



CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO

INDIFERENTISMO Y SINCRETISMO

Desafíos y propuestas pastorales
para la Nueva Evangelización
de América Latina.

JAIME VELEZ CORREA, S.J.



AUXILIAR No. 8
SANTAFE de BOGOTA
1992



CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO

INDIFERENTISMO Y SINCRETISMO

Desafíos y propuestas pastorales
para la Nueva Evangelización
de América Latina.

JAIME VELEZ CORREA, S.J.

**Simposio del Pontificio Consejo para diálogo con No-Creyentes y del
Secretariado para No-Creyentes, CELAM**

San José de Costa Rica, 19-23 de Enero de 1992

**AUXILIAR No. 8
SANTAFE de BOGOTA
1992**

Diseño de portada: Olga Stella González y Cía.

© Consejo Episcopal Latinoamericano - CELAM
Carrera 5a. No. 118-31 - A.A. 51086
ISBN 958-625-241-8
Santafé de Bogotá, Junio, 1992
Impreso en Colombia - Printed in Colombia

PRESENTACION

Después de largas experiencias y diálogos, el Secretariado para No-Creyentes del CELAM, llegó a concluir que el principal reto a la fe en América Latina se concretaba en el indiferentismo religioso y el sincretismo, y que precisamente esos fenómenos manifiestan una ruptura entre fe y cultura, que es el drama de hoy, al decir de Pablo VI en "Evangelii Nuntiandi" (20).

Cuando el Consejo Pontificio para el Diálogo con los No-Creyentes comunicó su interés por tratar con nuestra Sección un problema actual de la no-creencia en América Latina, fue fácil coincidir en organizar un estudio sobre tema tan urgente.

Se asignaron subtemas que, redactados por expertos, sirvieron de puntos de diálogo dentro del Simposio tenido en San José de Costa del 19 al 23 de enero de 1992.

La introducción del Señor Cardenal Paul Poupard, además de identificar la indiferencia hoy en general, y de trazar sus orígenes, mostró la ambivalencia del fenómeno y apuntó hacia algunas líneas pastorales.

Así se pudo entrar al análisis del tema: Ante todo aparece la historia del fenómeno en nuestro continente, la que se remonta a la del liberalismo europeo con las características latinoamericanas de anticlericalismo. Después se puntualizó esa indiferencia, tanto en el contexto de la cultura con sus dimensiones antropológicas, como en el de la religiosidad popular.

Con ese telón de fondo, se pudo analizar el fenómeno en el contexto de la modernidad; de esa manera apareció como problema cultural y como conflicto de valores humanos y religiosos.

Sin lo anterior no se hubiera podido abordar el desafío pastoral de la increencia manifestada por el indiferentismo, porque ella plantea desde el contexto histórico-cultural unas peculiaridades hoy que deben tenerse presentes en todo intento nuevo de evangelizar.

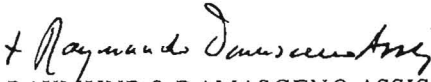
4 / INDIFERENTISMO Y SINCRETISMO RELIGIOSOS

Muy afín a la problemática del indiferentismo y que tipifica nuestra cultura impactada por la fe, es el desafío del sincretismo que se estudió en dos modalidades muy sintomáticas en nuestro continente.

Como se ve, esta compleja y difícil temática, toca directamente los temas de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano que se ocupará de Nueva Evangelización, Promoción Humana y Cultura Cristiana. Esa doble modalidad de increencia (indiferencia y sincretismo) retan a la Nueva Evangelización para que, promoviendo al hombre integralmente, le desarrolle los valores cristianos que han de manifestarse en una auténtica cultura humana, la que es así, porque es cristiana.

Estas son válidas razones por las que el Secretariado General del CELAM no duda en entregar a los Delegados a Santo Domingo este estudio que les servirá de ayuda para clarificar la problemática de la fe en nuestra América Latina y trazar líneas pastorales de solución.

Para otros lectores, y especialmente agentes de pastoral, esta obra, será de gran utilidad, pues en ella se abordan los más urgentes, actuales y sintomáticos problemas que la cultura actual latinoamericana dramatiza con la ruptura entre la fe y la vida


+ RAYMUNDO DAMASCENO ASSIS
Obispo Auxiliar de Brasilia
Secretario General del CELAM

APERTURA DEL SIMPOSIO

Homilía de S.E. Cardenal Poupard

En la concelebración eucarística de apertura del Simposio sobre “El indiferentismo religioso en América Latina a la luz de la relación entre cultura y religiosidad” en la Iglesia Catedral de San José de Costa Rica, 19 de enero de 1992.

Queridos hermanos y hermanas:

Acabamos de escuchar la lectura de un pasaje muy bello del evangelio de San Juan. En él se nos narra el primer milagro de Jesús: la conversión del agua en vino en las bodas de Caná de Galilea. A este pueblo acude Jesús, con sus primeros discípulos, y María, su Madre, para participar en la fiesta del matrimonio de alguna persona amiga o de un pariente. Este sencillo hecho de aceptar la invitación a una boda pone de relieve la importancia del matrimonio en el plan divino. Manifiesta también una realidad hermosísima de nuestra fe: Dios no es ajeno a los acontecimientos, grandes y pequeños, de nuestra vida cotidiana. Jesucristo, precisamente por ser Dios, se nos revela muy cercano y muy humano: no está como despegado de nosotros. Al contrario, nos ama y se interesa por todo lo nuestro. Con su participación en las bodas de Caná nos enseña que nada en nuestra existencia es indiferente a Dios: en la vida familiar, en el trabajo, en las relaciones sociales hemos de saber encontrarle.

Como dice la Antífona de la Comunión, “nosotros hemos conocido el amor que Dios nos tiene y hemos creído en Él” (Ilo 4, 16). Sin embargo, por desgracia, hoy en muchos lugares, un gran número de personas viven sumergidos en un mundo materialista, lejos del Señor, como si Dios no existiese. No atacan la fe, pero se desinteresan de ella y adoptan una actitud de indiferencia religiosa. Su vida transcurre en la oscuridad, porque no tienen la luz traída por Cristo.

Como bien saben, este es un grave problema del mundo actual y un reto para la Iglesia. A pesar de la profunda religiosidad de los países latinoamericanos, también en ellos se manifiesta desde hace algún tiempo este fenómeno de la indiferencia religiosa, sobre todo en las grandes ciudades. Naturalmente, es un tema que preocupa mucho a los pastores de la Iglesia en estos

países de cara a la Nueva Evangelización impulsada por el Santo Padre. Por este motivo, el Secretariado del CELAM para la no creencia y el Consejo Pontificio para el diálogo con los no creyentes, del que soy presidente, han organizado un simposio en esta ciudad de San José de Costa Rica. Se trata de un encuentro de Obispos y de otras personas expertas, sacerdotes y laicos, para estudiar esta importante cuestión y encontrar, con la luz del Espíritu Santo, las orientaciones pastorales oportunas.

El año pasado Juan Pablo II se refería a este problema así: “Se trata de trazar ahora, para los próximos años, una nueva estrategia evangelizadora, un plan global de evangelización, que tenga en cuenta las nuevas situaciones de los pueblos latinoamericanos y que constituya una respuesta a los retos de la hora presente, entre los que están en primer plano, la creciente secularización, el grave problema del avance de las sectas y la defensa de la vida en un continente donde deja su presencia destructiva una cultura de la muerte”.

Como decía al principio, el pasaje del Evangelio de la Misa de hoy muestra claramente la presencia de Dios en nuestra vida y su interés por nuestras cosas, aún las más pequeñas y corrientes. Durante su existencia terrena, Jesucristo realizó muchos milagros para curar enfermedades graves incluso para resucitar muertos. En cambio, en las bodas de Caná lo hace para resolver una contrariedad más bien pequeña: se había terminado el vino para los festejos, quizá por falta de previsión o porque había venido más gente de lo esperado. La Santísima Virgen, como Madre buena, advierte enseguida el apuro de los novios e intercede por ellos ante su Hijo: “No tienen vino”, le dice. ¡Qué entrañable nos resulta esta actitud de Nuestra Señora! Es propio de una madre atender todas las necesidades de sus hijos. El amor de Dios le lleva a adelantarse, sin que nadie le haya pedido nada. Este gesto de la Virgen constituye un reflejo claro del cuidado de Dios por nosotros. ¡Ojalá sepamos también cada uno de nosotros dar un eficaz testimonio de Dios, preocupándonos de las necesidades de nuestros hermanos! La indiferencia religiosa difundida en muchos ambientes exige de los cristianos un testimonio de santidad de vida, una fe operativa, una caridad solícita.

Para dar a conocer a Dios y construir un mundo más justo encontraremos dificultades. A veces puede parecer que Dios no nos escucha, pero no es así. Cuando la Virgen dice a Jesús: “No tienen vino”, El aparentemente no le hace caso y responde: “Mujer, ¿qué nos va a ti y a mí? Todavía no ha llegado mi

hora. Sin embargo María sabe que Jesús está dispuesto a atender su petición y arranca de sus manos el milagro. Nosotros hemos de imitar la fe y la esperanza de Nuestra Señora. No podemos desanimarnos ante los obstáculos. El Señor nos escucha siempre. Si cabe, todavía más, cuando acudimos a El no sólo para pedir cosas materiales, sino para solicitar su gracia para esta gran empresa de la Nueva Evangelización de América Latina. Con palabras de la Antífona de entrada, deseamos “que se postre ante ti, Señor, la tierra entera, que toquen en tu honor, que toquen para tu nombre” (Sal 65,4).

A pesar de la respuesta aparentemente negativa de su Hijo, la Virgen dijo a los que servían: “Haced cuanto El os diga”. Estas palabras van siempre bien para nosotros. Ante la tarea evangelizadora confiada a todos y cada uno de los cristianos, sacerdotes, religiosos o laicos, Santa María nos señala el camino seguro, el único camino: “Haced cuanto El os diga”. Hemos de esforzarnos por poner en práctica fielmente todas las enseñanzas de Cristo. Para eso, hoy muchas veces es necesario perder el miedo a ir contra corriente, porque quizá una conducta coherente cristiana choca con el ambiente a nuestro alrededor. Pero tenemos el aliento de la Virgen Santísima: Ella nos fortalece y nos conduce siempre a parecernos a Cristo. Con la devoción que aquí tienen a Nuestra Señora de los Angeles, pueden llegar a decir con San Pablo: Vivo, pero no soy yo el que vivo, sino que Cristo vive en mí. Si nos identificamos con Cristo, entonces muchas personas en torno nuestro tendrán la dicha maravillosa de encontrar a Jesús.

El evangelio de este domingo sigue diciendo: “Había allí seis hidrias de piedra para la purificación de los judíos, y cabían en cada una dos o tres cántaros. Jesús les dijo: Llenad las hidrias de agua”. El Señor pide la colaboración de aquellos servidores, pero no les manda algo muy difícil: sólo llenar de agua aquellos recipientes que están allí. Era algo asequible, pero habrían de obedecer, confiando en Jesús. Y de ese modo se realizó el milagro. También Dios pide nuestra colaboración, pero no se trata de cosas inasequibles. Nos invita a luchar por cumplir sus mandamientos en la vida diaria, a cultivar el espíritu de oración, a frecuentar los Sacramentos de la Penitencia y de la Sagrada Comunión, a tener caridad con todos, a hacer nuestro trabajo con amor y alegría, a vivir los deberes de justicia social. Nuestro empeño por hacer todo esto es como el agua recogida por los servidores de las bodas de Caná. Dios convierte nuestra pobre colaboración en un vino estupendo para saciar la sed de Dios de nuestros contemporáneos.

8 / INDIFERENTISMO Y SINCRETISMO RELIGIOSOS

Aquellos servidores cumplieron con generosidad el mandato de Jesús y llenaron las hidrias “hasta arriba”. ¡Ojalá a nosotros no nos falte generosidad a la hora de cumplir la voluntad de Dios! Recordemos el ejemplo atrayente de algunos santos latinoamericanos más recientes: Teresa de los Andes, el Hermano Febres Cordero, la Madre Laura, el Padre Pro y los mártires de la revolución mexicana. Ellos y otros muchos desconocidos, que no están en los altares, nos animan a ser generosos y a llenar también nosotros nuestros corazones “hasta arriba” de amor de Dios.

Termino pidiéndoles oraciones y pequeños sacrificios por el trabajo en el Simposio que ahora comienza. América Latina es el continente de la esperanza. Y los católicos latinoamericanos son la esperanza de este continente. Acudamos todos a Nuestra Señora de los Angeles para que nos ayude a mejorar nuestro testimonio de Cristo con ocasión del Quinto Centenario de la primera Evangelización de estas tierras de la esperanza.

PARA LA SUPERACION DE LA INDIFERENCIA RELIGIOSA

Excelencias Reverendísimas,
Queridos hermanos en el sacerdocio,
Queridos colaboradores,

Para todos ustedes mi saludo más afectuoso y mi cordial bienvenida a este Simposio sobre “La indiferencia religiosa en América Latina a la luz de la cultura y de la religiosidad popular”.

Quiero empezar agradeciendo sinceramente a las autoridades del CELAM y expresamente a Sus Excelencias Reverendísimas, Mons. Tulio Manuel Chirivella Varela, y Mons. Fernando Antonio Figueiredo, y al Reverendísimo Padre Jaime Vélez Correa por la organización de este encuentro, en colaboración con el Consejo Pontificio para el diálogo con los no creyentes, y por su participación en estos días de trabajo. Desde la idea inicial, surgida hace varios años, ha habido que superar algunas dificultades hasta llegar felizmente a la presente inauguración del simposio.

Mi agradecimiento se dirige también a la Conferencia Episcopal de Costa Rica y a su Presidente, Mons. Roman Arrieta Villalobos por su calurosa hospitalidad. Agradezco a los ponentes su trabajo, que nos facilitará a todos el estudio y la reflexión en común. Gracias también a los expertos del CELAM, a los miembros y consultores presentes del Consejo Pontificio para el diálogo con los no creyentes y a todos los participantes en esta reunión.

1. INTRODUCCION

El Consejo Pontificio para el diálogo con los no creyentes y el Quinto Centenario de la primera Evangelización de América Latina.

Desde hace varios años el Consejo Pontificio para el diálogo con los no creyentes promueve encuentros internacionales con sus miembros, consultores y otros expertos, para estudiar respuestas pastorales al grave fenómeno de la no creencia, adecuadas a distintas zonas del mundo. Se han celebrado ya

varias reuniones de este tipo en Europa Central. El próximo encuentro internacional de esa zona tendrá lugar en septiembre de este año en Praga y participarán en ella también algunos representantes de los países que se han liberado recientemente de la opresión marxista leninista atea.

El pasado mes de octubre ha tenido lugar un simposio en Ottawa para estudiar el problema de la indiferencia religiosa en los Estados Unidos de América y en Canadá. A comienzos de julio, Dios mediante, tendremos en Madrid una reunión para los países más occidentales de Europa sobre el tema “Anunciar el Dios de la libertad en el mundo actual”.

Con estos encuentros se trata de crear ocasiones para mejorar el cumplimiento de la tarea confiada por el Santo Padre al Dicasterio para el diálogo con los no creyentes, en estrecha colaboración con las Iglesias locales, en este campo de vanguardia de la pastoral.

El presente simposio se coloca en el periodo y en el ambiente de preparación para el Quinto Centenario del comienzo de la Evangelización del Nuevo Mundo y de la Cuarta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, que inaugurará el Santo Padre Juan Pablo II en Santo Domingo el 12 de octubre y cuyo tema será: “Nueva Evangelización, Promoción humana, Cultura cristiana. Jesucristo ayer, hoy y siempre (cf. Heb 13,8)”.

El pasado 14 de junio de 1991 el Santo Padre, en su discurso a la Segunda Asamblea Plenaria de la Pontificia Comisión para América Latina, se ha referido una vez más a la Nueva Evangelización que debe llevarse a cabo, diciendo: “Se trata de trazar ahora, para los próximos años, una nueva estrategia evangelizadora, un plan global de evangelización, que tenga en cuenta las nuevas situaciones de los pueblos latinoamericanos y que constituya una respuesta a los retos de la hora presente, entre los que están en primer plano, la creciente secularización, el grave problema del avance de las sectas y la defensa de la vida en un continente donde deja sentir su presencia destructiva una cultura de la muerte”.

Diversos fenómenos sociales ligados al desarrollo, como la urbanización, la emigración, las situaciones de injusticia, han dado lugar a la aparición y crecimiento de la indiferencia religiosa. Gracias a Dios, la religiosidad es muy fuerte en los países latinoamericanos. Sin embargo, los problemas que van

surgiendo nos urgen a reflexionar para evitar, en la medida de lo posible, la triste experiencia de las naciones más avanzadas, donde la indiferencia religiosa ha alcanzado proporciones muy graves. Es importante aprender de las experiencias ajenas y tratar de llegar a tiempo.

Nuestro trabajo durante estos cuatro días debe estar presidido constantemente por una intención pastoral. Los análisis de la situación son indispensables, pero no son un fin en sí mismo. Sirven para conocer bien el problema, para tener una conciencia más viva de su importancia y sobre todo para encontrar soluciones positivas. Estamos reunidos junto a la Santísima Virgen, no lejos del lugar de su primer santuario en la tierra firme del continente, Santa María la Antigua del Darién. Con Ella nos dejaremos penetrar por el Espíritu Santo, que habita en nuestras almas, y así, movidos por el Amor e iluminados con su luz, hallemos propuestas pastorales para mejorar el gran trabajo que ya se lleva a cabo.

En este discurso de apertura del Simposio trataré de ofrecerles una visión de conjunto de la indiferencia religiosa para encuadrar nuestra posterior discusión en torno a los aspectos más sectoriales previstos para las ponencias.

2. LA INDIFERENCIA RELIGIOSA HOY

La situación actual de la no creencia es nueva respecto a la de hace algunos años. El número de los que sostienen teóricamente al ateísmo es actualmente muy reducido. La negación de Dios con pretensiones de argumentación racional es hoy más bien rara. Es más, como dice Etienne Gilson: el ateísmo se ha hecho difícil, “es la no-existencia de Dios lo que plantea problemas” (E. Gilson, *L'athéisme difficile*, Vrin, París 1959, p.12).

Estamos asistiendo en estos años al desmoronamiento de las ideologías ateas, en especial del marxismo leninismo. También está a la vista de todos el crepúsculo del cientifismo: el mundo de la ciencia se ha vuelto más consciente de los propios límites metodológicos. En los últimos años he tenido ocasión de comprobarlo: en el diálogo sobre cuestiones religiosas y metafísicas, con frecuencia los científicos se muestran más abiertos que los expertos en ciencias humanas. Estos últimos muchas veces no advierten los reduccionismos antropológicos provocados por el uso de una metodología unilateral.

En el nivel de la teoría, hoy se da poco la posición “fuerte” de afirmar: “sé que Dios no existe”. En cambio abunda el agnosticismo: “no sé si Dios existe”. Más aún: “no puedo saber si Dios existe”. La inteligencia, acostumbrada a un trabajo unilateral en la línea de la ciencia positiva, se encuentra casi incapaz de razonar más allá de la física y de la verificación empírica. Esto vale para los intelectuales y para la cultura de masas. El liceo y la universidad han extendido mucho el agnosticismo y el escepticismo.

Si el ateísmo teórico está disminuyendo, el ateísmo práctico, por el contrario, ha crecido mucho. Juan Pablo II lo constata en la Exhortación Apostólica *Christifideles laici*: “enteros países y naciones, en los que en un tiempo la religión y la vida cristiana fueron florecientes y capaces de dar origen a comunidades de fe viva y operativa, están ahora sometidos a dura prueba e incluso alguna que otra vez son radicalmente transformados por el continuo difundirse del indiferentismo, del secularismo y del ateísmo. Se trata, en concreto, de países y naciones del llamado Primer Mundo, en el que el bienestar económico y el consumismo -si bien entremezclado con espantosas situaciones de pobreza y miseria- inspiran y sostienen una existencia vivida “como si no hubiera Dios”. Ahora bien, el indiferentismo religioso y la total irrelevancia práctica de Dios para resolver los problemas, incluso graves, de la vida, no son menos preocupantes y desoladores que el ateísmo declarado” (n. 34).

En las sociedades del bienestar se ha desarrollado un materialismo práctico que ahoga la vida del espíritu más que el ateísmo oficial. En su libro *Hablar de Dios es peligroso*, Tatiana Goricheva cuenta que dejó la ex-Unión Soviética y vino a Occidente para poder hablar y actuar más libremente. Se asombró al conocer ese nuevo mundo de bienestar, donde todo estaba al servicio del hombre, donde debería ser más fácil la vida espiritual. Y se llenó de tristeza al ver que ahí los hombres se olvidaban de Dios.

No es fácil encontrar una distinción entre ateísmo práctico e indiferencia religiosa. Al menos hoy, el vivir sin Dios no es, en muchos casos, el fruto de una elección consciente, sino la manifestación de un desinterés por el “problema esencial del hombre esencial” (C. Fabro, *Le provedell’* “esistenza di Dio, La Scuola, Brescia 1989, p. 7), que es Dios mismo.

Se trata de un fenómeno grave. Hace ya más de siglo y medio el pensador

francés Lamennais empezaba la introducción de su *Ensayo sobre la indiferencia en materia de religion* con estas palabras: “El siglo más enfermo no es el que se apasiona por el error, sino el que descuida y desdeña la verdad” (F. De la Mennais, *Oeuvres completes*, París 1836-37, citado por V. Miano en AA.VV, *L’indifferenza religiosa*, Secretariado para los no creyentes, Città Nuova, Roma 1978, p. 9). Algunas páginas después amplía esa afirmación: el ateísmo, decía Leibniz, será la última de las herejías; después vendrá la indiferencia, pero ésta ya no es una doctrina, pues los indiferentes no niegan ni afirman nada.

