de la madre de familia sobre otras madres, etcétera.⁶⁹

Adviértanse los ejemplos elegidos. Se habla de "obrero" (no de "campesino"), de "profesional", "empleado" y "estudiante" (pequeña burguesía), y todos "urbanos" -del Norte de Italia entonces, no del "mezzo giorno" de Gramsci, ni del mundo rural latinoamericano (la inmensa mayoría del pueblo latinoamericano en el 1940). Es una teología "interclasista" (como lo exige el "populismo"), y por ello la Acción Católica:

No es acción cívica ni política, sino en el sentido de que al infiltrarse el espíritu cristiano en los individuos y familias, tendrá que hacerse sentir la regeneración social y aun política sin violencias ni trastornos.⁷⁰

Se trata entonces de ganar "consenso" -o de quitárselo a los grupos anticlesiales. Si junto a esto vemos la política del cardenal Sebastiao Leme (1930-1943) en Brasil, de Santiago Martínez (1936-1952) en San José de Costa Rica,⁷¹ y la organización de masivos Congresos Eucarísticos que confrontaban al Estado populista, podremos comprender a que tipo de "teología" debió oponerse la futura teología latinoamericana posconciliar. Lo cierto es que esta

⁶⁹ L. Civardi, *Op.cit.*, p. 16.

⁷⁰ Leopoldo Ruiz, *Op.cit.*, p. 281.

⁷¹ Cfr. mi obra *Los últimos 50 años (1930-1985) en la Historia de la Iglesia en América Latina*, Indo-American Press, Bogotá, 1986, pp. 17ss.

teología no tenía ninguna posición crítica ante el régimen capitalista, ante el Estado populista en cuanto a su fundamentación. Lo criticaba en cuanto exigía la Iglesia participación en el ejercicio del poder ("enseñanza religiosa en las escuelas", "capellanas castrenses", "moralidad externa en las costumbres", etc.), dando como pago la "legitimación" del sistema -y penetrando profundamente el mundo de la vida cotidiana. A estos hemos llamado "teología de Nueva Cristiandad", en cuanto la Iglesia recupera presencia en la "sociedad política" y "civil" en un pacto que se asemeja -pero de ninguna manera es idéntica- al de la "Cristiandad colonial" (desde el 1512 al 1810, por dar años aproximados).

En 1928 van a Roma a estudiar la organización de la Acción Católica los presbíteros A. Caggiano (que será después cardenal de Buenos Aires, Argentina) y J. M. Miranda (que igualmente será cardenal de México). Desde 1929 se institucionaliza lentamente en todos nuestros países. Esta teología distinguía claramente entre los "temporal" y "espiritual"; el laico era responsable de lo temporal, mundano, material y político; el sacerdote era el "hombre de lo espiritual", el vicario del reino de Cristo. La función del pueblo cristiano, del militante era cumplir el "apostolado". Este "envío" o misión se definía como una "participación en el apostolado jerárquico de la Iglesia"; entendiendo por jerárquico el de los obispos y sacerdotes. De esta manera los ministerios y el sacramento del orden suprimían prácticamente

la significación de los carismas y el sacramento del bautismo. Los laicos podían actuar en política con partidos de "inspiración cristiana" -y así surge en Chile en 1936 el grupo de la "falange", que se separa de la juventud del partido conservador, y que después de la segunda guerra mundial y por influencia italiana se denominará la "democracia cristiana", que florecerá especialmente entre 1950 a 1970: podrán actuar en sindicatos obreros pero igualmente de "inspiración cristiana" -así se organizó la CLASC o Confederación Latinoamericana de Sindicatos Cristianos, que no fueron sino sindicatos reformistas en la mayoría de los casos- podrán ejercer la docencia pero en "escuelas cristianas", etcétera. La tarea es entonces reconvertir a las naciones latinoamericanas en naciones católicas: el reino de Cristo exige el que se reconozca a la religión católica como la oficial y mayoritaria. La Iglesia sueña entonces con recuperar la cuota de poder que ha perdido en el siglo XIX desde la crisis de la cristiandad y su mediación son los laicos militantes.

Esta teología de la "nueva cristiandad" no es académica sino militante, pero no es directamente política sino más bien dualista, en aquello de temporal-espiritual, estado-iglesia como sociedades perfectas cada una en su nivel y no conflictivas.

Habrá que esperar hasta 1955 para que se dé el paso hacia una teología desarrollista; es decir, el momento en que los cristianos o parte de ellos, asumen decididamente el proyecto burgués -y de

pequeña burguesía- de expansión y desarrollo. Sin embargo, es evidente, no había para nada todavía conciencia del problema de las *clases* y de la *dependencia* que el continente latinoamericano sufría bajo el poder económico, político y militar de los Estados Unidos. La tercera escolástica había recibido el auxilio de un Jacques Maritain y por último de Emmanuel Mounier, y con ellos se había remozado una cierta interpretación de la realidad.

Los teólogos se formaban ahora no sólo en Italia, sino que los más progresistas iban ahora a Francia, país de la pastoral, de experiencias catequéticas, litúrgicas, de espiritualidad, de los sacerdotes obreros, etcétera. La "doctrina social" de la iglesia permitía a muchos realizar experiencias de compromiso obreros o en grupos marginados.

En esta época florecen las fundaciones de facultades o centros teológicos en las universidades tales como la Xaveriana de Bogotá (fundada en 1937), la Católica de Lima (1942), la Bolivariana de Medellín (1945), las Católicas de sao Paulo y Río de Janeiro (1947), la de Porto Alegre (1950), las Campinas y Quito (1956), las de Buenos Aires y Córdoba (1960), la de Valparaíso y la Centroamericana en Guatemala (1961), y muchas otras después. La teología "a la europea" tenía un ámbito académico en el cual podía ir creciendo a la espera de su momento creativo.

La praxis eclesial iba igualmente creciendo. La Acción Católica fundada en 1931 en Argentina y

Chile, en 1934 en Uruguay, en 1935 en Costa Rica y Perú, en 1938 en Bolivia, y poco a poco en todos los países, permite ir pasando a una *tibia* "lucha social". Grupos como los de "economía humana" inspirado en Le Bret, o el "centro Belarmino" en Santiago de Chile, va creando conciencia. Lo mismo puede decirse de los centros de investigaciones sociales y religiosos que se fundan en Buenos Aires, Santiago, Bogotá, México y que permitirán comenzar a tener una cierta visión sociográfica (no digo sociológica y menos económico-política) de la realidad latinoamericana.

Por otra parte se echan bases del movimiento bíblico. Los protestantes por sus "sociedades bíblicas" y los católicos por medio de seminarios, revistas y nuevas ediciones de la Biblia van abriendo el camino de una renovación en este sentido.

Sin embargo, puede decirse que aun después de la segunda guerra mundial la producción teológica es por imitación y aplicación de lo europeo, sin conocimiento histórico ni real de América Latina.