Desde esta previsión clarividente hasta la situación actual la indiferencia ha conquistado grandes masas humanas. Muchedumbres enteras, sobre todo en las grandes ciudades, están marcadas profundamente por el materialismo práctico y encerradas en un horizonte puramente terreno. No creen, ni rezan. La cuestión de Dios no parece afectarles en absoluto. Prácticamente el cuerpo, la salud, la conservación de la vida biológica, el sexo y el dinero son los valores dominantes en su comportamiento diario. Estos hombres y mujeres viven en una sociedad secularizada y, según una expresión fuerte de Juan Pablo II, están “como atrapados en un mundo materialista, sin horizonte trascendente, como engullidos en un océano de secularización” (en *Ateísmo y Diálogo*, Consejo Pontificio para el diálogo con los no creyentes, Ciudad del Vaticano 1985, nn. 2-3, pp. 100-104).

No se trata ahora generalmente de ataques contra la fe, sino de la presentación, sobre todo a través de lo mass media, de un mundo sin fe ni oración. Es un pseudo-mundo donde sus protagonistas no tienen fe alguna ni rezan, donde no hay una experiencia real del sufrimiento o de la muerte.

Esta indiferencia se difunde hoy incluso entre personas que se consideran creyentes. Demasiados cristianos parecen como incapacitados para mostrar a los demás, a través de su vida y de manera convincente, la importancia de Dios para las cuestiones vitales del hombre. Es más, con frecuencia también ellos parecen vivir *etsi Deus non daretur*, como si Dios no existiese. Algunos llegan a preguntarse: ¿para qué sirve la fe? ¿para qué creer? De este modo la fe se convierte en algo insignificante e inútil.

En sustitución de Dios, el hombre se ha forjado nuevos ídolos: la ciencia y el progreso tecnológico, buenos en sí mismos, se buscan como solución

última de todas las dificultades; el dinero y los beneficios son deseados a toda costa y con todos los medios bajo la presión de la sociedad de consumo; el bienestar y el placer pierden su justo lugar en la vida humana y se convierten en último fin. Detrás de todos estos ídolos, se encuentra un único ídolo radical: el hombre transformado en dios para sí mismo.

Estos nuevos ídolos ponen de manifiesto la otra cara de la indiferencia religiosa: el materialismo práctico. El hombre se ha erigido en señor absoluto de lo terreno, pero con ello paradójicamente se ha hecho esclavo de los bienes materiales. La libertad, don divino para poder amar con amor de amistad, se ha degradado en espontaneidad instintiva, sucesiva y egoísta.

3. HACIA EL ORIGEN DE LA INDIFERENCIA RELIGIOSA ACTUAL

Las causas de esta situación de indiferencia generalizada son múltiples y de naturaleza diversa: van desde determinadas posiciones filosóficas, teológicas y culturales hasta fenómenos sociales característicos de nuestro tiempo. Además estas influencias se mezclan entre sí y no todo en ellas es negativo.

En el mundo del pensamiento se observa un desarrollo progresivo de la autonomía humana respecto a Dios. Se parte desde la posición de planteamientos inmanentistas, con Descartes y Kant. Se pasa por la negación de Dios, por ejemplo en Feuerbach, Nietzsche y Sartre. Y se llega finalmente a las formas de nihilismo postmoderno, como el llamado “pensamiento débil” de Vattimo. Aquí desaparece todo valor, todo significado e incluso el mismo sujeto humano: el hombre ha de resignarse a vivir distraído con lo efímero, a dejarse llevar por las pulsiones instintivas de cada momento, sin la pretensión de poder hallar un sentido.

Este desarrollo del pensamiento filosófico, teológico y literario a lo largo de varios siglos ha ido formando una cultura opuesta a la fe o al margen de ella. De este modo la política, el derecho, la economía, la ciencia, las artes y las ciencias humanas se han desarrollado sin la orientación de la antropología plena revelada en Cristo. Como afirmó Pablo VI, “la ruptura entre Evangelio y cultura es sin duda el drama de nuestra época, como lo fue también de otras” (*Evangelii nuntiandi*, n. 20). Esa cultura, forjada sobre todo en las universi-

dades, se ha transmitido después desde ellas a todos a través de la enseñanza media y superior y especialmente de los mass media, que la presentan con la fuerza del modelo vivo en carne y hueso.

Al mismo tiempo en los últimos siglos se ha dado una profundización en algunos valores de matriz cristiana. Adriano Bausola lo ha señalado en el reciente Simposio presinodal sobre “Cristianismo y cultura en Europa”, que el Santo Padre me encargó organizar en calidad de Presidente del Consejo Pontificio de la Cultura: el espíritu de libertad, junto a otros valores propios de la modernidad como el reconocimiento de los derechos humanos o la imaginación creadora, tiene su origen en el cristianismo y no se encuentra en las diversas culturas, si no es gracias a su influjo (*Cristianesimo e cultura in Europa*, Atti del Simposio presinodale, Vaticano 28-31 de octubre de 1991, “Il Nuovo Areopago” 3-4, CSEO, pp. 42-56).

En ese período ha tenido lugar una progresiva toma de conciencia de la justa autonomía de las realidades terrenas o seculares, reconocida y asumida en el Concilio Vaticano II. Pero el ambiente de cerrada inmanencia ha deformado esos descubrimientos válidos en sí mismos. Así la justa secularización se ha convertido en secularismo, la libertad y los derechos humanos han degenerado de modo patológico en autonomía absoluta. De aquí nace, por tanto, la urgencia de proseguir el trabajo de asimilación de la doctrina conciliar sobre la visión teológica del mundo secular.

Además de estos cambios en el mundo del pensamiento, algunos grandes fenómenos sociales han transformado la vida humana y han borrado casi por completo los puntos de referencia tradicionales del hombre para orientarse en la vida del espíritu. Se trata de la urbanización, la emigración y la industrialización. No es que estos fenómenos hayan causado la indiferencia religiosa, pero indudablemente han contribuido a su crecimiento y difusión. Estos cambios, vividos en el clima cultural descrito, alejan al hombre del contacto directo con la naturaleza, producen un mundo en gran parte artificial, donde casi todo parece ser obra del mismo hombre, y facilitan la pérdida de las raíces y de la memoria histórica.

Ya en el encuentro sobre “Evangelización y Cultura” de 1985 en Rio de Janeiro, preparado por el CELAM y auspiciado por el Consejo Pontificio de la Cultura, los participantes abordamos este problema y escribimos en las

conclusiones: “no hay por qué pensar que las formas esenciales de la conciencia religiosa estén exclusivamente ligadas con la cultura agraria. Es falso que el paso a la civilización urbano-industrial acarrea necesariamente la abolición de la religión. Sin embargo, constituye un evidente desafío, al condicionar con nuevas formas y estructuras de vida, la conciencia religiosa y la vida cristiana” (Evangelización de la cultura, CELAM, Bogotá, p.82, n. 432).

Nuevamente en la última Asamblea Plenaria del Consejo Pontificio para el diálogo con los no creyentes, en marzo de 1991, varios participantes de América Latina han señalado la creciente secularización en las ciudades, especialmente en la grandes metrópolis, donde afluye constantemente un número considerable de personas en busca de mejores condiciones de vida. Uno de los grandes retos para la Iglesia en estos países es el de lograr el desarrollo, sin sufrir las mismas consecuencias negativas que éste tuvo en el Primer Mundo.

A estos fenómenos sociales se ha sumado más recientemente la gran difusión de los medios de comunicación social. Estos medios y de modo especial la televisión se han convertido en los maestros de muchedumbres. Innumerables personas absorben sin sentido crítico ni discernimiento los modelos de vida y la imagen del mundo que se les presenta. La extraordinaria capacidad de penetración de estos medios y el hecho de actuar casi siempre guiados sólo por la ley del beneficio y del poder a toda costa, explican en gran parte la rápida evolución social ocurrida en los últimos años.

En estos últimos años el crecimiento de las sectas se ha revelado como otro elemento generador de indiferencia. Muy frecuentemente las personas que en un momento de fervor o por una presión externa han caído en los lazos de las sectas, después de algún tiempo abren los ojos a la realidad, se dan cuenta del engaño y quedan profundamente desencantadas de todo lo religioso en general, llegando a una total indiferencia.

4. LUCES ENTRE LAS SOMBRAS

Para nuestro estudio de propuestas pastorales no basta con señalar las sombras del cuadro actual, sino que es indispensable ver también las luces.

En primer lugar, en los países de América Latina hay que destacar la fuerza de la religiosidad popular. La fe está arraigada en la existencia de muchos millones de hombres. La gran mayoría de los latinoamericanos tratan a Cristo y se esfuerzan sinceramente por informar sus vidas con sus enseñanzas. Este es un hecho importante, algunas veces no valorado suficientemente. Hablando del V Centenario de la llegada del mensaje de Jesucristo a América Latina, Juan Pablo II ha dicho el día 5 de este mes: “Lo que la Iglesia celebra en esta conmemoración no son acontecimientos históricos más o menos discutibles, sino una realidad espléndida y permanente que no se puede subestimar: *la llegada de la fe, la proclamación y difusión del mensaje evangélico en el continente*. Y lo celebra en el sentido más profundo y teológico del término: como se celebra a Jesucristo, Señor de la historia y de los destinos de la humanidad, “el primero y más grande evangelizador”, ya que él mismo es el “Evangelio de Dios” (cf. *Evangelii nuntiandi*, 7)”.

Además es necesario no olvidar una afirmación de Juan Pablo II en el discurso a la Asamblea Plenaria del Consejo Pontificio para el diálogo con los no creyentes de 1985, refiriéndose a la Europa secularizada y sumergida en un cierto ateísmo práctico: “En los países de antigua tradición cristiana, el cristianismo no se mide con sondeos y estadísticas. Con frecuencia está enterrado en las conciencias; es necesario despertarlas” (22 de marzo de 1985, en *Ateísmo y Diálogo* 1985, nn. 2-3, p.101).

Además una multitud de hombres y mujeres sin vinculación expresa con alguna religión o habiendo roto con ella, procuran vivir una vida profundamente humana en la familia y en la sociedad, enamorados de la belleza, de la verdad, de la bondad, de la libertad, de la justicia, de la solidaridad. ¡Cuánto amor hay en la vida de tantos hombres y mujeres que desde hace siglos engendran nuevas personas a la vida, gozan con los hijos de una modesta felicidad, abierta y participada a los demás de manera que se caracterizan por una generosidad sin cálculo! Se trata sin duda de semillas de verdad que es urgente llevar a su plenitud en el Verbo de la vida, que es su fuente y su término.

Ciertamente otros muchos están como desencantados y han perdido incluso la fe humana en los valores propios de la dignidad del hombre. Pero también es verdad que, a largo plazo, vivir en la indiferencia produce una profunda insatisfacción y un deseo de volver, como el hijo pródigo, a la casa

del Padre. Llega un momento, antes o después, en que la sed de Dios no se puede contener y el hombre retorna a su Creador. ¿Acaso no es significativo que en todas partes se advierta un despertar religioso, a veces aún numéricamente reducido, o que muchedumbres de hombres y mujeres, de todas las religiones o sin religión, sigan con tanto interés las palabras del Santo Padre, especialmente en sus viajes?

La reciente Asamblea especial del Sínodo de los Obispos para Europa, en su declaración final, ha hablado del “colapso tan repentino y verdaderamente extraordinario del sistema, en el que tuvo un gran influjo el testimonio heroico de las Iglesias cristianas. Incluso muchos no creyentes consideraban un “milagro” estos acontecimientos” (I,1). El papel del cristianismo en estos cambios ha sido ampliamente demostrado en los testimonios del Simposio presinodal sobre “Cristianismo y cultura en Europa” y en los del Sínodo. Esto ha llevado consigo una disminución del peso oprimente de las ideologías ateas en todo el mundo y una valoración más positiva de la religión en la vida contemporánea. A la vez va generalizándose el convencimiento de que es necesario recuperar la memoria histórica y apreciar debidamente las raíces cristianas de la cultura occidental.

5. DIEZ PROPUESTAS PASTORALES

1. Despertar las conciencias del mal sueño de la indiferencia no puede reducirse a una tarea pastoral especializada, sino que requiere *poner en juego todos los recursos pastorales* de la Iglesia y actuar en profundidad la renovación señalada por el Concilio Vaticano II.

2. Lo más importante es que los cristianos den *un testimonio eficaz del papel decisivo de Dios para todos los problemas de la vida humana*. En definitiva, se requiere un renovado empeño de santidad. Como ha dicho Juan Pablo II hablando en 1985 al Consejo de la Conferencia Episcopal de Europa: “Hacen falta heraldos del Evangelio expertos en humanidad, que conozcan a fondo el corazón del hombre, que tomen parte en sus alegrías y esperanzas, en sus angustias y tristezas, y sean al mismo tiempo contemplativos enamorados de Dios. Por eso hacen falta nuevos santos. Los grandes evangelizadores de Europa fueron santos. Debemos pedir al Señor que aumente el espíritu de santidad de la Iglesia y nos envíe nuevos santos para evangelizar al mundo de hoy”.

3. Esto exige *una autoevangelización de la Iglesia*, como decía a la *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI, y un empeño para rehacer el tejido cristiano de las mismas comunidades eclesiales, como ha recordado Juan Pablo II en la *Christifideles laici* (n. 34). So pena de disolverse en la indiferencia y de perder la propia identidad, el cristianismo debe ir contra corriente con respecto a la mentalidad dominante, no ha de tener miedo a pasar por inconformista. Su regla de conducta es la que San Pablo enseñaba a los primeros cristianos de Roma, en el corazón de la capital pagana de los Césares: “No os conforméis a este mundo, sino transformaos renovando vuestro espíritu” (Rm 12,1).

4. Para que la creciente valoración y autonomía de las realidades temporales no se convierta en secularismo *es decisivo cuidar muy bien la formación de los laicos*, porque son ellos los que deben configurar según el querer divino manifestado en Cristo las estructuras temporales.

5. Esto requiere *un incremento, en extensión y en profundidad, de la tarea educativa*. La educación laicista prepara a los jóvenes a la indiferencia religiosa y los desarraiga de Cristo y de la Iglesia. La educación auténtica, por el contrario, es el modo de realizar el adecuado tránsito desde el pasado al presente mirando hacia el futuro, impidiendo la pérdida de la memoria histórica y de las propias raíces cristianas (Cf. M. Léna, *Storia, memoria, memoriale: l'atto educativo cristiano*, en *Cristianesimo e cultura in Europa*, Atti del Simposio presiondale, Vaticano 28-31 octubre 1991, “Il Nuovo Areopago” (1991) 3-4, pp. 323-336).

6. La solución de varios problemas de los países de América Latina dependen de un renovado esfuerzo en el campo educativo. *La religiosidad popular ha de ser fortalecida con una mayor formación doctrinal*. De lo contrario, se revela frágil ante el bombardeo continuo de los mensajes que envían los medios de comunicación social. En gran medida, los problemas sociales encuentran una mejora con la labor de promoción de enteros sectores o capas de la sociedad a través de programas educativos. Esta es una inversión inteligente para superar las situaciones de miseria.

7. Hace pocos días, el 10 de este mes, en la Asamblea Plenaria del Consejo Pontificio de la Cultura tuvo ocasión de recordar ante el Santo Padre esta afirmación suya: “*el diálogo de la Iglesia con las culturas de nuestro*

tiempo es un campo vital en el que está en juego el destino del mundo en este final del siglo XX". A continuación en su discurso, Juan Pablo II quiso aplicar esta idea especialmente a América Latina: la nueva evangelización está estrechamente ligada a un renovado diálogo entre las culturas y la fe.

8. Por este motivo, *las universidades católicas o de inspiración cristiana tienen un papel importantísimo*. Si en ellas se lleva a cabo, a alto nivel, la síntesis entre fe y ciencia, constituirá una luz para la orientación de enteras comunidades nacionales.

9. Dentro de este esfuerzo educativo, hemos de redescubrir la fuerza de la catequesis y de la homilía. son la ocasión no de ofrecer nociones abstractas o consideraciones teóricas, sino de presentar modelos vivos de santos, que hagan atrayente el mensaje evangélico sobre todo para los jóvenes. Figuras jóvenes, como Pier Giorgio Frassati o María Goretti, santos actuales como Maximiliano Kolbe o Edith Stein, hijos de América Latina como Teresa de los Andes, Febrés Cordero, la Madre Laura o el Padre Pro y los mártires de la revolución mexicana deben presentarse a la gente joven para animarles a seguir a Cristo de cerca.

10. Una fuente segura de eficacia apostólica es *la inserción del esfuerzo pastoral de las Iglesias locales en el conjunto de la vida de la Iglesia católica en todo el mundo*. A este respecto, aprovecho la ocasión para anunciar que el Santo Padre ha aprobado el tema de reflexión pastoral que el Consejo Pontificio para el Diálogo con los No-creyentes ha presentado para la próxima Asamblea Plenaria: "Hablar de Dios al hombre de hoy". Las diversas circunstancias de este momento histórico muestran su oportunidad: ha llegado de nuevo la hora de hablar con Dios a un mundo en crisis. El correspondiente cuestionario ha sido enviado en los últimos días.

6. CONCLUSION

Ciertamente hay otros remedios pastorales que saldrán a la luz a lo largo de este simposio. Sólo he querido recordar algunos que me parecen particularmente importantes de cara al futuro y aprovechando las experiencias pasadas. trabajemos confiados y con esperanza, porque tenemos la asistencia del Espíritu Santo, que nunca nos abandona, porque estamos bajo la protec-

ción de la Madre de Dios, que es también Madre nuestra y porque nos guía el Vicario de Cristo con un magisterio profundo y actual, enraizado en la gran tradición viva de la Iglesia.

América Latina es el continente de la esperanza. Y los católicos latinoamericanos son la esperanza del continente. Sus tierras han sido fecundadas por el Evangelio. El Quinto Centenario de la primera evangelización es un **Kairós**, una hora de gracia en la historia. Nos lo decía el Santo Padre, al recibir al Consejo Pontificio de la Cultura: “En este jubileo, la Iglesia propondrá verdaderamente el Evangelio de Cristo a los hombres en la medida en que se dirigirá a cada hombre en su cultura y en que la fe de los cristianos mostrará su capacidad de fecundar las culturas emergentes, portadoras de esperanza para el porvenir”. Muchas gracias.

DE PISTOYA AL VATICANO

SOBRE LA HISTORIA DEL ANTICLERICALISMO EN AMERICA LATINA

Prof. Alberto Methol F.

INTRODUCCION

No es simple poner un nombre o título adecuado al tema que debemos desarrollar. Se me ha propuesto uno -"historia del indiferentismo latino-americano"-, y he barajado muchos otros, y todos por una y otra razón, me dejan insatisfecho. Pues no pueden enunciar exactamente su propósito. Entonces, digamos antes el propósito, y luego justifiquemos el nombre y su límites.

El propósito es trazar una historia en líneas muy generales -no cabe pormenorizar en una ponencia- los movimientos religiosos o irreligiosos, intelectuales o culturales, que tuvieron relevancia en América Latina y que surgieron o se desarrollaron, en algún grado, como divergentes y hostiles a la Iglesia Católica, en el ciclo vital de la GRAN RUPTURA que corre entre la Ilustración y el comienzo del siglo XX.

En América Latina la referencia a la Iglesia Católica de todos los movimientos que implican una toma de posición sobre el sentido de la vida y de la sociedad es inevitable, dada la presencia masiva de la Iglesia en todos nuestros países. No es sólo porque pueda tomarse cualquier movimiento espiritual y compararlo con la Iglesia, aunque no tuvieren relaciones fácticas directas, sino porque en América Latina todo lo que no es la Iglesia Católica tiene -hasta hoy- un referente necesario con la Iglesia. Porque necesita de algún modo siempre autojustificar su diferencia con la Iglesia Católica. Este es un dato de nuestra historia del que hay que partir. Quizá éste sea un dato que deje de ser en algún futuro, pero hoy es así. No ocurre esto en muchas otras sociedades contemporáneas, donde los referentes necesarios pueden ser otros, por ejemplo en Hinduismo en la India o el Islam en los países árabes.

La razón de este dato histórico es evidente y sencilla. En los siglos de

formación de América Latina, es decir entre el XVI y XVIII, la Iglesia tuvo el arraigo más profundo y poderoso en nuestras sociedades, una presencia cuasi unánime, totalizadora. Eso hacía que todo lo que surgiera de distinto, de diferente (aún la indiferencia), se hiciera de algún modo contra ella. Así fue de hecho también. Esto plantea el problema histórico más importante: la Iglesia Católica asume en la historia muchos rostros, encarna y se realiza en muy distintas sociedades y costumbres y entonces lo que se pone como divergente con ella (o que ella pueda creerlo así) no necesariamente le ataca en aspectos que para la Iglesia sean todos realmente esenciales.

Puede ser más bien en formas históricas contingentes. Incluso puede tratarse de formas históricas anti-cristianas que la Iglesia podía creer compatibles con el cristianismo en algún momento. El movimiento histórico es siempre ambiguo y polivalente, rebosa de equívocos muchos hasta inevitables, y una perspectiva histórica exige justamente un gran discernimiento en esas complejas tramas. Lo esencial está tan imbricado en lo contingente, que su separación o inserción en nuevas contingencias es casi siempre traumática. Los discernimientos a su vez son históricos, acaecen dentro de la historia y están signados por otras situaciones. No es nuestra intención engarzarnos en una discusión metodológica sobre los fundamentos de los criterios de discernimiento histórico. Aquí basta con enunciarlos. Alcanza con señalarlos con claridad, para no tomar a nadie desprevenido.

Nuestro criterio histórico no puede tener ante todo, otra guía que la del Concilio Vaticano II. Este es un gran resultado histórico -que incluye de alguna manera las luchas históricas que vamos a relatar-, e implica en el más alto sentido una autocrítica y un retomarse a sí misma de la Iglesia Católica en profundidad. Por lo que el Vaticano II es también marco de comprensión para nuestro actual juicio histórico retrospectivo. El Vaticano II se hace para nosotros un gran foco iluminador del discernimiento histórico. Es nuestra base eclesial más firme para la comprensión de esta historia eclesial que intentaremos relatar, pues esta historia está en la médula misma del Vaticano II. Ningún católico hoy puede hacer historia, sin pasar por el marco del Vaticano II. Tanto para adelante como para atrás.

Señalado el gozne -el Vaticano II- del criterio de comprensión histórica fundamental hoy en la Iglesia, queda así fijado nuestro propósito: una lectura del proceso de surgimiento o inserción en América Latina de las

grandes disidencias con la Iglesia. Podemos pasar entonces a la cuestión del nombre, que no es sólo “nominalista”, sino que encierra también cuestiones de fondo. Sólo abordaremos algunas, las indispensables para seguir adelante con nuestra ponencia.

Esta es una historia más de la “diferencia” con la Iglesia, que de la “indiferencia”. En rigor, la “indiferencia” como hecho histórico es reciente en América Latina. Sólo pudo ser posible en nuestro siglo, avanzada una “sociedad pluralista” donde la intrínseca referencia a la Iglesia se vuelve menos premiosa que antes. Sólo luego de la Segunda Guerra Mundial, tal “indiferentismo” es más posible en América Latina. Pero a la vez, cuanto más atrás nos volvamos, más imposible se hace el indiferentismo, en el sentido de “no tomar en cuenta”, de ser “ajeno”, o “neutral”, ante la Iglesia como propuesta de sentido de vida.

Pasemos entonces al extremo de la “diferencia”: el “anti”. La diferencia puede ser vivida como “anti-Iglesia” de muchas maneras. Decir “anti-Iglesia” es muy fuerte, tiene algo de sentencia absoluta, tajante, masiva, total. De exclusión radical. De guerra a muerte. Hoy momentos en la historia que las oposiciones se viven así. Pero la realidad conserva siempre, a pesar de militancias enemigas, sus anudaciones ambiguas, sus puntos de encuentro, sus bienes comunes. Estos reaparecen visibles en otros momentos que, por el contrario, tienden a minimizar la “diferencia”, a diluirla de modo a veces demasiado fácil, y hasta pueden caer en la complacencia de las confusiones.

Entre ambos extremos oscila la historia de los hombres continuamente. También en la Iglesia. Las conciliaciones no anulan las diferencias, las reconciliaciones no son confusiones. *La diferencia es siempre en la historia razón de amor y de conflicto. Hay un pasaje incesante y mutuo del “anti” y el “con”.* La ambigüedad, el trigo y la cizaña que crecen juntos, exige renovados discernimientos, insuficientes, y eso será hasta el último día de la historia, cuando Dios sólo levante el trigo.

El nombre de una “historia de las anti-Iglesias” es demasiado divisorio, cortante, endurecido. No lo vemos pertinente. Por eso muchos apelan a un término menos impresionante y mortífero, más ambiguo de suyo, más limitado: el “anti-clericalismo”. Su peligro es su excesiva limitación: no cabe

en absoluto restringir la Iglesia al “clero”. Sin embargo, tal título, aún con sus notorias carencias, tiene sus justificativos.

La Iglesia es visible e invisible. La visibilidad de la Iglesia no es toda la Iglesia, pero sí el punto de asidero para la comprensión histórica de la Iglesia. Es una cierta visibilidad de lo invisible. Esto tiene puntos de anclaje bien sensibles: su sacramentalidad. Esa sacramentalidad tiene un sujeto histórico portador especial en el “sacramento del Orden”, es decir, en el Sacerdocio ministerial del Obispo. Donde está el obispo, está la Iglesia, donde está el colegio episcopal y el Papa, está la Iglesia; donde está el Papa, está la Iglesia. Estas tres proposiciones son en realidad una sola. El Sacramento del Orden es el principio del “clero”. Y es a través del Sacramento del Orden, que podemos seguir objetivamente el hilo histórico de la Iglesia Católica, su principio de identificación visible. De ahí que “clero” significa en la Iglesia mucho más que una profesión especializada entre otras. Ciertamente, la clerecía puede tomar múltiples formas históricas, pero su principio de identidad es siempre el Sacramento del Orden. Es el encadenamiento espiritual encarnado de la sucesión apostólica, principio de conducción y gobierno en la Iglesia, en el Pueblo de Dios, en el Cuerpo de Cristo. Entonces, en este marco, la idea de anticlericalismo (o clericalismo) se hace más rica y profunda. El clero es tan sólo por el Sacramento del Orden. De ahí que sea donde se concentra más notoriamente la visibilidad de la Iglesia. Allí está encarnada su diferencia con el Estado. Allí se juega decisivamente la relación Iglesia y Estado, sujeta siempre a la movilidad de la historia. Allí reside objetivamente la libertad de la Iglesia ante los poderes. Con fases de extralimitación clerical sobre el Estado, o de pretensión de dominar el Estado a la Iglesia. *Entre estos dos extremos (clericalización del Estado, o estatalización por su clero de la Iglesia) transcurre toda la historia, con infinitos matices y situaciones.*

Desde esta percepción sacramental del clero, es evidente que todo anticlericalismo corre el riesgo y peligro de deslizarse a una grave “diferencia” con la Iglesia misma. En el fondo, cada anticlericalismo tiene su eclesiología propia, un juicio sobre la Iglesia. *Hay anticlericalismos purificadores y anticlericalismo destructores de la Iglesia. Y el paso del uno al otro se da asiduamente en la historia. Hay anticlericalismos católicos y hay anticatolicismos que se presentan como sólo anticlericales.* Y en la factualidad histórica, presentarse ambos imbricados.

En suma, es por toda esta complejidad y riqueza a la vez que gúfa histórica visible, que el término “anti-clerical” puede suplir -por su mayor restricción, humildad y a la vez flexibilidad-, el de “anti-Iglesia”. De suyo, “anti-clerical” incluye en su límite extremo a “anti-Iglesia. Reconozco, empero, que no es totalmente satisfactorio, en tanto que parece limitar la Iglesia al clero, cuando en realidad es “parte minúscula” de la misma Iglesia. El atenuante ya lo dijimos: *eso “minúsculo es tan esencial para la visibilidad histórica de la Iglesia, que no deja de ser nunca referente, aunque no sea casi nunca el único.*

Una última observación. Englobar el conjunto de los movimientos espirituales e intelectuales diferentes de la Iglesia por el “anti” es notoriamente empobrecedor. Nada se define sólo por su “anti”, por más importante que éste sea, sino también por lo que “es” positivamente, por lo que le es propio. Y en lo que le es propio, en su complejidad, no todo implica de suyo el “anti”, aunque pueda ser “anti” al estar incluido en una totalidad hostil. A su vez, los distintos “anti” por lo que tienen de propio, pueden ser más “anti” entre sí que con la Iglesia, lo que nos recuerda la complejidad del fluir de las tendencias históricas, de sus entrecruzamientos, de sus momentos de “oposición” así como los de “alianza” cuando aparecen otros “anti”. *El “anti” es plural, no monolítico, y hay un pasaje incesante de “enemigos” a “aliados” y viceversa, de modo dinámico y siempre precario. Y eso significa siempre acentuar ya lo que acerca ya lo que separa de uno u otro “anti”. Nunca hay que perder de vista esta dinámica.* De tal modo, la idea de “anti” es suficientemente genérica e indeterminada como para designar múltiples movimientos históricos en relación con la Iglesia, y no excluye acercamientos, penetraciones y concordias.

ACERCA DE LA LOGICA HISTORICA

Aunque haremos sólo un bosquejo de la historia del anticlericalismo, con ese sentido más profundo que puntualizamos, es indispensable indicar algunos criterios básicos de discernimiento histórico. El principal ya lo dijimos, es el Concilio Vaticano II, en especial aquí desde la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* y la Declaración *Dignitatis Humanæ*, sobre la libertad religiosa. Hemos dicho en muchas oportunidades que el Vaticano II asume y trasciende, desde la lógica de la Iglesia, lo mejor de la Reforma Protestante y de la Ilustración. El Concilio se organizó entre los polos de la

Lumen Gentium y la Gaudium et Spes, asumiendo *desde el uno a la Reforma Protestante y desde el otro a la Ilustración y como el surgimiento de los movimientos “diferentes” de la Iglesia se inicia con la incidencia de la Ilustración en América Latina, tienen especial importancia para nosotros la Gaudium et Spes y la Dignitatis Humanae*. A su vez, la Lumen Gentium nos permite ubicarnos mejor ante las características de la formación de América Latina, bajo el signo de Trento y en lucha con el Protestantismo, así como también ahora, en estos fines de siglo XX, con la expansión en América Latina del Pentecostalismo y de sectas de origen protestante.

Estas perspectivas desde “contenidos”, intentan dilucidar dentro de la marcha de las sociedades latinoamericanas, sus modalidades situacionales. Por eso, para un buen discernimiento, hay que hacer visibles además los “poderes” que en primer lugar mantienen y mueven la sociedad humana. Hay cuatro formas de poder básicas. El conjunto de la sociedad está regido, gobernado por el **Estado**. Esta es la primera potencia, donde se concentra la política. El conjunto de la sociedad necesita afirmar el “sentido” último (religioso) de la vida, y esto se objetiva en la **Iglesia**, (tomada en una acepción muy amplia). Aquí se concentran las tendencias religiosas. En tanto que una sociedad implica un solo Estado, una sociedad puede tener una o muchas Iglesias. La relación Iglesia-Estado es de primera importancia histórica. Los Estados pueden querer identificarse con la Iglesia. La Iglesia Católica no admite reducirse a la identidad de ningún Estado. El poder religioso es constitutivo de todas las sociedades.

Es común dividir a la sociedad en Estado, Iglesia y “Sociedad Civil”, que sería todo lo demás. Sin embargo, cabe en la “Sociedad Civil” una segunda distinción: la de poderes *económicos* y poderes “*culturales*”. Los poderes económicos (terratenientes, artesanos, fabricantes, comerciantes, trabajadores de todo tipo, banqueros, gremios, corporaciones), que están siempre implicados con el Estado y la (s) Iglesia (s). También así los poderes “culturales”, que abarcan a los “*intelectuales*” (artistas, científicos, filósofos, saberes de todo tipo, etc.). Federico Schlegel les llama “la Escuela”, el poder de “*formación*”. Empleamos entonces el término “*cultura*” en sentido restringido. Quizá fuera mejor no usarlo aquí, para evitar equívocos. Podríamos decir “*potencia de las ideas*”, entendidas no en sentido racionalista o conceptualista. Estos cuatro poderes -Estado, Iglesia, Gremio, Escuela- se despliegan configurando una sociedad, a partir de su materia prima social, las

familias e individuos. *Las distintas relaciones dinámicas que tienen esas cuatro potencias entre sí generan los distintos “tipos de sociedad” y de predominio de alguna de las potencias sobre las otras.* Tal es la “lógica histórica” de esos cuatro poderes (a su vez complejos) que enunciara por primera vez, en el siglo XIX, Federico Schlegel, proseguido en el siglo XX por un Aloys Dempf, y que nosotros retomamos a nuestro modo.

El predominio o hegemonía de determinadas formas de lo estatal, lo religioso o lo económico, se da siempre en estrecha alianza con la “potencia” de los intelectuales. Ni el Estado, ni la Iglesia, ni el Gremio, pueden determinar al conjunto sin la alianza estrecha con el sector más importantes de la “idea”, pero los intelectuales no pueden regir la historia nunca por sí mismos, sino en tanto vinculadas íntimamente a alguno de los otros tres poderes. La Escuela va siempre subordinada y aliada al Estado, a la Iglesia o al Gremio. En suma, se trata de un marco analítico del proceso histórico de gran utilidad ordenadora.

Estas nociones elementales alcanzan para nuestros objetivos de organizar la ponencia y hacer inteligible el bosquejo histórico. La pérdida desde la Ilustración por la Iglesia Católica de las élites intelectuales es esencial. Por ejemplo, el pasaje de algunas de estas élites a “Iglesias seculares”, como el “ateísmo mesiánico” que se levantó en el siglo XIX y que acaba de derrumbarse ante nuestros ojos, ha sido importantísimo. Este “ateísmo mesiánico” se asoció inevitablemente a un “estado-Iglesia” total, haciendo pic en un sector importante del “poder económico”. Esto es sólo uno de los ejemplos de una cuestión mucho más vasta y variada.

Podemos ahora pasar al diseño de nuestro esquema histórico. Caben unas últimas puntualizaciones previas al respecto. Ante todo, no hay antecedentes, serios, de conjunto, respecto de la perspectiva de una historia del anticlericalismo latinoamericano. Es mucho más un enorme ámbito de “suposiciones”, que de “explicitaciones ordenadas”. Apenas en estos últimos 20 o 30 años han empezado a multiplicarse los estudios sobre la Iglesia en América Latina. El acrecentamiento de estos estudios será la base más real para comprender críticamente el surgimiento de las “diferencias”, sin someterse sin más a las consignas de combate con que el anticlericalismo tradicional ha infectado toda nuestra historiografía.

Por cierto, existen buenas investigaciones sobre momentos históricos muy acotados o sobre algún determinado personaje. Sin embargo, *no hay estudios sistemáticos respecto de las "ideas eclesiológicas" con que realmente se movían los actores*. Lo implícito, en este orden, es excesivo. Este es un vacío demasiado grande, tratado casi siempre con superficialidad y lugares comunes por la historiografía existente. Un signo de tal superficialidad es también la falta de estudios desde las perspectivas religiosas de nuestra literatura. Así, tales vacíos sólo podrán ser superados por una vasta obra colectiva, de largo aliento. Aquí las Universidades Católicas latinoamericanas podrían cumplir un gran papel. Casi todo está por hacerse todavía en estos campos, y más particularmente en el área que ahora nos interesa, es decir desde la Ilustración al pensamiento mismo de la Gran Ruptura. Sabemos mucho más sobre el Siglo XVI, desde el ángulo religioso, que del siglo XIX. Además, si en América Latina no hay una historia religiosa profunda a la escala limitada de cada país, difícilmente aquella pueda articularse para el proceso conjunto. Sin embargo, también aquí las cosas mejoran sin cesar en los últimos años.

Por otra parte, hay algunas facilidades para estructurar esta historia latinoamericana del anticlericalismo. La principal es que, por ser América Latina una Zona culturalmente dependiente, los movimientos de algunos centros metropolitanos nos son indispensables iluminación para nuestros propios movimientos. *Para el siglo pasado, la historia anticlerical de Francia y de España (algo menos Portugal con relación a Brasil), el proceso de los Estados Pontificios en la unidad de Italia y algunos caracteres de la historia de Inglaterra y Estados Unidos, vienen a ser en conjunto condición sine qua non de comprensión de nuestros propios procesos internos*. Por supuesto, la refracción latinoamericana no es idéntica a los motores mencionados, tiene su propia lógica, pero la verdad es que sin aquellos sería ininteligible. Claro que las facilidades son también dificultades, pues exigen del estudioso latinoamericano un buen conocimiento de la historia española y francesa por lo menos, y algo menos intensamente de Inglaterra y Estados Unidos en este campo específico. Ni qué decir de toda la "cuestión romana" en su crisis paroxística del siglo XIX, sin la cual poco se entiende sobre la evolución de la Iglesia entre la Ilustración y nuestros días. No tener esto muy claro nos dejaría en la periferia de las cosas.

Es tiempo de pasar a nuestro bosquejo. Este se concentrará en el ciclo de la Gran Ruptura, es decir, el pasaje de la "Cristiandad Indiana" a la sociedad

pluralista de nuestro tiempo. Por tanto, su meollo está en el siglo XX, con su preparación en el siglo XVIII y algunas prolongaciones en el siglo XX. En realidad, atiende solo la primera fase del anticlericalismo latinoamericano, que es la de su índole fundamental, hasta el giro eclesial que implica el fin de los Estados Pontificios y el Vaticano como nuevo resultado. Pues desde entonces es el ingreso en la “modernidad pluralista” junto con la cristiandad india.

LA ILUSTRACION

Aquí nuestra mirada es la Ilustración en cuanto preparación más próxima a la gran crisis de la Independencia de América Latina. Es decir, nos importa desde el último tercio del siglo XVIII en su incidencia directa latinoamericana.

En este tiempo, por supuesto, América Latina es absolutamente indisociable de España y Portugal. A su vez, la historia de España y Portugal forman una realidad en una sola historia, un sólo ámbito cultural dentro del concierto europeo. El gran historiador portugués Oliveira Martins fue muy consciente de tal verdad y fue el autor en el siglo pasado de la gran *“Historia de la Civilización Ibérica (1879)”*, para escribir luego, dentro de ese marco, su historia de Portugal. Hoy esta perspectiva unitaria recobra su plena vigencia a la luz de la formación del Mercosur. Ahora bien, el punto culminante de la “civilización ibérica” fue el siglo XVI, con su expansión mundial y el comienzo de la generación de América Latina, para caer después a la altura de la paz de Westfalia, con la separación definitiva de Portugal y España. El papel central que esa “civilización ibérica” había desempeñado en Europa, en el momento de la terrible crisis de las “guerras de religión” -que ya comenzaron a ser también “guerras nacionales”-, desapareció, y ese “núcleo irradiante” pasó a la periferia, decadente. Europa estaba dividida entre “potencias católicas” y “potencias protestantes”, aunque esos antagonismos o alianzas, se entrecruzaban con los “intereses nacionales”, lo que llevó al conflicto profundo entre España y Francia “católicas”. Francia contribuyó decisivamente a la caída de España, pero a la vez la sustituyó como “núcleo irradiante”, principal en Europa, de la “cultura católica” diríamos desde Richelieu a Luis XIV. Pero a medida que avanzaba el siglo XVIII, en su lucha con el poder protestante de Inglaterra, Francia fue cediendo terreno ante su oponente fundamental. Por supuesto, en toda lucha y más aún en el círculo de Europa, los oponentes se interpenetran incesantemente. El hecho es que la

España de Ilustración dependía ya de los polos europeos de Francia e Inglaterra, aunque en alianza estrecha con Francia. Esto hacía que la cultura hispánica y la Iglesia Católica recibieran la mayor influencia francesa.

En este horizonte conviene precisar la situación de la Iglesia Católica en España y Portugal. Y su proyección americana. Determinar las características de aquel momento eclesial, para ver cual es la Iglesia que la Ilustración encuentra, percibe y pretende superar. También la Iglesia en que se forja la Ilustración. Y que es como el indispensable telón de fondo de la gran crisis de la Independencia latinoamericana.

En el principio de la Iglesia indiana está el Patronato Regio, concedido por la Bula *Universalis Ecclesiae* (1508), que el Papado otorgó a la Corona ante la presión de no poder establecer directamente por sí a la Jerarquía en el Nuevo Mundo. El poder del Estado sobre la Iglesia fue mucho mayor en las Indias que en las zonas europeas del Imperio Hispánico. Sólo por el Concordato de 1753 la Corona obtuvo para España los privilegios que tenía en las Indias, pero ahora en nuevas circunstancias eclesiológicas.

Si bien el Estado impidió todo contacto directo entre el episcopado de Indias y la Santa Sede (que el Papado sólo logró luego de la independencia de las repúblicas), el pensamiento eclesiológico hispánico era abiertamente "papista". Incluso cuando los religiosos indios, en disidencia siempre con los obispos, levantan la teoría del Vicariato Regio, que impera en el Siglo XVII, esta doctrina supone al Rey delegado del Papa, que le transfiere potestades. Este "Vicariato Papal" es la base tradicional del "regalismo" hispánico. Y esto es lo que va a modificarse en el siglo XVIII con la influencia del galicanismo y jansenismo franceses, donde el acento se desplaza en dos puntos esenciales: por un lado, los planteos se vuelven "episcopalistas", y por otro lado el Derecho Divino de los Reyes se hace no sólo absolutamente independiente de toda intervención posible del Papado, sino también de ninguna "mediación del pueblo", lo que contradecía la tradición escolástica tomista y suareciana hispánicas. De tal modo, esta tradición francesa fue desplazando a la hispánica anterior y fue así que, para mantenerse en arraigo nacional, se reivindicó las más antiguas tradiciones "godas". El hecho es que Bossuet y Fleury, para nombrar a los más eminentes, tuvieron influencia incontrastable. Sin embargo, este galicanismo está por lo común englobado

por la historiografía dentro de una denominación más amplia de “jansenismo” o “neojansenismo”.

Por supuesto, no se trata del “jansenismo” teológico original, sino más bien de las perspectivas “eclesiológicas” de Quesnel. Estas tienen su expresión más alta en el “Jus Ecclesiasticum” de Van Espen, el canonista de mayor influencia en España y las Indias, en todo este período de la segunda mitad del siglo XVIII hasta la independencia inclusive. A su vez Van Espen es maestro directo de Febronio (portador de la línea convergente del “josefismo”) donde la eclesiología anti-papal llega a sus extremos. Febronio es el maestro del teólogo portugués Antonio Pereira, la mano eclesiástica de Pombal. Y Antonio Pereira circulaba con aquellos tanto en los seminarios de Brasil como en Hispanoamérica. Todas estas corrientes eclesiales alcanzan su apogeo extremista en el Sínodo de Pistoya de 1786 (a mitad de camino cronológico entre la independencia de Estados Unidos de 1783 y el inicio de la Revolución Francesa en 1789). Pistoya es una síntesis radical de regalismo y episcopalismo, antiromano, se propone que en adelante quede una sola orden religiosa, etc. Fue condenado por Pío VI en 1794.

Este era el clima de la entonces “teología moderna”, que desplazaba al anterior ciclo de la teología escolástica del Siglo de Oro. Escolástica claramente decadente desde el siglo XVII, principalmente a partir de la revolución epistemológica de la constitución de las ciencias físico-matemáticas modernas por Galileo y Descartes. Esta Segunda Escolástica fue gravemente cuestionada por su vínculo con cosmologías anteriores a esa revolución científica. Se derrumbaba por su física y cosmología y sobrevivía en la Iglesia por el poder de su teología. Sólo en el siglo XX el tomismo con Maritain, las escuelas de Lovaina, y Milan, etc. logró purificarse y reconstruir su ordenamiento epistemológico con las ciencias positivas de la naturaleza. Pero mientras no lograba tal situación era inevitablemente un anacronismo como conjunto. No superarlo era signo claro de su empobrecimiento, de su decadencia. Tal la situación de la escolástica en la “Ilustración” e incluso en el siglo XIX, cuando lucha por renovarse.

En cambio, la nueva teología imperante tenía también grandes virtudes: acordaba más con filosofías modernas en la línea del cartesianismo, era más bíblica, tenía una fuerte preocupación histórica. El discernimiento nunca es sencillo, impide siempre el tajante blanco y negro.

El tono espiritual era también diferente. Se prefería una religiosidad interior severa. Bibliocistas, querían la Biblia en lengua vernácula. En la línea de Erasmo, eran visceralmente anti-monásticos. Era proverbial la sátira contra los frailes, quizá “Fray Gerundio” fuera la obra más popular del siglo. Se rechazaba la “exención” de los religiosos ante el obispo, sostenida por Roma. Todo esto se ligaba a que entonces la vida monástica en su conjunto era decadente y con grandes privilegios sociales y posesiones. Se prefería a párrocos más prácticos y educadores que oficiantes del “misterio”, no se apreciaban las fiestas y procesiones multitudinarias, el teatro, el culto de los santos y sus abusos, etc. Era un estilo lejano al barroquismo de la religiosidad popular.

Así, el “neojansenismo” era la dimensión “religiosa” de la Ilustración Católica. Un neojansenismo que cuanto más se acercaba al momento de la crisis de la Independencia, más se radicalizaba y se trasmutaba en “Josefismo”. Incluso repercutía hondamente la Constitución Civil del Clero de 1790, que desencadena la ruptura de la Iglesia con el proceso siguiente de la Revolución Francesa. *Pistoya se volvió el modelo final del “neo-jansenismo” hispánico*. Por unos años, Carlos IV se negó al reconocimiento de la Bula “Auctorem fidei” por la cual el Papa condenaba a Pistoya. Y Jovellanos escribía: *“Toda la juventud salmantina es portroyalista. De la secta pistoyense”*. Tamburini, el teólogo de Pistoya, fue muy conocido por su obra “Vera idea della Santa Sede”.

La ilustración católica ibérica estuvo ligada al postrer empuje de recuperación y modernización de España y Portugal, que alcanzó su mayor intensidad en la segunda mitad del siglo XVIII y cuyas más altas figuras fueron el benedictino Feijoo y Jovellanos, que realizaron un extraordinario esfuerzo de “reactualización histórica”. Sin embargo, esta ilustración católica no alcanzó ninguna gran síntesis intelectual, nunca superó el “eclecticismo”. Fue predominante en los ámbitos peninsulares e indianos, pero dependiente en su conjunto de los dos grandes focos de la Ilustración, Inglaterra y Francia que no eran en absoluto “ilustración católica”, sino todo lo contrario. De tal modo, por consiguiente, sus posibilidades, como las de la misma España, no sólo eran precarias, sino que iba a carecer de auténtico poderío para no ser arrastrada por las verdaderas corrientes hegemónicas. *Tal fue el drama de la Ilustración católica, que quedó como intento de “modernización” trunca tanto en el orden del Estado como de la Iglesia. En esta última, sólo pudo*

alcanzar su más profunda estatura en el Concilio Vaticano II, pero convocada por el Papado, en estrecha unidad con el episcopado mundial. Sólo hace poco hemos alcanzado el punto de síntesis y convergencia de lo que entonces aparecía divergente. La Ilustración Católica pretendía un imposible: que el Estado absolutista reformara a la Iglesia. Sólo la Iglesia reforma a la Iglesia, desde su propio centro.

De hecho, los Estados absolutistas descuartizaban a la Iglesia en el siglo XVIII, reduciéndola a la impotencia. Es así como las monarquías católicas obligan al Papado a la disolución de la Compañía de Jesús, blandiendo incluso la amenaza de disolución de todas las órdenes. En España la situación es simbólica: los impulsores de la disolución con el Conde de Aranda -íntimo de Voltaire y Gran Maestre de la masonería en España- y Moñino (luego conde de Floridablanca) un “neo-jansenista”. Unidos por el común regalismo, convivían ambiguamente así la Ilustración “católica” y digamos la “enciclopedista”. A la altura de la disolución de la Compañía de Jesús, la postración de la Iglesia y el Papado parecía completa. D’Alembert, racionalista materialista y director de la Enciclopedia, le escribía entonces a Voltaire: *“Ecrasez l’inf..., me repetís sin cesar, eh, mon Dieu!; dejadla que se precipite ella misma; que a ello va más aprisa de lo que creéis. ¿Sabéis lo que me dice Astruc? No son los jansenistas los que están matando a los jesuitas, es la Enciclopedia, mordieu, es la enciclopedia. Bien pudiera ser... En cuanto a mí, que en estos momentos lo veo todo color de rosa, ya veo a los jansenistas morir el año que viene de muerte natural, después de haber hecho perecer este año a los jesuitas de muerte violenta, la tolerancia establecida, los protestantes de regreso, los curas casados, abolida la confesión, y la infame aplastada sin que nadie se dé cuenta”*¹.

Precisemos que el rasgo esencial de la Ilustración no católica era el “deísmo”. Solamente pequeñas minorías derivaron al materialismo. Su génesis es muy clara. Las guerras de la religión, la división fratricida de los cristianos en Europa entre los siglos XVI y XVII, favoreció el intento de un “ecumenismo” unificador por simplificación de las diferencias. El Dios de la “teología natural” sustituía o era por lo menos el punto de unidad de los antes divididos. La Ilustración, que denominamos enciclopedista (en el sentido

1 L. Madariaga: “El auge y el ocaso del Imperio Español de las Indias” Ed. Espesa-Colpe. Madrid. 1986. Pág. 581.

amplio que incluye precursores como Bayle y como símbolo de un movimiento general), usó la teología natural contra la “teología revelada” de las confesiones cristianas. La tendencia “enciclopedista” es anti-cristiana. De hecho, hubo “deístas” muy hostiles al cristianismo, o al revés simpatizantes morales del cristianismo. El deísmo es siempre un Jano Bifronte al respecto. Este nuevo ecumenismo deísta tuvo su mayor expresión en la Masonería, ya en plena expansión en la segunda mitad del siglo XVIII, desde la aristocracia a la burguesía. Pero es conveniente señalar aquí que la Masonería tampoco tiene una historia “monolítica”, sino que está atravesada por múltiples corrientes, con distintos propósitos y derroteros. En España alcanzó un rápido apogeo ya con la fundación en 1780 del Gran Oriente español por el Conde de Aranda y en las Indias el primer proceso de la Inquisición contra la Masonería fue en 1785 con un veneciano “libertino”. Salvador de Madariaga señalará también el papel del Mago Cagliostro en la fundación de logias más populares y sus conexiones con un entramado masónico encabezado por un sefardí Ximenes y cuyo fin ya era más radical: derribar a la monarquía francesa y luchar contra la Santa Sede. En fin, es un fenómeno muy vasto y complejo. El sistema de las logias secretas prolifera y tiene gran eficacia en regímenes absolutistas donde las luchas se realizan, más que con multitudes democráticas, entre las élites de círculos más oligárquicos. Regímenes democráticos y públicos, restringen inevitablemente el papel de las logias secretas. Es una regla sociológica y política.

Quisiera cerrar este planteo general, en el que nos hemos extendido por ser justamente el punto de partida de nuestra historia. Y si el punto de partida es insuficiente, todo se desvía después. El cierre lo haremos con el ilustrado exjesuita (por eso llamado “abate”) francés Guillermo Raynal, cuya obra *“Histoire Philosophique et politique des Etablissements et du commerce des europeens dans les deux Indes”* (1770) no sólo es un gran alegato contra el colonialismo europeo extendiéndose por el mundo, sino un enfoque informativo histórico y geográfico del Imperio hispánico en América. La obra tuvo innumerables ediciones y traducciones, y dejó su impronta en la ideología de gran parte de la generación criolla de la Independencia. Pocas obras tan influyentes, y eso porque sirvió para acuñar una “conciencia histórica”. Diderot fue uno de los colaboradores en este libro. Su importancia está en que sintetiza una visión histórica de conjunto. Y lleva a su ápice la tradición militante de la “leyenda negra” contra España en las Indias. Es sabido por todos que la “leyenda negra” tuvo su nacimiento en el uso que hicieron del

apasionado alegato de Bartolomé de las Casas “Brevísima relación de la destrucción de las Indias” (1552) los imperialismos competidores -en especial las potencias protestantes de Holanda e Inglaterra- contra su enemiga España. La justa defensa de los indios llevó a las Casas a esta obra en conjunto demasiado falta de objetividad. Pero que se convirtió en instrumento de guerra ideológico contra la mayor potencia católica de entonces. Así, nada peor que el siglo del apogeo español y el reino de Felipe II. Y como en el siglo XVIII España ya no es gran potencia, y depende cada vez más ideológicamente, va aceptando la imagen que de ella forman sus vencedores. Por eso la “leyenda negra” dominará en el colapso del imperio, no sólo en la cabeza de los criollos -lo que es más explicable, pues coyunturalmente podía serles útil-, sino de los propios españoles. Y esta “leyenda negra”, por supuesto incluye a la Iglesia Católica y al Papado, cosa en la que Raynal no deja de insistir. Bienvenida la crítica a los colonialismos, pero no a las fobias acríicas que todavía prosiguen esta tradición de la “leyenda negra” que es, por lo común, completada con la visión idílica el “buen salvaje”, tan presente en obras de Rousseau y de Voltaire, en especial en el famoso “Cándido” y sus aventuras por el Paraguay y El Dorado. Ahora a la altura del V Centenario, resurge con vigor la “leyenda negra” con nuevos impulsores, y su víctima no es ya España sino la misma América Latina. Y siempre, por detrás, la enemiga contra la Iglesia.

LA INDEPENDENCIA. DEFINICION DEL LIBERALISMO ANTICLERICAL

El apogeo del intento de reactualización modernizadora de España, que es el reinado de Carlos III, se estructura sobre el modelo francés (tanto en lo estatal como en lo eclesial) en un gran proyecto de “monarquía nacional”, como lo expresa el historiador Céspedes del Castillo. Este modelo es rígidamente centralizador, un gran esfuerzo de uniformar desde lo peninsular a lo ultramarino indiano, para formar así una sola nación. Esta política, de hecho, convertía a las llamadas entonces “Provincias de Ultramar” en meras colonias dependientes exclusivas del poder central. Esto fue agravando entre 1780 y 1808 las tensiones entre criollos y peninsulares. Las élites criollas cada vez más prósperas tenían cada vez menos participación en el poder político. Y en el aspecto eclesial, se repite ese nuevo “pacto colonial” en los concilios provinciales que, entre 1771 y 1774, se realizan en México, Lima, Santa Fe

de Bogotá y Charcas, sólo para afianzar el regalismo absoluto del Estado. El de México tuvo como asistente el más extremo regalista indiano Antonio Joaquín Rivadavia, autor del “Manual Compendio del Regio Patronato”. La disolución de la Compañía de Jesús rompía de hecho el único lazo directo de las Indias con Roma.

Todo esto hace crisis desde 1790. Muere Carlos III en 1788, se inicia en 1789 el proceso de la Revolución Francesa que abre un gran período de convulsiones europeas hasta la caída de Napoleón. España está en guerra casi ininterrumpida desde 1793. Desde 1797, aliada con Francia y en guerra con Inglaterra, pierde contacto con las Indias americanas y esto culmina con la destrucción de la flota española en Trafalgar (1805). En 1808 la ocupación napoleónica hace entrar en colapso a todo el intento de “monarquía nacional”. Aquí se plantea la crisis que desembocará en la Independencia y aquí se plantea también la crisis de la Iglesia en España y las Indias, arrastrada por el derrumbe del Estado. *El anticlericalismo hispanoamericano y brasilero tendrán en este ciclo de convulsiones su configuración básica para todo el siglo XIX y aún las primeras décadas del XX. Determinar bien las características del período independentista, que a nuestros efectos termina en el reconocimiento de las nuevas repúblicas por Gregorio XVI en la Sollicitudo Ecclesiarum de 1831, es diseñar la figura fundamental que tomará el anticlericalismo en las Repúblicas latinoamericanas durante todo el ciclo de la Gran Ruptura.*

Nos importa más diseñar la “lógica” profunda de ese anticlericalismo y a la vez percibir su contracara, la gran evolución de la Iglesia que le permitirá la culminación del Vaticano I, la consolidación de su libertad, condición sine qua non a su vez de la reforma eclesial del Vaticano II. Un extraordinario itinerario, complejo y contradictorio, por el cual la Iglesia trascendió desde sí la “modernidad” y cerró definitivamente con el “anticlericalismo moderno”, que se vuelve cosa del pasado. Los “anti” que lleguen en adelante, serán de otras características.

Nos importan los hitos significativos, sin perdernos en un infinito anecdótico o en descripciones invertebradas. El fin de las cristiandades europeas y de la cristiandad indiana en el siglo XIX y comienzos del XX, ha puesto hoy a la Iglesia Católica en condiciones de unidad, diversidad y libertad para evangelizar a la Ecumene mundial, como las tuvo sólo cuando

inició su peregrinaje en la Ecumenc helenístico-romana. Es verdad que la llamada “era constantina” sólo fue universalmente superada por el Vaticano II, resultado del Vaticano I. No anticipemos más, y volvamos a nuestro itinerario.

Ya señalamos anteriormente los caracteres que la Cristiandad de España y Portugal y las Indias americanas habían tomado en el ciclo de la Ilustración. *La independencia es el comienzo de la descomposición de esas Cristiandades, bajo el signo de aquella Ilustración.* Vale aquí una última palabra sobre esa cristiandad ibérica. Uno de sus símbolos era la Inquisición. La célebre Inquisición española era un tribunal “mixto” de la Iglesia y el Estado, controlado por el Estado. Llegó a las Indias en 1570. En lo que nos importa, era un tribunal orientado al “interno” de la Iglesia Católica. Carecía de toda competencia sobre judíos y gentiles (y en América sobre los indígenas aún conversos). Tenía sí, competencia sobre los “herejes”, que se consideraban cuestión “interna” a la Iglesia. En régimen de cristiandad, donde para el Estado la unidad religiosa era ante todo una cuestión política, la “herejía” era también un peligro “político” a reprimir. De tal modo, la cuestión se vuelve tanto “religiosa” como “política”. sin duda, la Iglesia puede imponer dentro de su comunidad “penas morales”. En sentido muy restringido también “penas materiales” como disciplina. Esto no plantea problemas. Pero desde el siglo XIII comenzó algo gravísimo: se admitió para casos de herejía también la pena de muerte. Las guerras religiosas -políticas de la Reforma agudizaron en los canonistas un enfoque “represivo” del poder eclesial. Los herejes eran condenados a la vez por su culpa religiosa y por turbar la tranquilidad pública. La represión a la herejía era un servicio público. Esa unidad confesional de la Cristiandad tenía su objetivación límite en la Inquisición. La verdad es que la Inquisición nunca fue impopular en España y las Indias. Su papel sangriento fue extraordinariamente exagerado. En la noche de San Bartolomé murieron más “herejes” que en todos los siglos de la Inquisición española. En América hispano-lusitana, el total de muertes de la Inquisición en dos siglos y medio fue un centenar, y menos aún los de “herejía simple”.

En el siglo XVIII estaba ya en plena decadencia. En los reinados de Carlos III y Carlos IV hubo en total cuatro penas de muerte ejecutadas. Pero el mito era más importante que la realidad. En su fase final era más un “censor de libros” por cierto poco eficaz. Pero nada más lógico que el fin de la Cristiandad

indiana comenzara por la abolición de la Inquisición. Terminaba la íntima confusión de lo eclesiástico y lo civil.

Pasemos a las líneas esenciales del proceso.

El conflicto comienza entre los reformadores neojansenistas y los nuevos “tradicionalistas” alrededor de la bula papal “Auctorem Fidei” (1794) contra el Sínodo de Pistoya. El impacto de la Constitución Civil del Clero, que terminaba en cisma y el sometimiento total de la Iglesia al Estado, en el proceso de la Revolución Francesa, sus derivaciones posteriores en la persecución religiosa y los cultos de la Deesa Naturaleza, de la Razón y del Ser Supremo en la República vecina, inician la crisis eclesial del neojansenismo. En 1789 se traduce la obra del ex-jesuita italiano Rocco Bonola “Liga de la Moderna Teología con la Moderna Filosofía en daño de la Iglesia de Jesucristo”. Bonola estimaba que había una “conspiración” sutil entre los reformadores “neojansenistas” y los “filósofos” deístas y enciclopedistas para destruir por dentro a la Iglesia. En rigor, no era “conspiración”, pero sí resultaba una convergencia, como se resalta en la carta de D’Alembert. Pero ya Bonola señala al incipiente resurgir “tradicionalista” su línea de batalla. Para Bonola era esencial detener las “reformas” eclesiales regalistas que los “neojansenistas” propiciaban desde el Estado, para salvar a la Iglesia de una segura destrucción. Del oscuro destino en una esclavitud administrativa con los Estados particulares.

La década del 90 es de crisis económica para el Estado español. En 1798 esas necesidades -con la preparación ambiental que había significado ya la puesta en venta total de los bienes del clero francés en 1790- impulsaron a la Corona a la más tímida venta de los bienes de instituciones caritativas, hospitales, orfanatos. Una sexta parte de los bienes de la Iglesia. Comenta William Callahan: *“La ejecución del decreto de 1798 afectó a la función caritativa de la Iglesia. La erosión de las rentas y la enajenación de propiedades de las instituciones comprometidas en el socorro de los pobres, redujeron sus recursos justo en el momento en que las dificultades económicas incrementaban el número de pobres que necesitaban asistencia...Hacia 1800 el sistema tradicional de caridad estaba en crisis. A la Iglesia le resultaba cada vez más difícil cumplir los términos de su contrato social con los pobres. La “Iglesia Real” sobrevivió intacta hasta la gran sacudida producida por la intervención napoleónica de 1808. Ahora t:ien, hacia 1800,*

el agresivo regalismo de Estado y sus apremiantes exigencias financieras habían tensado la, en tiempos, cómoda relación entre el Trono y el Altar” ². Es el inicio de las desamortizaciones uno de los motivos de buena parte de lo que será el anticlericalismo latinoamericano.

En 1808 es la gran quiebra del Imperio español. Es la ocupación francesa y la usurpación del nuevo rey José Bonaparte. Estalla pronto la insurrección, el pueblo se levanta en una verdadera “guerra santa” contra el invasor francés, que tenía para él la imagen del “persecutor de la Iglesia”. Esta verdadera “cruzada” popular fue alentada principalmente por el clero regular. Los religiosos hasta generan el modelo de “cura guerrillero”-que se reproducirá en la Independencia hispanoamericana, recordemos por ejemplo al mexicano Morelos-, y, en muy otras circunstancias históricas, el contemporáneo Camilo Torres y su influencia. Así, el 19 de agosto de 1809 es el decreto bonapartista de supresión de monasterios y conventos, quedando todos sus bienes “aplicados a la Nación”. Luego se suprimen todas las órdenes militares, las hermandades y congregaciones y terceras órdenes. Y pronto es la actividad de venta en subasta de esos bienes nacionales. En compensación al ataque a los religiosos, busca apoyar al clero parroquial.

En 1809 la Junta Central que encabezaba la resistencia, convoca a reunión de las Cortes. Ya no son Cortes al modo antiguo, estamentales, sino una asamblea unicameral de diputados, elegida por un complicado sistema de voto indirecto. Con algunos hechos significativos de la ideología jansenista de la Junta Central organizadora: el clero regular fue totalmente excluido. De los 308 diputados, hay 97 sacerdotes, todos del clero secular. El resultado fue la Constitución de Cádiz de 1812, modelo decisivo para todas las nuevas repúblicas latinoamericanas, cuando ya independientes organizan el Estado. Era una Constitución con dos rostros: por un lado establece un régimen monárquico con división de poderes, y preminencia del legislativo. A firma la soberanía nacional y son abolidos los privilegios señoriales y de la Iglesia, estableciendo la igualdad ante la ley, afirma las libertades, entre ellas la de prensa, y a la vez declara, por unanimidad que: “la religión de la Nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica y romana, única verdadera.”

2 W. Callahan: “Iglesia, poder y Sociedad en España. 1750-1874”. Ed. Nerca Madrid. 1989. Pág.82.

Así, la contradicción estaba en la esencia de la Constitución de Cádiz. Terminaba con el símbolo de la Inquisición con buenas razones, a la vez que las Cortes si bien restablecían las órdenes religiosas, decretaban la reforma de los conventos, fijando normas reguladoras de admisión, número, sólo los necesarios a la asistencia espiritual de los fieles, etc. Este decreto quedó bloqueado hasta 1820. Por otra parte, las Cortes, en decreto posterior, ante la desastrosa situación económica, determina que el arreglo de la deuda queda ligado a la desamortización de *bienes comunales y eclesiásticos, a la supresión de conventos*. No pudieron realizarse las ventas desamortizadoras por impedirlo la guerra y el regreso de Fernando VII.

Luego de la reacción absolutista de Fernando VII contra la Constitución liberal de Cádiz, ésta fue respuesta en 1820 por la revolución de Riego. (Es también de 1820 la revolución liberal gemela: la portuguesa).

La Inquisición -que había sido restablecida por Fernando- volvió a ser abolida, esta vez definitivamente. Pues ya no hubo más la polémica anterior, e incluso el regreso del absolutismo en 1823, dejó a la Inquisición abolida. Pero igual el conflicto prosiguió. El Papado había restablecido a la Compañía de Jesús en 1814. Esta había regresado a España. Las Cortes suprimen a los jesuitas. Luego, la “ley de monacales”, en que las Cortes quieren “racionalizar” el número de casas, con lo que suprimen la mitad, unas 800. La supresión continuó luego para todos los conventos en pueblos de menos de 400 habitantes. Entre los más exaltados contra el clero regular estaba Llorente, que ya había estado en su liquidación con José Bonaparte, y que tendrá gran influencia en los comienzos del anticlericalismo latinoamericano. La oposición fue creciendo. Aquí es cuando se desata ya abiertamente una gran hostilidad a la Iglesia, una terrible campaña satírica, ridiculizadora del clero, que culmina en saqueos y matanzas en casas religiosas. Es una violencia que se va a repetir hasta nuestro siglo, en España y México. Y es a la altura de 1820-23, que empieza a desaparecer en la Iglesia de España, la última generación “neojansenista” destrozada por tales avatares. La consumación del proceso del liberalismo anticlerical y regalista será finalmente entre 1835 y 1843 con la eliminación de los religiosos masculinos y la desamortización en subasta de todas sus propiedades. En cuanto a las religiosas se restringió su número. Así, se entendía que la “civilización” hacía inútiles a los monasterios. La Iglesia perdía buena parte de su cuerpo “enseñante”. Se desamortizaron también los bienes de los Municipios, los ejidos. Demás está

decir, que contra toda la retórica invocada de una redistribución de la tierra, lo único que resultó de tales subastas, inevitablemente, fue la extensión de la propiedad privada de los terratenientes y el mayor abandono de las masas campesinas. Esto pasó también en los lugares de América Latina donde el anticlericalismo tuvo una importante dimensión desamortizadora, como en México, Centroamérica y Colombia.

Hemos restringido nuestro proceso histórico a lo necesario para el diseño de los rasgos fundamentales del liberalismo regalista español, que es la matriz inicial del liberalismo anticlerical latinoamericano, con pocas variantes. Aquí tenemos ya lo fundamental y las múltiples vicisitudes del liberalismo anticlerical latinoamericano, reincidirán hasta la monotonía, de modo más moderado o más extremista, en estas mismas notas.

La división de la América hispánica en una veintena de países, repitió veinte veces el modelo, introduciéndole distintos momentos cronológicos. Lo que aparenta ser una jungla de hechos a sincronizar, tiene en el fondo la máxima sencillez. Y es que en Cádiz nació, y en Cádiz están contenidas virtualmente todas sus características. A su vez, Cádiz tiene una significación más amplia.

La Constitución de Cádiz de 1812 es la primera reacción “liberal” contra las posiciones radicalizadoras de la Revolución Francesa y su desembocadura “cesarista” en Napoleón. Lo que hace es retomar la primera fase de la Revolución Francesa, en particular la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. Repudia los intentos de la “República” democrática jacobina. Es un liberalismo censitario, restringido su ejercicio a los que tienen “cultura” y “rentas”, es decir, dejando fuera a la inmensa mayoría de la población, analfabeta y pobre. Este es el liberalismo de las “Polis Oligárquicas” latinoamericanas hasta entrando el siglo XX. La voz “liberal” nació en la España de Cádiz, no por azar. Y la “Constitución” se volvió la “Charte” de la Restauración Francesa, y más aún, de su oposición en los “doctrinarios” encabezados por el católico liberal Royer Collard, Guizot, Cousin, etc., que triunfarán en la Revolución de Julio de 1830. Estos “doctrinarios” franceses tendrán una influencia intelectual muy importante en nuestras Repúblicas oligárquicas luego de 1830. Y eso porque una característica del liberalismo español fue su no tener “elites” intelectuales relevantes. Lo eran sí en esa España destruida y decadente, y eran incluso más y mejores que las “elites” del nuevo tradicionalismo

español, a su vez también dependiente del francés. Veremos, en cambio, que las minorías católicas en las “élites” intelectuales latinoamericanas no serán nunca como el “tradicionalismo” católico europeo, por lo menos en un punto que entonces era fundamental: allá eran monárquicos, acá fueron sin dificultad alguna “republicanos”. La monarquía no pasó de ser, en América Latina independiente -salvo en Brasil-, un expediente pragmático fugaz.

La afirmación de los “Derechos Humanos” hacía que el liberalismo político abandonara sus restricciones al ejercicio pleno de aquellos derechos, para volverse en una etapa posterior “democrático”. Pero no comenzó por ser realmente democrático. Las tendencias democráticas y socialistas vendrán en la etapa siguiente, ya bajo el influjo principal de Romanticismo francés posterior a 1830. *La afirmación de los “Derechos Humanos” tampoco implica de suyo una política anti-religiosa. Lo que pasó es que este liberalismo naciente, se forjó en la matriz regalista de las monarquías absolutas, y también ya desde los primeros pasos, en su primera etapa “liberal”, la misma Revolución Francesa en su enemiga con las órdenes religiosas, la desamortización y fundamentalmente la “constitución civil del clero” abiertamente cismática, fue a la persecución y al choque con la Iglesia. Cuando la herencia absolutista del “regalismo” y el “espíritu religioso de Pistoia” abandonen al liberalismo, se abrirá simultáneamente el camino de la conciliación radical con la misma Iglesia y el Papado.*

En suma, *Cádiz seguía con el absolutismo regalista en relación a la Iglesia, y quería “libertades” en todo lo demás. Es decir, sobrevivía en el liberalismo un espíritu de “cristiandad”, pero en un sentido inverso a como ese “espíritu de cristiandad” sobrevivía en la Iglesia. El liberalismo anticlerical en su primera fase, combina ante la Iglesia un “absolutismo” de Estado y una eclesiología de Pistoia (aunque poco a poco ni recordara tal nombre). En tanto que el nuevo clero -en el caso de España y Portugal-, venía de una “guerra santa” y se sentía traicionado y giraba hacia una nueva perspectiva: reafirmaba una nueva Alianza del Trono absolutista con el Altar, pero era un Altar que cada vez menos quería someterse al “regalismo”. Para los nuevos tradicionalistas, la “libertad” esencial era la de la Iglesia ante el Estado. Así, eran “reaccionarios” en lo político, en tanto se aprestaban a librar en el nuevo siglo, una nueva batalla -más amplia aún que la de Gregorio VII- por la “Libertas Ecclesiae”, fueron evolucionando luego hacia las nuevas formas políticas que le permitieran tal libertad.*

El Estado y la Iglesia fueron luchando en el curso del siglo XIX y entrando el XX para liberarse cada uno de la hegemonía del otro, y así fue como terminaron las “cristiandades” tanto del Estado como de la Iglesia, no sólo en Europa sino en América Latina. Los fenómenos del totalitarismo secularista, en cambio, son epígono que resulta de vertientes románticas que serán claras desde la segunda fase del anticlericalismo.

Pero antes todavía que rematar con la breve descripción del naciente liberalismo anticlerical latinoamericano que resulta de la Independencia y la formación de los nuevos Estados, conviene trazar el nacimiento de la contracara del apogeo regalista que significaron la Constitución Civil del Clero y los conflictos tanto con las monarquías tradicionales, como con el liberalismo anticlerical naciente: el “ultramontanismo”.

La Iglesia había reafirmado el Papado ante la crisis de la Reforma Protestante. Este había sido uno de los aspectos esenciales del conflicto. Tras el impulso de la reforma católica de Trento, las terribles guerras de religión y Westfalia, el Papado entró en grave declinación en su papel dentro de la Iglesia Católica. Y esto porque, en distintas formas, las Iglesias locales habían quedado de más en más sujetas a los Estados, a las Monarquías absolutas. Estas decoyuntaban a la Iglesia apropiándose de su respectiva Iglesia nacional, y Roma quedaba así sin la vida que le es ser “centro” del conjunto de las Iglesias. Un centro cada vez más importante se marchita necesariamente, deja de ser “centro” para ser una particularidad más, entre otras. Así, de hecho, la “catolicidad” se esfumaba prácticamente. No sólo los episcopados estaban sometidos a los Estados (que por eso impulsaban al “episcopalismo” anti-romano) sino que tendían a la destrucción de las órdenes religiosas, de suyo más “internacionales”, y por ende más ligadas al Papado. No sólo vino la supresión de los jesuitas, sino que a la altura de 1787, la Monarquía borbónica había logrado que “por el bien y disciplian del Estado”, las familias religiosas “todas tengan superior nacional dentro del reino”, es decir, no en Roma.

Por otra parte, Carlos III con su pragmática del *exequatur* sometía a rigurosa censura previa todas las bulas, breves, rescriptos y despachos de Roma, con lo que ésta quedaba incomunicada con la Iglesia particular, cuando el Estado lo determinaba. Incluso en un conflicto entre el Papado y el minúsculo ducado de Parma, la Europa católica ilustrada habló del “dominio temporal” del Papa, es decir, de eliminar los Estados Pontificios. Esto era ya en 1768.

¿Qué significaban los Estados Pontificios? Un original y difícil esfuerzo de evitar que la cabeza de la Iglesia, el Pontificado, quedara como un obispo más sometido a la “soberanía” de un reino particular. No se quería que el Papa fuera “súbdito” de un reino particular, porque los otros reinos no iban a admitir que sus Iglesias respectivas fueran gobernadas por el obispo súbdito de otro “rex”. Entonces, *para ejercer su calidad de Pastor Universal, el Papado necesitó una “soberanía” temporal propia, la mínima necesaria para su independencia de todo otro poder temporal, y así ligarse libremente con todas las Iglesias particulares, internas a múltiples reinos. Esta es la razón esencial de los Estados Pontificios.* Más adelante retomaremos esto en la candente “cuestión romana”, tan decisiva en el anticlericalismo decimonónico y latinoamericano. Es que éste admitía un Pastor, pero no un Pastor Universal. Es muy grave que se evalúe superficialmente todo lo que estaba en juego en la “soberanía temporal” del Papa. Ahora se ha trasmutado en la invención genial de la soberanía sobre unos pocos edificios, el Vaticano. Pero esto será el resultado de las grandes luchas del nuevo “ultramontanismo” por la libertad de la Iglesia. Esta libertad no es idéntica a la de un Estado particular. *La “libertas ecclesiae” reside ante todo en la libertad del Pontificado. Porque es la libertad unificadora del Pastor Universal, y no de un pastor particular solamente. La desaparición de los Estados Pontificios ponía en riesgo la catolicidad efectiva de la Iglesia.* La anemia del Papado en el siglo XVIII podía llevar incluso a la pérdida de los Estados Pontificios. Y eso ocurre cuando en el proceso de la Revolución Francesa, el Directorio ordena terminar con el Papado, el “*Gran Lama*” de Europa. Así en 1798 los franceses comandados por Napoleón ocupan los Estados Pontificios y proclaman la “República Romana”. A Pío VI se le tituló “ciudadano francés”, pero este pontífice octogenario se negó a renunciar a los derechos de la Santa Sede. El protestante Halle hasta arrancó el anillo del Papa y se produjo un saqueo de Roma. El Papa murió prisionero en 1799. Parecía el fin del Papado, resultado lógico del proceso conjunto del siglo XVIII. Goethe decía que la Iglesia había pasado a la historia como una ruina ilustre. Sin embargo, el cónclave de cardenales alcanzó a reunirse en Venecia y elegir al nuevo Papa Pío VII.

En 1808, casi simultáneamente con la ocupación de España, el emperador Napoleón anexa los Estados Pontificios al Imperio francés, el Papa protesta y es detenido y deportado hasta su liberación en 1814. Es en esta segunda prisión del Papa, que comienza la resurrección del Papado en los pueblos católicos de Europa, ni qué decir en la resistencia de España. *En el colmo de*

la derrota, el Papado renacía de sus cenizas, y el ultramontanismo tomaba ya no sólo al pueblo, sino a las nuevas “élites” católicas. El papado encarnaba nuevamente la “*libertas ecclesiae*”. Así aparecen obras hijas de esta anonadamiento como “Il triunfo della Santa Sede e della Chiesa contro gli assalti dei novatori”. (1799) de Mauro Cappellari, futuro Gregorio XVI que reconocerá a las nuevas repúblicas latinoamericanas. Luego Muzzarelli “De la autoridad del Pontífice Romano según los concilios generales”; de los hermanos Lamennais “De la tradición de l’Eglise sur l’institution des eveques” (1814); de Paradis “De la obediencia debida al Papa” (1815) y Tradición de la Iglesia sobre la infalibilidad del Papa (1820), etc. La más impactante fue escrita por un laico, José De Maistre “Del Papa” (1819), donde se pone el germen de la teoría del “desarrollo de los dogmas”. Así, renacía el nuevo ultramontanismo, cuya lucha culminará en el Concilio Vaticano I y el Estado Vaticano, para asegurar la independencia del Pastor Universal. Así “re-centrada” la Iglesia, sólo estará en condiciones de reformarse en escala ecuménica en el Concilio Vaticano II. Es inevitable: si la Iglesia no tiene “centro” propio universal, su centro se vuelve o cada Estado particular si domina a la Iglesia particular, o si es libre, cada Iglesia particular. Las Iglesias protestantes y la Iglesia Ortodoxa atestiguan esa inevitable fragmentación empobrecedora. Así, el nacimiento del “ultramontanismo” no define para siempre su figura, pues irá tomando varias en el curso de más de un siglo, acompasado dialécticamente con las formas del “anticlericalismo”. Ahora estamos sólo en su primera fase.

Tenemos así, con toda claridad, los elementos que configuran el proceso del liberalismo anticlerical latinoamericano. Lo esencial de su caracterización inicial está dicho. Corresponde terminar con el trazado de su itinerario básico en la fundación de las Repúblicas en América Latina, hasta la crisis final de los Estados Pontificios.

JALONES DE UN ITINERARIO

El punto de partida, está claro, es el “espíritu de Pistoya”. Allí se sintetizó la eclesiología de la Ilustración Católica y su inclinación inexorable a las Iglesias nacionales, es decir, la fragmentación y descomposición de la Iglesia Católica. Ese espíritu de Pistoya abarca tanto a monarcas absolutos como a la Constitución Civil del Clero en la Revolución Francesa. Es también el

espíritu de los “liberales” de Cadiz. Y como hemos también anotado, es el espíritu que anima a las élites criollas en la Independencia. El conjunto de nuestros patriarcados fué educado en términos “pistoyenses”. Asimismo, por supuesto, el conjunto del clero hispanoamericano y brasilero. Ese es el telón de fondo de las eclesiologías difusas, atmosféricas, en la formación de nuestros Estados.

Así como se habla legítimamente, por ejemplo, de un “catolicismo tridentino”, creo que puede de igual manera emplearse la expresión de “catolicismo pistoyense”, “absolutismo pistoyense” y “liberalismo pistoyense”. Pistoya fué sólo un Sínodo en el Ducado de Toscana, pero concentra el “espíritu de la época” en lo referente a la reforma eclesial. Por eso trasciende tanto el rigor cronológico como el de lugar. Es ya anterior a la realización del mismo Sínodo. Tiene la utilidad de terminar con el uso del término “jansenismo”, ya demasiado alejado del sentido original, estrictamente anterior a la Ilustración, *Y tiene la ventaja de mantener la unidad de una perspectiva de reforma religiosa que no cambia en monárquicos absolutistas, en la Revolución Francesa o en liberales de Cadiz y su progenie latinoamericana*. De tal modo el “reformismo pistoyense” no puede reducirse mecánicamente a fenómenos políticos determinados, por ejemplo: si la Revolución Francesa es “progresista” en su lucha contra el “absolutismo”, por ende la Constitución Civil del Clero sería también “progresista”, olvidando que mantiene el mismo espíritu que Febronio y el déspota ilustrado del emperador José II de los Habsburgo de Austria. Y que se prosigue tal cual en republicanos liberales... Esto evita consideraciones apresuradas. Quienes juzguen que la libertad de la Iglesia es un bien, no pueden creer que el destino del clero sea ser empleado del Estado o que las órdenes religiosas pueden ser reguladas y abolidas por el Estado. No son cuestiones secundarias.

Retomemos los hitos significativos. En el proceso de la Independencia, pronto fué liquidándose el gran símbolo de la Inquisición. Por un lado, ésta llegó a su paroxismo, por ejemplo, en la condena que la Inquisición hizo de el insurgente mexicano Morelos, con las más atroces acusaciones de “herejía”, “materialismo” y “ateísmo” junto con la subversión contra la Corona. Era la religión al servicio de la represión estatal. Contra un sacerdote guerrillero que en su Constitución de Apatzingán seguía el modelo de Cadiz, pero ya en plena reacción absolutista de Fernando VII en 1815. Es el último gran estorbo de la Inquisición en Hispanoamérica. Por otro lado, lo que muestra la

velocidad de las comunicaciones, Cadiz decreta la abolición de la Inquisición el 22 de febrero de 1813 y el 24 de marzo lo hace la Asamblea Constituyente en las Provincias Unidas del Rio de la Plata. A la altura de 1820 ya no hay más Inquisición en Hispanoamérica. Otros aspectos del proceso de descomposición de la Cristiandad Indiana son la secularización de los cementerios, el registro civil, y en especial la separación del matrimonio civil del religioso, que fué en su conjunto lo más tardío.

Así, en el momento en que agonizaba definitivamente, apareció la primera *"Historia crítica de la Inquisición en España"* (1817-19) escrita con gran base documental por el antiguo "afrancesado" Juan Antonio Llorente, aunque no sólo con numerosos errores sino con una pasión "inflacionaria" de las victimas de la Inquisición, como señala Henry Kamen. Y cuando las nuevas Repúblicas se aprestaban a darse la nueva figura de un Estado a través de las Constituciones, apareció del mismo Llorente, en 1819, dedicada a los legisladores hispanoamericanos *"Discursos sobre una Constitución Religiosa, considerada como parte de la Civil Nacional"*. Es decir, de la supeditación absoluta de la Iglesia al Estado. Tal la propuesta.

Desde 1810, las distintas vicisitudes de la guerra civil y luego de independencia hispanoamericana se hicieron, por parte de ambos bandos, con el mismo espíritu "regalista" que les era común. Cuando en 1815 parecía que en Hispanoamérica se imponía el poder español, salvo en el Rio de la Plata, el Papa Pio VII en enero de 1816 hacía la Etsi Longisimo legitimista, presionado por las potencias de la Santa Alianza. El Congreso de Tucumán escogió entonces a Santa Rosa de Lima como patrona de la Independencia de América, en 1816 a modo de reafirmación. Pero a la altura de 1820 la independencia era ya un hecho general casi consumado, y los distintos Estados se pusieron a estructurar su relación con la Iglesia. Era el surgimiento de "repúblicas" en una escala sin precedentes, ante los ojos preocupados de una Europa monárquica restauradora. *Desde el ángulo religioso, lo principal fué sin duda la unánime reivindicación por parte de los nuevos Estados del Patronato Regio, que se volvía Patronato Republicano. Roma no aceptaba tal tesis de la "herencia" del Patronato por los nuevos Estados, pero debió asumirla a pesar suyo como un hecho consumado. Demás está decir, que tal tesis fué siempre sostenida por notorias personalidades del mismo clero, que justamente no querían "innovar" en cuanto a su condición tradicional. Aquí la "novatora" era Roma. Las nuevas repúblicas nacían reivindicando todas*

las prerrogativas de dominio sobre la Iglesia. Lo extraordinario es que, en el espíritu del absolutismo dieciochesco, emplearon ese dominio muchas veces en la destrucción de la misma Iglesia y de las condiciones de la vieja cristiandad indiana.

El modelo americano del comportamiento del nuevo Estado republicano será dado por la famosa Ley de Reforma del clero de Rivadavia en 1822 en que el Estado se por sí legisla al interno de la Iglesia. No vamos a repetir, pues sigue en conjunto las pautas de Cadiz, que incluye disolución de órdenes, incautación de bienes eclesiásticos, etc. Está presente la influencia directa de Llorente. Así, el franciscano Castañeda atacaba tal reforma como un intento de “Iglesia anglicana de Buenos Aires” Y el provisor y gobernador del obispado, Mariano Medrano exponía en la discusión del proyecto de reforma que había creído que “*no existe ningún parentesco ideológico entre nuestras autoridades y las sectas de Jansenio, Febronio y Pereira*”, pero que ahora lo constataba: “*Si. ¡Reforma! ¡Dignidad del Clero! ¡Ventajas de la Religión! Esta es la máscara, con que se desfiguraron todos los falsos reformadores desde Focio y Enrique VIII hasta Federico II (de Prusia), la Asamblea de París, el Sinodo de Pistoya y las Cortes de Cadiz... Ya os conocemos, fraudulenta intriga... Sois discípulos de Voltaire*”³. Demás esta decir, que Medrano fué destituido por la Legislatura anticanónicamente.

En aquellos tiempos (1824) llegaba al Rio de la Plata y a Chile la misión Muzi, la primera en que un representante pontificio llega a tierras hispano-americanas. Venía con él el joven sacerdote Mastai Ferretti, que luego será Pio IX. La misión fué un fracaso, no solo en Buenos Aires sino en Chile, donde seguidamente se repetía por el régimen liberal de Freire la reforma del clero de Rivadavia. Muzi la rechazó abiertamente y publicó una carta pastoral exortando a permanecer unidos a Roma y precaverse de los falsos reformadores. Es en este contexto que debe leerse la intervención de Leon XII “*Etsi iam diu*” donde contrariamente a lo que se piensa, el Pontífice ni condena la independencia ni pide fidelidad de Fernando, sino que apunta ante todo a “la grave perturbación de las Iglesias, de donde surgen gravísimas amenazas para Nuestra Santísima Religión, ante la siembra incansable de la cizaña por parte del enemigo”. Expresa respuesta hostil a tal breve pontificio fué la reedición

3 Guillermo Gallardo: “La Política Religiosa de Rivadavia” Ed. Theoria. Buenos Aires 1962. Pág. 19.

del célebre teólogo de Pistoya, de la siguiente forma: *“Verdadera idea de la Santa Sede, escrita en italiano por el Presbítero Don Pedro Tamburini de Brescia, traducida por D.N.Q.S.C, quien la dedica a los pueblos libres de América. Londres. Calero. 1826”*. De hecho, el secretario de Muzi, Lalluste señalaba la activa propaganda cismática de las comerciantes ingleses.

La primera gran ola del anticlericalismo latinoamericano será iniciada en los años 20 del siglo pasado, alcanzando su culminación en México y Centroamérica. En México las “logias y orkinas” fundadas por el representante de Estados Unidos, Joel Poinsett, antiguo hugonote, son las que llevan la principal campaña contra la Iglesia, encabezados por Lorenzo Zavala -luego vicepresidente del Tejas separado por los norteamericanos- y Gomez Farías, el patriarca del liberalismo mexicano. Gomez Farías es el impulsor de la reforma en 1833-34. El gobierno anterior de Bustamante caminó hacia la renuncia de los derechos del Patronato, que fué paradójicamente reafirmado por Gomez Farías, como instrumento justamente de desmantelamiento de la Iglesia. Dos frutos de Gomez Farías: la destrucción de las misiones en las fronteras de California a Tejas, y de todo el sistema escolar -incluso el cierre de la universidad-, para evitar que estuvieran en manos de la Iglesia, sin sustituirlo con nada. Y en Centroamérica el triunfo de Morazán en 1829 y su elección de Presidente de la Federación centroamericana en 1830 desató la más terrible persecución religiosa de esta primera oleada latinoamericana. El resultado fué el derrumbe de la unidad de las Provincias Unidas de Centroamerica, que hasta hoy no pudo renacer.

El enfoque de Bolívar fué diferente. Aunque formado en el clásico deísmo de la Ilustración, el Libertador comprende que los pueblos son entonces abrumadoramente católicos y entiende que, ante la amenaza de la anarquía, para los nuevos Estados, la paz y el sostén de la Iglesia son indispensables. Bolívar es un liberal, pero en el aspecto eclesial, inicia lo que se llamará la política de los “conservadores”. Buscará así el primero el entendimiento con el Papado, desde 1822. Inicia el proceso de establecimiento de relaciones con la Santa Sede, que culminará con el reconocimiento de las nuevas Repúblicas en la “Sollicitudo Ecclesiarum” (1831) de Gregorio XVI. En este momento aparece también la principal obra del “ultramontanismo latinoamericano” naciente, el *“Ensayo sobre la Supremacía del Papa”* del deán de la catedral de Lima, P. José Ignacio Moreno. Es como una “suma” contra el espíritu de Pistoya.

Es curioso, frente a Moreno está también el peruano Francisco de Paula Gonzalez Vigil, autor de otra voluminosa obra “Defensa de la autoridad de los Gobiernos y de los obispos contra las pretensiones de la Curia Romana” (1848) y un “Manual de derecho público eclesiástico” (1863) en justificación de “la estricta supervisión estatal de toda actividad eclesiastica” al decir del P. Klaiber⁴. La obra condenada de Paula Gonzalez Vigil es la del único latinoamericano que figura en el Denziger. También vale indicar que la gran obra de Moreno tuvo ecos en Europa, cosa insólita con un latinoamericano. Hazaña que repetirá luego de Medellín, Gustavo Gutierrez, en muy otras circunstancias históricas.

Y para cerrar esta primera fase, digamos que Brasil no constituye ninguna excepción al clima general latinoamericano. No sólo por el gran antecedente del canonista de Pombal, Antonio Pereyra, calificado por Elorriaga “Patriarca de los regalistas y jansenistas de toda la península ibérica”⁵, sino también por Cadiz. En efecto, la revolución liberal portuguesa de 1820 se da una Constitución que sigue íntimamente la de Cadiz. Y esto se repite en Brasil, donde muchos miembros de la primera constituyente de 1823 habían participado de los sucesos de Lisboa. Y en la Constitución que otorga en 1824 el emperador, se mantienen los mismos lineamientos religiosos. En 1855, por ejemplo, se prohibió recibir novicios a las ordenes religiosas, hasta un imaginario futuro concordato. Era sencillamente su condena de muerte. Y en la famosa “questao religiosa” de 1872-75, la primera gran protesta de los obispos -ya “ultramontanos”- contra el regalismo imperial sostenido por la masonería, termina con dos obispos condenados a trabajos forzados por cuatro años. Era porque habían publicado un documento pontificio contra la masonería sin el “exequatur” imperial. Luego, la Constitución de la República de 1891, estableció la separación de la Iglesia y el Estado. Los obispos entonces reafirmaron su vocación de independencia de todo regalismo, pero criticaron la “separación”. Los obispos añoraban todavía la “cristiandad” que les había oprimido, aunque rápidamente comenzaba una verdadera organización de la Iglesia en Brasil, libre de la tutela del Estado.

4 J. Klaiber: “Religión y Revolución en el Perú. 1824-1976”. Universidad del Pacifico. Lima. 1980 Pág.34.

5 M.Aguirre Elorriaga: “El asate Pradt en la Enmancipación Hispano-Américana (1800-1830). 2da Edición Huarpes. Buenos Aires. 1946 pág.268.

Llegamos aquí al corazón del fin de la Cristiandad del Antiguo Régimen: los Estados Pontificios. *Pues será ante todo en el tránsito de los Estados Pontificios al Vaticano, que la Iglesia Católica hará su pasaje fundamental del Antiguo régimen a la Modernidad, entendida como proceso de democratización en la expansión de la sociedad industrial.* Las transiciones decisivas son siempre en los “centros”, no en las periferias, y en el caso de la Iglesia sólo había fin del “antiguo régimen” si también lo había en su “centro”, en las condiciones de ejercicio del Pastor Universal. Aquí se da en forma concentrada toda la cuestión. Por eso fué también motivo central del anticlericalismo decimonónico. Es imposible eludir este problema, sin el cual poco se entiende del fin de la cristiandad del antiguo régimen.

El drama comenzó en la Revolución Francesa. El mismo Contrato Social de Rousseau entendía que sólo era admisible -y necesaria- una “religión civil”, es decir, una Iglesia esencialmente supeditada al Estado, pues admitir una Iglesia que se pretendiera “independiente” como la Católica, era anarquizar con “dos cabezas” a la sociedad (En América Latina, el ideal rousseauiano fué cumplido a la perfección por el Dr. Francia en el Paraguay).

Estaba en la lógica de la Revolución Francesa la ambigüedad por un lado de afirmar sólo la cabeza del Estado, dejando a la Iglesia sin la suya propia, y por otro lado la de “separar” bien las dos cabezas. Las “dos cabezas separadas”, eso estaba en el planteo mismo de la Iglesia Católica como distinta del Estado, por eso tal resolución no vulneraba su esencia, en cambio sí la vulneraba el quedarse en última instancia sin “cabeza propia”. El movimiento pendular de esta ambigüedad constituirá el liberalismo anticlerical del siglo XIX.

Ya dijimos anteriormente que los Estados Pontificios habían nacido para asegurar la soberanía propia de la “cabeza” de la Iglesia Católica, sin convertir al Papado en “súbdito” de un Estado particular, pues eso implicaría en un sistema de múltiples Estados particulares, que ninguno admitiría que “su” Iglesia respectiva fuera gobernada por el obispo de otro Estado Particular. El único modo de no quedar limitado por la soberanía de un Estado particular, era que el Pontificado de suyo se transformara en Estado soberano. De ahí el nacimiento y la índole singular de los “Estados Pontificios”, el mínimo de Estado territorial, para asegurar la independencia espiritual del Pastor Universal. Esto se pone en cuestión esencialmente en

la Revolución Francesa. Primero con la disolución de los Estados Pontificios por el Directorio, luego por Napoleón, y las prisiones respectivas de los Papas Pío VI y Pío VII. Aquí comenzó nuestro asunto. Y bien, derrotado Napoleón, la Santa Sede procuró la restitución de los Estados Pontificios en el Congreso de Viena 1814-1815. Las Monarquías se oponían, habían considerado ofensiva la reposición por el Papado de la Compañía de Jesús y preferían “otorgar” al Papado nuevos territorios. El Papado no quería recibir nuevos territorios otorgados por las Monarquías, sino simplemente que se le restituyera aquello a que tenía derecho. Finalmente, la Santa Sede logró sus objetivos. En 1815 los Estados Pontificios fueron restaurados. Pero los nuevos tiempos eran irreversibles. Se iniciaba el “resurgimiento” nacional italiano. La nueva unidad nacional reclamaba a Roma como su símbolo, y el Papado se veía envuelto en una nueva problemática, una nueva amenaza para su “independencia”. Así se le plantea el paso de la transición a la “modernidad”. ¿Cómo resolverlo? ¿Cómo salvar la independencia del Pastor Universal en otras nuevas condiciones históricas?

En 1831, apenas electo Gregorio XVI se ve envuelto en las insurrecciones populares italianas y es la intervención austríaca para restablecer el orden en los Estados Pontificios. En esta coyuntura fué el reconocimiento pontificio de los nuevos Estados Latinoamericanos. La situación entra en un paroxismo, que sólo terminará en 1870 con el Concilio Vaticano I y la ocupación de Roma por el reino de Italia.

El católico Gioberti intentó la vía de hacer del Papa el Presidente de la confederación italiana, pero esto no era aceptable, por cuanto el “mínimo” de los Estados Pontificios era totalmente superado, y el Papa sentía tal “presidencia” de Italia como incompatible con su misión espiritual. El nuevo Papa Pío IX intentó vías de reformas “liberales” en los Estados Pontificios en 1848, pero pronto fué desbordado y se proclamó la República Romana con Mazzini. Es decir, el fin de los Estados Pontificios en Febrero de 1849. Los franceses lo restablecen nuevamente en Julio de 1849. Era imposible aceptar una República en los Estados Pontificios, porque el Papa, por lógica se volvía “súbdito” de un Estado Particular, que era justamente lo que los Estados Pontificios querían evitar. Las Iglesias nacionales no pueden gobernar católicamente a las otras Iglesias Nacionales. La cuestión está definida en un discurso de Donoso Cortés en ocasión a los sucesos de Roma en 1849: *“Sin duda ninguna el poder espiritual es lo principal en el Papa;*

el poder temporal es accesorio; pero ese accesorio es necesario. El mundo católico tiene derecho a exigir que el oráculo infalible de sus dogmas sea libre e independiente; el mundo católico no puede tener una ciencia cierta, como se necesita, de que es independiente y libre, sino cuando es soberano; porque sólo el soberano no depende de nadie. Por consiguiente, la cuestión de la soberanía, que es una cuestión política en todas partes, es en Roma además cuestión religiosa; el pueblo, que puede ser soberano en todas partes, no puede serlo en Roma; asambleas constituyentes que pueden existir en todas partes, no pueden existir en Roma; en Roma no puede haber más poder Constituyente que el Poder Constituido. Los Estados Pontificios no pertenecen a Roma, no pertenecen al Papa; los Estados Pontificios pertenecen al mundo católico, que se los ha reconocido al Papa para que sea libre e independiente; y el Papa mismo no puede despojarse de esa soberanía, de esa independencia". Aquí se ve patente la nueva contradicción; los Estados Pontificios eran una "mixtura", un anacronismo en la nueva era moderna democrática. ¿Qué hacer? Proudhon decía: "Deponed al Papa de su trono temporal, y el catolicismo degenerará en protestantismo", o sea, la universalidad se hará polvo, y se disgregará en Iglesias nacionales. Por eso el Papado acorralado lanzó aquél célebre Syllabus antimoderno. Por eso, sintiendo el fin de los Estados Pontificios, refuerza el "centro" espiritual con las proclamaciones del Vaticano I. Por eso, se niega a reconocer las garantías que Italia ofrece al Papado de su libertad. Sólo admite un acuerdo internacional, y el Papa queda como "prisionero del Vaticano". Prisionero obstinado hasta que su prisión se volvió libertad. Debíó pasar medio siglo hasta los acuerdos de Letrán (1922).

Un Gramsci comprendió perfectamente la cuestión y decía en 1920: "*El poder temporal de los papas, equivocadamente vituperado por los semianalfabetos del "libre pensamiento", ha sido un "modus vivendi" históricamente necesario e inevitable, ha sido la única forma que podía en siglos pasados garantizar la libertad de la Iglesia. La ley de garantías, monumento de hipocresía y mala fe, no puede garantizar de ningún modo los derechos de los católicos. Estos tiene toda la razón de pedir -mientras dura el actual sistema salvaje de pluralidad estatal- que ella sea internacionalizada, que la posición jurídica de la Iglesia sea regulada internacionalmente. Pretender que el Estado italiano tiene el derecho de legislar, con absoluta soberanía en cuestiones eminentemente internacionales, sobre instituciones eminentemente internacionales -como es la*

Iglesia- sólo porque el centro de esta institución se encuentra en Italia, constituye una colosal prepotencia”⁶.

Los Estados Pontificios tenían la contradicción de tener en sí también un “pueblo secular” a gobernar, lo que se convirtió en insostenible en el siglo XIX. Eran una “mixtura”, una “hipercristiandad” inadmisibles en el fin de la Cristiandad. Así, fué la obstinación “ultramoderna” la que finalmente gestó la salida nunca vista antes por nadie: el Vaticano. A pesar de sus inercias de cristiandad -y quizá incluso a causa de ellas- tuvo el “ultramontanismo” el sentido de cuál era el problema “clave” a resolver. Decimos “clave”, por que sin éste, ningún otro problema podía resolverse bien. La “clave” postergó y malentendió muchos problemas, pero al realizarse la clave, puso las mejores condiciones para resolverlos bien. El Vaticano, esa extraordinaria novedad histórica moderna, que permite la “modernidad católica”, es sólo la soberanía de unos pocos edificios, con un “aparato de gobierno” (curia) exclusivamente dedicado al gobierno del “pueblo religioso” que habita fuera, dentro y disperso en los múltiples Estados. Es decir, el Vaticano ha alcanzado una naturaleza exclusivamente religiosa, no secular. Es con el Vaticano I y con la “ciudad del Vaticano” que se alcanzó la centralidad de la “*libertas ecclesiae*” para las condiciones de una sociedad moderna mundial pluralista. Y ese centro es lo que permitirá luego la “reforma de la Iglesia”, desde dentro, compartida ecuménicamente, que es el Concilio Vaticano II. Los dos Concilios Vaticanos abren propiamente la era moderna de la Iglesia Católica. Sólo se entienden plenamente, juntos. Son los dos primeros concilios -salvo el de Jerusalén- en que no fueron invitados representantes de los Estados. El Vaticano I es el segundo concilio, luego de Jerusalem, realizado “sin cristiandad”, es decir, sin participación del Estado. Es el Concilio del fin de la Cristiandad, del fin de los Estados Pontificios. Es el Concilio de la “autocentralidad eclesial”. Desde esa libertad la Iglesia podía abrirse al mundo nuevamente.

Se comprende nuestro título: el marco general es de Pistoia al Vaticano, entendiendo por “Vaticano” la amplia polivalencia unificada que inicia abiertamente la “modernidad católica”: pues significa tanto los dos Concilios Vaticanos como a la “Ciudad del Vaticano”.

Faltaría ahora pasar a la segunda fase -y final- del anticlericalismo latinoamericano, que es la “separación” de la Iglesia del Estado. Que empieza así a separarse de la “dominación” del Estado sobre la Iglesia, del viejo espíritu de Pistoia. La primera “separación” -que indica esta segunda fase que va montada a caballo en la primera fase- fué en la enmienda constitucional colombiana de 1853. Esta será la línea ascendente, que se impondrá finalmente sobre la del dominio del Estado sobre la Iglesia. Tanto, que el cierre de este ciclo puede fijarse recién en 1991 en México, donde se regulariza tal situación de “separación” que, aunque afirmada desde los tiempos de Juárez y Lerdo, había encubierto siempre una real dialéctica del fin de la Cristiandad Indiana, de su pasaje a la modernidad, nos exigiría un abordaje cultural de nuestros pueblos y élites, de los nuevos Imperios dominantes, de las relaciones internas entre sus distintas potencias. Nos exigiría el análisis de nuestra realidad histórica con los instrumentos que enunciamos sobre al “lógica histórica”. Los enunciamos para hacer sentir aquí su ausencia. Quedan entonces para otra oportunidad.

LA INDIFERENCIA RELIGIOSA EN EL CONTEXTO DE LA CULTURA Y DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR

Alfredo García Quesada

1. LA CULTURA: CULTIVO DEL HOMBRE

En su memorable *Discurso a la UNESCO* de junio de 1980, el Papa planteaba una aproximación a la cultura que expresa la esencia de la dinámica cultural, esto es, la comprensión de la cultura como *la forma como el hombre se cultiva a si mismo*. Decía el Papa: “El hombre, que en el mundo visible es el único sujeto óptico de la cultura, es también su único objeto y su fin. La cultura es aquello a través de lo cual el hombre, en cuanto hombre, se hace más hombre. “es” más, accede más al “ser”...”¹.

Remitiendo la cultura al ámbito del ser y, más en concreto, al ámbito del ser de la persona, el Papa establece las bases para entender el sentido más esencial de la cultura. La cultura no es, fundamentalmente, un “ámbito objetivo”, ajeno a la constitución misma de la persona, como aparece en las formulaciones funcionalistas o estructuralistas, sino que es el proceso mismo mediante el cual el hombre busca su realización como hombre².

Cuando el Papa habla del hombre “*en cuanto hombre*” esta afirmando la necesidad de remitirnos a la naturaleza ontológica del hombre como criterio básico para comprender la cultura. Pues, en efecto, si la cultura es el cultivo del hombre, ¿cómo se puede pretender un cultivo del hombre si se desconoce quién es ese hombre que se pretende promover?³.

1 Juan Pablo II, *Discurso a la UNESCO*, París, 2/6/1980,7.

2 Puede verse que este sentido de la cultura es particularmente enfatizado en *Gaudium et spes* 53, cuando se indica que la cultura busca generar un “nivel verdadera y plenamente humano”. También en Puebla 386 y 391 que consignan el citado documento conciliar.

3 En su *Discurso a la Universidad de Coimbra* el Papa decía: “Así el hombre como ser cultural... no es prefabricado. El debe construirse con sus propias manos. Pero, ¿según qué proyecto? ¿Qué

Era esto lo que el Papa subrayaba cuando, en el Brasil, decía: “La verdadera cultura es humanización... La cultura tiene como final esencial promover el ser del hombre... Todas las diversas formas de promoción cultural radican en la cultura *animi* según la expresión de Cicerón: la cultura del pensar y del amar, por la cual el hombre se eleva a suprema dignidad en su más sublime donación que es el amor⁴.”

La cultura se explica a partir de lo que el hombre “es” y no simplemente en base a lo que el hombre “hace” o “expresa”. De esta forma, no basta decir que la cultura es “expresión del hombre” o “el ámbito no natural que influye en el hombre”, sino que ésta es, en su sentido más genuino, *promoción del “hombre en cuanto hombre”*.

El haber perdido de vista el horizonte de la metafísica, y con ello a la persona, llevó a muchos a entender la cultura como un ámbito objetivo escindido de la persona. Así, Tylor verá en la cultura “un conjunto de productos”⁵, Skinner “un repertorio de costumbres”⁶ y Kroeber “una masa de reacciones motoras aprendidas y transmitidas”⁷, por citar sólo algunos ejemplos.

Comprender la cultura como “aquello a través de lo cual el hombre se hace más hombre” significa entender que el centro y el dinamismo esencial de la cultura es el “**acto humano**” como tal. Precisamente el propio Papa, cuando Cardenal Wojtyła, escribía un artículo en donde explicaba que el “acto humano” revela a la persona y, de alguna forma, la constituye. “El acto humano -decía- es simultáneamente transitivo e intransitivo. Es transitivo, en la medida en que va más allá del sujeto, buscando una expresión o un efecto en el mundo externo y, así, se objetiviza en algún producto. Es intransitivo, en la medida en que permanece en el sujeto en el cual determina la cualidad y el valor...”⁸.

modelo, si es que existe alguno, debe tener ante sus ojos?... Y aquí, como es sabido, parece la importancia de la antropología filosófica”. Juan Pablo II, Discurso a la Universidad de Coimbra, 15/05/1982, 2.

4 Juan Pablo II, *Mensaje al Mundo de la Cultura*, Rio de Janeiro, 1/7/1980, 1.

5 Edward Tylor, *Primitive Culture*, Londres 1891, P.1.

6 B. Skinner, *Ciencia y Conducta Humana*, Fontanella, Barcelona 1969, p. 383.

7 A.L. Kroeber, *Il concetto do cultura*. Il Mulino, Bolonia 1972, pp. 86-87.

8 Karol Wojtyła, *Il problema del costituirse della cultura attraverso la praxis umana*, en *Rivista di filosofia neoscolastica*, n. 49, 1977, p.515.

Esta perspectiva se encuentra presente en diversos análisis que el Papa hace de la cultura o de la actividad cultural como, por ejemplo, en su reflexión sobre el trabajo en *Laborem Exercens* ⁹. También se puede apreciar en la *Gaudium et Spes* cuyo capítulo relativo a la “actividad humana”¹⁰ constituye un rico tratado sobre la temática de la cultura.

Entender a la cultura como la “actividad humana” por la que el hombre busca ser hombre no significa reducir la cultura a un ámbito individual o privado. el propio Papa explica que “el hombre la crea (a la cultura) y, mediante ella, se crea a si mismo... Y al mismo tiempo, crea la cultura en comunión con los otros. La cultura es expresión del comunicar, del pensar juntos y del colaborar juntos los hombres”¹¹. Y esto es así, porque el propio ser del hombre, manifestado en sus actos, es esencialmente relacional. El hombre no puede construirse en cuanto hombre fuera de la comunión con los otros¹².

Por otro lado, comprender la cultura en base al ser del hombre, no significa perder de vista su sentido más sociológico como “forma de la sociedad”¹³, en expresión de Christopher Dawson; o como “estilo de vida común”¹⁴, en términos de Puebla. Por el contrario, significa comprender que toda esa dimensión transitiva de la acción del hombre -o de los hombres- se ha plasmado en forma comunitaria, animando así nuevas acciones que tienen su carga tanto intransitiva. Se trata de comprender, en última instancia, que la cultura es acción generada por personas y que se dirige a las personas.

“En las dos acepciones fundamentales de formación del individuo y de forma espiritual de la sociedad, la cultura -dice el Papa- tiene en vista la realización de la persona en todas sus dimensiones... El objetivo primario de la cultura es desarrollar al hombre en cuanto hombre, al hombre en cuanto persona...”¹⁵.

Pienso que la *indiferencia religiosa*, vista en el contexto de la cultura,

9 Ver Juan Pablo II, *Laborem exercens*, 9.

10 Ver *Gaudium et spes*, 33-39.

11 Juan Pablo II, *Mensaje a los jóvenes*, Gniezno-Polonia, 3/6/1979.

12 Ver las reflexiones del Papa sobre “Persona, Comunión, Don” en *Mulieris dignitatem*, 7.

13 Christopher Dawson, *Religion and Culture*, Sheed and Ward, Londres 1948, P. 48.

14 Ver Puebla, 386

15 Juan Pablo II, Discurso en la Universidad de Coimbra, 15/5/1982, 3.

debe ser analizada desde esta perspectiva de la cultura como cultivo del hombre y no como una variable que aparece en un ámbito objetivado que ocultaría el ser personal. Creo que de esta forma se pueda evaluar, en su magnitud más esencial, cómo la indiferencia religiosa, en cuanto que afecta a las culturas, incide esencialmente en el ser mismo de la persona y cómo la *religiosidad popular*, en cuanto expresión de la cultura como cultivo del hombre, responde a las necesidades más profundas del ser humano.

2. CULTURA Y RELIGION

Es, pues, desde una adecuada comprensión del hombre en su estructura metafísica, como podemos comprender el sentido originario de la cultura. Y es también desde esta prioridad antropológica como podemos descubrir la *esencial relación* que existe entre cultura y religión. Pienso que esta relación religión y cultura no debe ser afirmada, en un primer momento, por el hecho particular, empíricamente demostrable, del “sustrato católico” de la cultura latinoamericana, sino a partir de la constitución propia del hombre quien es, en su núcleo más profundo, *esencialmente teologal*.

Las investigaciones antropológicas, sociológicas e históricas nos dicen que la religión es el dinamismo originario de las culturas y esta afirmación es de la mayor importancia. Nuestro continente está marcado en sus mismas raíces por la fe católica y esto es una concreción preciosa del ser cristiano y una cantera riquísima para ofrecer posibilidades de humanización a otras culturas.

Pero, lo que hace que, en última instancia, exista una relación esencial entre cultura y religión es *la verdad sobre el hombre* manifestada en la Revelación: el hombre fue creado a imagen y semejanza del Dios Amor y, desde esta comunión, debe impulsar la cultura, es decir, cultivarse a sí mismo, generando así un ámbito específicamente humano¹⁶. La religión y la cultura

16 “Desde el segundo relato del Génesis, e incluso antes en el pecado fontal, el ser humano aparece como un auténtico creador de cultura. “Formados, pues, de la tierra todos los animales del campo y todas las aves del cielo, los hizo Yahveh Dios desfilarse ante el hombre para ver como los llamaba, y para que el nombre de todos los seres vivientes fuese aquel que les pusiera el hombre” (GEN 2,19). El Dios de la Naturaleza y de la Historia, el Creador, ... para que mediante la designación del nombre vaya tomando distancia del mismo y vaya “humanizado” su contorno natural” (Luis Fernando Figari, El

están ancladas en el propio *dinamismo del ser* y ésta es una verdad olvidada por nuestro mundo moderno.

Habiendo visto que la cultura es “el cultivo del hombre”, descubrimos que la cultura está esencialmente ligada a la religión. Desde el inicio mismo de su actividad cultural el hombre se descubre como un ser precario y contingente, como un ser que no “esta ahí” desde sí mismo sino que ha sido puesto ahí; la experiencia del hombre como ser “**religado**” -en expresión de Zubiri¹⁷ es, la experiencia más profunda y más cotidiana que la persona puede tener de sí misma, en un horizonte en donde el poder subjetivista no ha asfixiado el horizonte de la realidad y del misterio.

Schler, en su obra *De lo eterno en el hombre* decía: “En la totalidad indivisa del hombre, en el núcleo de la persona humana -y no... en una de sus funciones, dotes o necesidades particulares, ni en las capas superficiales de la corriente psíquica- se encuentra, en lo más profundo de nosotros, aquel resorte maravilloso que sin interrupción, en circunstancias normales y regulares, a veces imperceptible e inadvertidamente, está siempre empeñado en la tarea de elevarnos a lo divino por encima de nosotros mismos y de todo lo finito”¹⁸.

La religión no es, pues, una estructura superpuesta al ser propio del hombre e irrelevante para su cultura en cuanto proceso de humanización sino que constituye su raíz misma. Pienso que uno de los factores que ha conducido a la indiferencia religiosa ha sido considerar a la religión dentro del campo de las opciones posibles y no como dimensión constitutiva del hombre.

Es este dualismo entre religión y persona, entre religión y cultura, lo que podría haber llevado a muchos a pensar que es posible que la persona y la cultura se mantengan incólumes frente al “eclipse de Dios”. En realidad, la **indiferencia religiosa** representa no sólo una **crisis cultural** sino una **crisis metafísica** en el hombre. Frente a esta actitud, la sentencia de Chesterton: “Quitad lo sobrenatural y sólo quedará lo que no es natural”, debería ser un recordatorio constante.

Desafío: Ante una Cultura de Muerte, una cultura de vida, de Libertad, de Amor, FE, Lima 1987, p. 11).

17 Ver Xavier. Zubiri, *El hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid 1984.

18 Max Scheler, *De lo Eterno en el Hombre*, Revista de Occidente, Madrid 1940, p.7.

Atendiendo a la dimensión intrínsecamente teologal del hombre, *Puebla* coloca la actitud religiosa como lo esencial de la cultura. Conviene recordar el texto: “Lo esencial de la cultura está constituido por la actitud con que un pueblo afirma o niega una vinculación religiosa con Dios, por lo valores o desvalores religiosos. Estos tiene que ver con el sentido último de la existencia y radican en aquella zona más profunda donde el hombre encuentra respuestas a las preguntas básicas y definitivas que lo acosan, sea que se las proporcionen con una orientación positivamente religiosa o, por el contrario, atea. De aquí que la religión o irreligión sean inspiradoras de todos los restantes órdenes de la cultura...”¹⁹.

Es significativo que *Puebla* coloque la pregunta religiosa como el centro inspirador de las culturas ya que ninguna cultura se constituye como tal sin plantearse un **horizonte de sentido**. Sin un horizonte de sentido, que el hombre asuma en su momento como “el absoluto” -por más que a nivel teórico no lo considere tal,- el hombre no da un paso al frente. El acto cultural, el acto de constitución del hombre, requiere de **valores** que se asumen como absolutos para poder orientar la acción. La libertad no se mueve sin motivos ni sin un horizonte que se asuma como el que confiere sentido, es decir, como aquel al que ésta debe religarse. Por eso Sartre, que negaba el ser en el hombre, así como la posibilidad de valores independientes de su creación en la actividad misma, veía a la libertad como “condena” y al hombre como “pasión inútil”, aunque en estas perspectivas se descubra, paradójicamente, el horizonte de preguntas y respuestas absolutas, es decir, el horizonte religioso del que habla *Puebla*.

Y es que, como afirma Jaspers, “la estructura espiritual del hombre es tal, que el absoluto es para él un lugar en donde debe ineludiblemente colocar algo, sea que lo haga sólo práctica e inconscientemente... sea que lo haga también reflexivamente...El debe colocar algo allí -psicológicamente no puede dejar de hacerlo- aunque sea la nada, aunque sea la tesis de que no existe ningún absoluto. Con razón se ha dicho de tantos ateos fanáticos que adoran a su No-Dios”²⁰.

La religión es una dimensión ontológica del hombre y por eso se manifiesta necesariamente en la cultura, es decir, en los actos y tendencias mediante los que la persona busca promover su constitución de hombre. Si no

19 *Puebla*, 389

20 Karl Jaspers, *Psicología de las Concepciones del Mundo*, Gredos, Madrid 1974, p. 184.

se ve la relación esencial que existe entre religión y cultura, más que por una actitud antirreligiosa, esto se debe a la incompreensión de las tendencias más propias del hombre y a definiciones que prescindien de la persona en su formulación. *Puebla*, entendiendo la cultura como humanización -en una tradición que se inicia con *Gaudium et spes*- consigue descubrir el hecho religioso en la cultura y está así en la capacidad de ofrecer una comprensión de la cultura mucho más rica y profunda.

Comentando a *Puebla*, Alberto Methol Ferré indica: “La cultura es humana, pero lo radical de lo humano se expresa en la religión... De ahí que el hombre “culto”, en las categorías de *Puebla*, es ante todo el hombre auténticamente religioso... De tal modo que un hombre religioso, y más aún si es cristiano, es culto aunque sea analfabeto... En lo esencial, la religiosidad popular puede significar más cultura que la de muchas élites. Es desde y por lo más radical que se es auténticamente culto”²¹.

Ahora bien, si se comprenden las cosas de esta forma, ¿ello no nos llevaría a decir que la religión, es parte de la cultura? Creo que la relación entre religión y cultura sólo puede ser explicitada con base en la *analogía*. No es posible analizar aquí este punto; simplemente me referiré al P. Julio Terán Dutari quien, basándose en Erich Przywara indica que la religión está “en/sobre” la cultura²². De esta forma, la religión es transcendente a la cultura, en el sentido de que apunta al Ser Transcendente: pero es, al mismo tiempo, inferior a la cultura, en la medida en que es dimensión interna y constitutiva del hombre que realiza la cultura.

Es claro que la **Revelación** no puede explicarse simplemente a partir de la constitución religiosa del hombre desde donde se explica la diversidad de religiones denominadas paganas. En la Revelación, lo que se produce es el acontecimiento de un Dios que, como donación, se encarna para asumir lo humano y así imprimir un **nuevo dinamismo ontológico en su cultura**²³.

Considero que una de las razones más profundas de la indiferencia

21 Alberto Methol Ferré-Gerardo Remolina, *Puebla: Evangelización y Cultura. Dos Perspectivas*, CELAM, Bogotá, 1980, P. 58.

22 Ver Julio Terán Dutari, *Las relaciones entre religión y cultura según la analogía del ser* en Erich Przywara, en *Religión y Cultura*, CELAM, Bogotá 1981, pp. 199-220.

23 Ver Romano Guardini, *Cristianismo y Sociedad*, Sígueme, Salamanca, pp. 127-160.

religiosa, como veremos dentro de un momento, es precisamente la incomprensión de la **Encarnación** como un acontecimiento inédito que es una “nueva creación” que posibilita que el hombre sea realmente “hombre nuevo”, generando así una “cultura radicalmente nueva”.

A partir de la Encarnación, **ser cristiano es ser auténticamente hombre** y esto es lo que muchos no han terminado de comprender. Lo que se produce es una renovación radical de la existencia humana. No es que, al modo de Lutero, la fe aparezca como un horizonte declarativo o de promesa de salvación en donde, sin embargo, el hombre mantiene intacta su estructura de pecado, sino que lo que ocurre es una transformación ontológica del propio ser del hombre que pasa a ser “hijo de Dios”.

¿Cómo es que esto no tendrá una repercusión profunda en el dinamismo de la cultura? Pienso que en nuestro propio ambiente los católicos, o no hemos asumido seriamente el acontecimiento de la Encarnación o no hemos comprendido la dinámica esencial de la cultura, como cultivo integral del hombre.

Por eso el Papa precisaba y adjetivaba con insistencia: **“Una fe que no se hace cultura es una fe no plenamente acogida, no enteramente pensada, no fielmente vivida”**²⁴.

No es, pues, que tengamos que mirar desde fuera el ámbito de la cultura para luego ensayar estrategias para “adaptar” el Evangelio de las culturas, sino que la expresión de la fe en el modo como el hombre se cultiva, en el modo como el hombre genera un “estilo de vida”, es simplemente entender y vivir coherentemente la transformación ontológica que el Evangelio opera en el hombre²⁵.

De ahí que, como dice el Papa, **“evangelizar la cultura es promover al hombre en su dimensión más profunda...la fe, lejos de ser un obstáculo, es fuerza fecunda para la creación de cultura”**²⁶.

24 Juan Pablo II, Carta de constitución del Pontificio Consejo para la Cultura, Roma, 20/5/1982.

25 Creo que un grave peligro es entender la “inculturación” de la fe como un trabajo propio de antropólogos o especialistas en pastoral y no como vivencia del testigo que asume en toda su radicalidad el Evangelio, expresándolo en la cultura; pienso que debe entenderse la inculturación como el dinamismo más central -y, en este sentido, como parte- de la evangelización de la cultura.

26 Juan Pablo II, Mensaje al mundo de la cultura y de la empresa, Lima, 15/5/1988, 5.

Solo viendo las cosas desde esta perspectiva “siempre antigua y siempre nueva” es como podemos llevar adelante un cuestionamiento radical de la indiferencia religiosa en el hombre y de su consecuente cultura secularista, sin dedicarnos simplemente a implementar estrategias o técnicas de pastoral, por lo demás necesarias, pero que no llegan a comprender la profundidad del fenómeno secularista.

3. INDIFERENCIA RELIGIOSA Y CULTURA

En la introducción del libro *Fe y Ateísmo*, que contiene el resultado de una trabajosa encuesta llevada adelante por el Secretariado para los No Creyentes, se indica que “la indiferencia religiosa es resultado, y éxito, a largo plazo, del ateísmo teórico. Se trata de una actitud post-atea, un clima existencial y un estilo de comportamiento del que Dios está ausente”²⁷.

Así, la indiferencia religiosa es una consecuencia o, por lo menos es concomitante al avance del secularismo y a las formulaciones teóricas del ateísmo. Sin embargo, desde una perspectiva complementaria a la anterior, podemos también ver que la indiferencia religiosa aparece a partir de la **pérdida de vista de lo que es el hombre y de lo que significa la cultura del hombre**. En este sentido, la indiferencia religiosa no sería un desinterés tan sólo frente al programa religioso, sino una forma de indiferencia que aparece junto con otras indiferencias en el ámbito de la cultura, mostrando así el estado dramático en que se encuentra el hombre de nuestro tiempo.

El Cardenal Poupard decía que el ateísmo “se presenta hoy bajo formas aparentemente menos agresivas pero no menos deletéreas e inquietantes... El fenómeno de la increencia se origina ahora en la vertiente del hombre, en su manera de verse a sí mismo y de situarse en el mundo... Se da la paradoja -añadía más adelante- de que nuestra época... la de la edad adulta del hombre, naufraga ante la cuestión del sentido de la existencia, ante la razón misma del existir del hombre”²⁸.

27 Secretariado para los No creyentes, *Fe y Ateísmo en el Mundo*, BAC, Madrid 1990, p. 32.

28 Cardenal Paul Poupard, *El Ateísmo Actual y la Transcendencia Divina*, Conferencia Inaugural en el III Congreso Mundial de Filosofía Cristiana, Quito 9/7/1989, pp. 5-10

Este es un asunto clave. El hombre actual ha perdido el sentido de su propia existencia y, junto con éste, el sentido de la responsabilidad frente a su propio cultivo en cuanto hombre. Considera que no habría caminos objetivos y absolutos para su propia realización. Esto indica que el hombre actual se encuentra sumergido en una dramática crisis cultural que es uno de los factores que explica el hecho de la indiferencia religiosa.

En efecto, considerando lo dicho anteriormente sobre la esencial relación entre cultura y religión, sólo podría desentenderse de lo religioso aquel que se ha desentendido al mismo tiempo de sí mismo y de su cultivo como hombre. Más aún, aquel que no manifiesta la menor inquietud religiosa -en el sentido de no buscar, aunque sea inconscientemente, ciertos absolutos- sólo podría ser concebido en cuanto que está, fácticamente, dejando de ser hombre y reduciéndose a la dimensión de cosa.

Así, la indiferencia religiosa sería la forma más radical de ateísmo porque no trae un estremecimiento del hombre frente a su precariedad y su fin último. Y esto sólo es posible en un hombre que está perdiendo el contacto con la realidad y que se halla lejos de sí mismo. En este sentido, la indiferencia religiosa es radical porque no sólo va ahogando la inquietud religiosa en sí misma sino que **desestructura la propia constitución del hombre en cuanto hombre**, de la que surge esta inquietud.

Así, por ejemplo, el hombre ha llegado a desentenderse de un asunto que atañe directamente a su ser de hombre, esto es, el problema de la propia **muerte**. Aunque muchos la consideren como la “única certeza”, ello no parece suficiente para generar la menor conmoción existencial. Y es que el hombre hodierno ha creado mecanismos para rebajar su carácter interpelante, la ha banalizado, la ha tomado espectáculo y se ha acostumbrado, a través de los medios de comunicación social, a considerarla como un hecho ajeno a la existencia propia.

Ya lo había dicho Pascal: “No pudiendo curar la muerte... a los hombres se les ha ocurrido, para vivir dichosos, no pensar en ella... La única cosa que nos consuela de nuestras miserias es la diversión y, sin embargo, ésta es la mayor de nuestras miserias. Porque es ella, principalmente, la que nos impide pensar en nosotros... nos distrae... y nos hace llegar insensiblemente a la muerte”²⁹.

Considero, pues, que las causas de la indiferencia religiosa deben ser buscadas en este reabajamiento del hombre que le impide acceder a horizontes de sentido por haber perdido de vista su propia estructura ontológica y el contacto desnudo con la realidad.

Como afirma Christopher Dawson: "Nuestra cultura occidental, moderna y secularizada, es una especie de cultivo de invernadero. Por una parte el hombre está a cubierto del impacto directo con la realidad, mientras que por otra se ve sometido a una creciente presión que le lleva a la conformidad social. Raramente tiene que tomar decisiones vitales por su cuenta"³⁰.

Si la indiferencia religiosa puede ser caracterizada como la "*muerte de Dios como valor*" para el hombre moderno, esto se debe a que, junto con este valor, el hombre no consigue descubrir otros muchos. Para descubrir a Dios como valor, es decir, como "**importante**" -utilizando la definición de valor de Von Hildebrand³¹, no se requiere simplemente de un conocimiento de orden intelectual, sino de una **disposición ontológico-moral**- un ethos específico- que permita descubrir la "importancia" de lo divino.

Dentro de las muchas definiciones de ethos, Scheler ofrece una que me parece especialmente relevante. El Ethos, dice, es el ordo amoris de una persona o de un pueblo, esto es, el conjunto de actos intencionales que, dirigiéndose a un determinado ámbito de la realidad, estructuran una disposición específica en la persona o en el pueblo frente a la realidad en su conjunto³².

Ahora bien, para Scheler, aunque los actos no son simples emanaciones de la persona sino dinámica constitutiva de la misma, existe una "unidad" o "esencia" en el hombre que debe ser conocida para generar a partir de ésta un "ethos" que promocióne auténticamente a la persona.

Hoy se desconfía de la existencia de una estructura metafísica en el hombre

30 Christopher Dawson, *La Crisis de la Educación Occidental*, Rialp, Madrid 1962, p. 173.

31 "LLamaremos importancia al carácter que permite que un objeto llegue a ser fuente de una respuesta afectiva o motive nuestra voluntad... designado aquella propiedad de un ser que le da el carácter de bonum o de malum; en una palabra, importancia se usa aquí como antítesis de neutralidad o indiferencia" (Dietrich Von Hildebrand, *Ética, Encuentro*, Madrid 1983, p. 34).

32 Max Scheler, *Ordo Amoris*, *Revista de Occidente*, Madrid 1934, p. 110; y también, Max Scheler, *Ética*, *Revista de Occidente*, Madrid 1941, t.II, p. 80.

que debamos conocer y respetar, y así los actos humanos surgen desenfrenados y a veces sin más “horizonte” que el de los estímulos artificiales de la sociedad de consumo. El problema está no sólo en esta vorágine de dispersión que aleja al hombre de sí y que explica el sin sentido, la tristeza y el cansancio de tantos jóvenes, sobre todo en los países del Viejo Mundo, sino en que esta dinámica estructura una disposición, un ordo amoris, un ethos que impide que la persona descubra el sentido y la importancia de realidades que comprometen lo más específico de su ser, como la realidad de Dios.

Aparece así lo que diversos filósofos contemporáneos han denominado **“ceguera para los valores”**, es decir, la incapacidad de descubrir el sentido y el valor de determinadas realidades porque se está en un nivel de vida -un ethos- que no ofrece las disposiciones adecuadas para descubrirlos.

Junto con este fenómeno de carácter práctico aparece la formulación teórica que busca legitimarlo. Así, los valores ya no son más llamado y promesa de plenitud del ser en cuanto tal, ni resonancia subjetiva de instancias trascendentales de la conciencia. Ahora se definen como “expresiones emotivas subjetivas”³³, según la perspectiva de ayer o como “imperativos disfrazados”³⁴, de acuerdo a la sentencia de Camap.

Frente a este estado de cosas, no existe posibilidad de una cultura a la medida del hombre. “Sin valores no hay posibilidad real de construir una sociedad verdaderamente humana... Una cultura que ha perdido su fundamento en los valores supremos se vuelve necesariamente contra el hombre”³⁵.

Es así que, sin contacto con la realidad, sin aceptar una naturaleza ontológica en el hombre y sin considerar los valores como horizontes de sentido que se afincan en las anteriores instancias, el hombre no puede cultivarse a sí mismo. Ocurre entonces una indiferencia frente a la propia dinámica cultural, entendida como dinámica de realización propia del ser humano. Y esto se acepta con con la más desconcertante tranquilidad, pues se cree que la atmósfera artificial de sensaciones y estímulos intensos que nos bombardea, se ocupará también de alcanzarnos la eternidad de los momentos de placer.

33 A.J. Ayer Lenguaje, Truth and Logic, Gollancz, Londres 1950, pp. 20-22.

33 Rudolf Camap, Philosophy and Logical -Syntax, -Routledge and Keagan, Londres 1935, p.4.

34 Juan Pablo II, Mensaje al mundo de la cultura y de la empresa, Lima, 15/5/1988,4.

Sin atender a la realidad ni a la naturaleza ontológica del hombre, las culturas concretas de los pueblos son consideradas, en pretendida actitud abierta y tolerante, como “todas válidas”, lo que, en realidad, significa tratarlas a todas por igual. Desde este relativismo -sin instancias objetivas ni trascendentes-, nada más lógico que, allí donde cada uno tiene “su verdad”, el argumento dirimente sea -como ya lo había planteado Calicles-: la ley del más fuerte. Esta perspectiva “universalizante” frente a las culturas es precisamente la perspectiva del secularismo que intentó erradicar la religiosidad popular de nuestros pueblos.

Este relativismo que no considera la realidad en cuanto tal y que, por lo tanto, genera una dinámica “anti-cultural” o una “cultura de muerte”, en expresión del Papa, sería una de las explicaciones de porqué el problema de Dios no preocupa, existencial y cotidianamente, a tantos hombres. Considero, pues, que la indiferencia religiosa, en sus manifestaciones actuales, va de la mano de una indiferencia frente al propio sentido esencial de la cultura como cultivo del hombre en cuanto hombre.

4. INDIFERENCIA RELIGIOSA E INMANENTISMO

Si el indiferentismo religioso es reflejo de un indiferentismo frente a la propia responsabilidad de cultivarse, pienso que esta indiferencia frente a la cultura se explica a partir de una perspectiva inmanentista que fue alejando del hombre las disposiciones metafísicas que le permitían cultivarse y habitar humanamente el mundo.

Este inmanentismo no es simplemente racional, sino que representa un progresivo repliegue del hombre sobre sí mismo, a diversos niveles, que, al mismo tiempo, va estrechando el horizonte de la realidad.

Así podríamos caracterizarlo como desconfianza o desprecio de todo aquello que le adviene al hombre. De esta forma, no se valora más aquello que, desde afuera de la subjetividad, sale al encuentro del hombre como noticia y promoción de su propio ser. Sería una desconfianza frente a lo que trasciende el horizonte estructurado por la propia subjetividad. Si esto es así, nos encontramos ante un ethos reticente a la fe en cuanto que ésta es don de Dios que exige la confianza y entrega a un Dios que sale al encuentro del hombre.

A este respecto al Cardenal Daniélou observaba: “Diría que uno de los problemas esenciales de la crisis de la inteligencia hoy es la crisis de confianza. La imposibilidad de tener confianza es quizás una de las enfermedades más graves del hombre contemporáneo... Este problema es capital bajo el punto de vista de la fe... nuestra fe versa sobre cosas que no podemos haber encontrado nosotros mismos... el problema de la fe, en último término, es saber si Jesucristo nos aparece como competente en un campo que es de su competencia propia: el conocimiento del Padre... Donde hay imposibilidad de confiar en cosas que no se han comprobado por uno mismo, la fe no es posible...”³⁶.

El hombre va borrando en su ser las huellas del propio rostro de Dios con sus actitudes inmanentes. A partir de las categorías de Puebla³⁷, podríamos decir que esto significa la pérdida del sentido de “participación”, en cuanto que el hombre no se descubre como fundamento y como partícipe de una realidad que lo trasciende, al tiempo que significa la pérdida del sentido de “comunidad”, pues la dinámica de la acogida y de la donación se ven sustituidas por la dinámica de la sospecha y la auto-referencia subjetiva.

No me parece casual que el nominalismo sea caracterizado como uno de los orígenes de este inmanentismo o de lo que algunos han denominado “egocentrismo moderno”. En Ockham, el Dios arbitrario y omnipotente que puede “hacer de un círculo un cuadrado”, sustituye al Dios Amor, en donde la comunión y la participación son la expresión más profunda de su ser trinitario. Siendo que en el nominalismo, el hombre es visto como “imagen de Dios”, se deduce que éste llevará en sí la huella de esa “omnipotencia” que habría de desarrollar en actitudes de poder y dominio. A partir de una tal idea de Dios, el hombre desarrolla un ethos que va cerrándose a la Verdad como Revelación y a la vivencia de la fe en la comunión de la Iglesia.

Teniendo en cuenta que la “comunicación y la participación” son dinámicas esenciales del propio “rostro de Dios”, se explica que el horizonte divino haya ido oscureciéndose, hasta generar indiferencia, en la medida en que muchos perdieron de vista -desde la Reforma- “el signo visible de comunión” entre nosotros: la Iglesia. Sin vivir y comprender la Iglesia, Dios

36 Cardenal Jean Daniélou, *La crisis de la Inteligencia hoy*, Paulinas, Madrid 1969, pp. 53-56.

37 Ver Puebla, 211 ss.

es una simple “idea” frente a quien la indiferencia religiosa aparece con mayor facilidad y hasta de forma comprensible.

Desde una perspectiva filosófica, el inmanentismo significa desarraigarse del horizonte del ser. Simplificando mucho, podríamos decir que representa la rebeldía frente al hecho de que las cosas “son” y que tienen una estructura independiente de la conciencia. Obviamente, una perspectiva tal fomenta todos los relativismos imaginables y consecuentemente la consideración de la Revelación como una mera posibilidad más de lo que se puede representar o proponer y no como un hecho objetivo y radical. Así, el semillero para el indiferentismo religioso está establecido.

Considero que la sistematización más temprana y mejor lograda es este inmanentismo que prescinde del ser está en Descartes. No obstante su fe católica y la interpretación, muchas veces deformada, que la Ilustración nos legó de su pensamiento, su formulación del cogito como nuevo punto de partida crea las condiciones para una gradual irrelevancia de Dios en la cultura, es decir, en el cultivo del hombre en cuanto hombre.

El racionalismo de Descartes no es un racionalismo burdo, no es explícitamente una negociación del mundo experimental o una negación del Dios trascendente, sino una “representación” de estas realidades a partir de la inmanencia de la razón. Esta dinámica de la “representación” me parece decisiva para explicar el fenómeno de la indiferencia religiosa.

Descartes, desde la tradición agustiniana y tomista, invierte sus fundamentos y coloca no al ser como fundamento de la actividad humana sino a la “idea” inmanente en la conciencia. A partir de la escolástica para la cual el “concepto” es la “esencia” de la cosa extramental presente en el intelecto, Descartes dirá que, por este motivo, ya no es necesario ir a las cosas reales - como afirmara Santo Tomás-, sino que basta referimos a las “ideas” presentes en la conciencia, pues en ellas se encuentra “representada” y “contenida” la realidad³⁸. Mientras que San Agustín dice que las verdades halladas en la

38 ...la idea es la misma cosa concebida o pensada en cuanto existe objetivamente en el entendimiento” (Rene Descartes, Respuesta a las objeciones II,59). Descartes llevará a tal punto la inmanentización del ser en la idea que llegará a dotar a las ideas de una consistencia que, aunque menor, es del mismo rango que el de las cosas extramentales existentes en acto. Al respecto Etienne Gilson comenta: “En

mente humana son reflejos de la Verdad de Dios, Descartes dirá que es la “idea” de lo perfecto en la conciencia la que “representa” la realidad divina y me remite en ella.

Lo que ocurre es una inversión de la dinámica del conocimiento y de la actividad humana que se hallan ahora fundamentadas en la conciencia inmanente que lo representa todo y a cuya imagen y semejanza debemos modelar todo. Como indica Cornelio Fabro: “el inmanentismo afirma el ser de conciencia y el realismo la conciencia del ser; uno la dependencia o fundamentación del ser en la conciencia y el otro la dependencia de la conciencia en la relación al ser”³⁹.

Esta perspectiva cartesiana de la “representación inmanente”, genera un ethos reticente a la dinámica del encuentro y a la verdad que adviene, disposiciones necesarias para aceptar la Revelación como acontecimiento gratuito que irrumpe de fuera de la inmanencia humana. Los puntos más importantes de su pensamiento dan cuenta de ello: la negación del misterio, la negación de la tradición, la sospecha en la realidad extramental, la duda como acto voluntario gratuito, la libertad como indiferencia, etc.

Precisamente en esta libertad, concebida como “indiferencia”, se muestra cómo la inmanencia tiene relación con la indiferencia religiosa. Según Descartes, la libertad será tal sólo en cuanto actúe no motivada por instancias trascendentes al sujeto sino en cuanto ésta sea indiferente a tales instancias y actúe por propia iniciativa desde la inmanencia de la conciencia⁴⁰. Así, tal concepción de la libertad, favorece el ethos que cultiva la indiferencia religiosa, en la medida en que la Revelación aparece como posible amenaza a la libertad y no, según recordaba Juan Pablo II en la *Centesimus annus*, como condición fundante de la libertad⁴¹.

la escolástica, el “ente objetivo” no es un ente real sino un ente de razón; no es menester pues una causa especial para dar razón de él. En el cartesianismo el ente objetivo es un ente menor que el ente actual de la cosa, per es, sin embargo, un ente real... “Comentario de Etienne Gilson en René Descartes, *Discours de la Methode*, Vrin, Paris 1947, p. 321).

39 Cornelio Fabro, Santo Tomás frente al desafío del Pensamiento Moderno, en las *Razones del Tomismo*, EUNSA, Pamplona 1980, p. 22.

40 Ver Etienne Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Alcan, Paris 1913.

41 ...La obediencia a la verdad sobre Dios y el hombre es la primera condición de la libertad...” (Juan Pablo II, *Centesimus annus*, 41).

No es por casualidad que a partir de la inmanencia a priori de la conciencia, Hobbes haya llegado a plantear un sustituto de la Iglesia -Comunión que aprecia como la instancia trascendente del actuar humano. Hobbes, elimina todo resabio de trascendencia y crea un Estado artificial que no ofrece una nueva medida de cultivo humano- -pues los hombres siguen abandonados a su suerte de "lobos" hasta donde la muerte no amenace-, pero que ofrece una nueva atmósfera inmanente -el Leviatán, el Dios Mortal- que reemplaza a la única institución que recordaba al hombre su vocación trascendente.

Desde entonces, son muchas las formas como esta conciencia inmanente ha ido "representándose" la realidad a través de filosofías de la historia en reemplazo de la Providencia Divina, utopías en reemplazo de la esperanza y la escatología cristianas, Estados prefabricados en reemplazo de la Iglesia, autonomías y filantropías en reemplazo del amor e ideologías en reemplazo de la fe en la Verdad.

La misma sociedad de consumo aparece como una representación en donde productos artificiales generan necesidades y en donde el placer más banal exige nuevos estímulos prefabricados en un círculo vicioso que se aleja cada vez más de la realidad en cuanto tal y del sujeto en cuanto hombre.

Los nuevos medios audiovisuales, en sí neutros, pueden ir modelando un ethos favorable a la indiferencia religiosa si son animados desde este marco inmanente. En efecto, la inmanencia del sujeto se vería reforzada en un ámbito de juego, producto de la misma inmanencia. Los espacios de encuentro interpersonal y los ámbitos de relación con la realidad se verían reemplazados por un ámbito programado artificialmente. El problema, pues, radica en si estos medios conseguirán ponernos en contacto con la realidad en donde el hombre se descubre o si nos irán "representando" realidades cuyas representación parece más verdadera que la propia realidad. Una muestra última de este riesgo fue la guerra del golfo representada en forma de video-game y en donde el dolor de las personas concretas era grotescamente maquillado o también el anuncio reciente del lanzamiento de video-games bíblicos en donde Adán podría ser feliz después de comer el fruto prohibido o en donde Caín, dependiendo de la habilidad lúdica del jugador, podría acceder mediante el asesinato al paraíso prometido.

En resumen, el inmanentismo, filosóficamente considerado, aparece

como una actitud a la que le resulta incómoda cualquier perspectiva que quiera aparecer como “fundamento más allá de la conciencia”. Fuera de la conciencia pueden existir la realidad física, los otros, las instituciones, Dios, pero nunca como fundamentos que realmente convoquen y que amenacen el primado cultural de la conciencia inmanente.

5. INMANENTISMO Y NEOPAGANISMO

Podríamos preguntarnos, sin embargo, cómo es posible que frente a este horizonte inmanente sean encontradas manifestaciones religiosas tan abundantes.

En el Discurso a la Asamblea Plenaria del Secretariado para el Diálogo con los No Creyentes, el Papa decía: “El hombre no puede vivir indefinidamente en el vacío espiritual, en la incertidumbre moral, en la duda metafísica ni en la ignorancia religiosa... ¿No asistimos hoy al resurgimiento del viejo paganismo, de la gnosis y de las creencias esotéricas, junto con el antiguo panteísmo? Los hombres abandonaron las fuentes de agua viva, decía ya el profeta, y quisieron saciar su sed en cisternas vacías (Jer 2,13)”⁴².

Decía también el Papa, citando a Pascal, que “el hombre supera infinitamente al hombre” y, en este sentido, se deja ver cómo por más radicales que parezcan los diversos intentos de generar ethos inmanentistas, éstos siempre estarán transidos de la **sed de infinito** que sella profundamente la naturaleza del hombre, como se vió al inicio de estas reflexiones.

Sin embargo, el problema está en ver hasta qué punto estos impulsos religiosos consiguen trascender el marco de la inmanencia. Pienso, como sugiere el Papa, que no lo consiguen. Lo que ocurre es una reedición de la “**gnosis**” antigua en donde la Revelación no es más obra gratuita de Dios sino descubrimiento desde el hombre acerca de cómo ascender a lo divino, en donde la fe no es más confianza y entrega al misterio que me constituye y sobre coge, sin razón iluminada que trata de robarle a Dios su secreto, en donde la Iglesia

42 Juan Pablo II, Discurso a los participantes en la Asamblea Plenaria durante la Audiencia concedida el 22/3/1985 en Secretariado para los No creyentes, Fe y Ateísmo en el Mundo, BAC, Madrid 1990, p. 284.

no es sacramento abierto a todos los hombres sino escuela hermética para algunos iniciados. La reticencia a la Verdad que adviene continúa presente⁴³.

En un interesante artículo titulado *De la secularización al neo-paganismo*, Pablo Cappanna ofrece un análisis amplio del panteón de ídolos y dioses que el hombre moderno ha sido ha ido fabricando: horóscopos que quieren asegurar el futuro, seres extraterrestres que aparecen como redercores, superhéroes que, en las series televisivas infantiles, son reediciones de los semi-dioses paganos, y hasta el mismo demonio que fue hecho por Holywood más poderoso que Dios.

Citando a uno de los difusores de este **neo-paganismo**, Capanna califica su discurso como “argumento del Panteón”, pues, dice, “recuerda la actitud que llevó, en la Roma imperial, a unificar bajo un mismo techo los dioses de los pueblos conquistados, como símbolo político federativo. Se sostiene ahora que la intolerancia es exclusiva de la tradición judeo-cristiana... En consecuencia, se propone una pluralidad de creencias, un “politeísmo”, para que cada individualidad pueda hallar su expansión psicológica en una fantasía religiosa, haciéndose sus propios “dioses” y conviviendo en una sociedad plural: una convivencia que se basa más en el escepticismo y el relativismo que en el regreso a una posible inocencia pagana”⁴⁴.

Es así que, inclusive la inquietud religiosa es, introducida en el mismo marco inmanente que posibilita la indiferencia religiosa. Como bien dice Capanna, se trata de una actitud basada más en el relativismo, consecuencia de la inmanencia, que en el impulso religioso como tal. Considero que mientras no se supere este marco inmanente, difícilmente se constituirá un *ethos* capaz de suprimir la indiferencia religiosa.

Actualmente, en el plano de la filosofía, ha surgido lo que ha venido a llamarse “**post-modernidad**” y que aparece como una “legitimación filosó-

43 “La tentativa de imanentizar el significado de la existencia es básicamente el esfuerzo por obtener un dominio sobre nuestro conocimiento de la trascendencia mayor del que es propiciado por la cognitio fidei... las expectativas gnósticas intentan ofrecer ese dominio mayor en cuanto constituyen una expansión del alma al punto en que Dios es traído para dentro de la existencia del hombre” (Eric Voegelin, *A Nova Ciência da Política*, Editora, Universidade de Brasília, Brasília 1979, p. 95).

44 Pablo Capanna, *De la secularización al Neopaganismo*, en *Revista Medellín* no.28, Diciembre 1981, p. 467.

fica” de este relativismo inmanentista. Presentándose como la crítica de una razón inmanente que quiso hacerse fundamento universal, la post.modernidad no escapa al horizonte inmanente, sino que radicaliza este inmanentismo al afirmar que cada pensamiento y cada discurso es un sistema cerrado, por lo que habría que abandonar la pretensión de buscar instancias trascendentes a éstos para verificar su validez. Vattimo, uno de los más esclarecidos exponentes de esta escuela, sostiene que “la noción de verdad ya no subsiste y el fundamento ya no obra, pues no hay fundamento para creer en el fundamento ni, por lo tanto, para creer en el hecho de que el pensamiento deba fundar”⁴⁵.

Así, estarían colocadas las bases para pasar de un secularismo basado en la “autonomía de la razón” hacia un indiferentismo religioso basado en la “heteronomía inmanentista”. Al hombre moderno no le resultarán incómodas las creencias religiosas en la medida en que se presenten como opiniones privadas y relativas. La fe continuará siendo un “deseo de creer” o un “sentimiento religioso” pero no la entrega a la Verdad que se encarna, que irrumpe y que cuestiona.

Pedro Morandé subraya en varios de sus ensayos que la secularización más que una ausencia del sentimiento religioso es el intento de crear un **“cristianismo sin Iglesia”** “El gran escándalo para el mundo moderno - afirma- es la Iglesia, es decir, una comunidad de personas que no se reúne por una ideología o inquietud común, sino como testigos de un acontecimiento de salvación que cambió objetivamente la historia del hombre. Mientras el cristianismo se mantenga en el plano de la imaginación, de las ideas... del deseo, es un producto más al lado de otros productos equivalentes en oferta. Lo que le resulta intolerable de la Iglesia a la sociedad actual es que quiera dar testimonio de un acontecimiento objetivo que, por su misma naturaleza, constituye un principio de “realidad” con el que se puede juzgar la vida humana, las conductas e historias de los pueblos”⁴⁶.

Pienso que la crítica a las idolatrías que Puebla plantea como la crítica más radical de las culturas⁴⁷, alcanza lo más profundo del problema reseñado en

45 G. Vattimo, *El fin de la Modernidad*, Gedisa, Barcelona 1986, p. 10. Ver también J.F. Lyotard, *La Condición Postmoderna*, Cátedra, Madrid 1984.

46 Pedro Morandé, *Iglesia y Cultura en América Latina*, VE, Lima 1989, pp. 62-63.

47 Ver Puebla, 405.

este punto. De un lado, recordándonos que lo esencial de la cultura es la religión, nos obliga y desafía a buscar, en medio de una cultura indiferente frente a lo religioso, por dónde es que lo religioso necesariamente se manifiesta. De otro lado, nos impulsa a criticar estas idolatrías como irreales y como frutos del inmanentismo, nos lleva a declararnos ateos frente a esos “dioses” -como decía Juan Pablo II recordando a Justino⁴⁸- y nos permite valorizar y reencauzar las tendencias más profundas del hombre hacia el acontecimiento objetivo de la Buena Nueva a partir del cual el hombre puede construir una cultura conforme a su dignidad.

6. CULTURA Y RECONCILIACION

Surgida de una indiferencia frente a la cultura, actitud que tiene su base en el inmanentismo, la indiferencia religiosa exige una solución radical y fontal.

En la medida en que se ha perdido el horizonte de la realidad desde la que el hombre se comprende y crea su cultura, podríamos decir que urge una profunda reconciliación metafísica. Se hace necesario que el hombre vuelva a situarse en la realidad de la que fue desarraigado para que, a partir de ella, pueda cultivarse de acuerdo a lo que realmente es.

Pero esta transformación radical no puede provenir de simples programas o técnicas que podrían estar teñidos del subjetivismo inmanentista. Frente a la profundidad de la crisis, de lo que se trata es de que el hombre sea “puesto en el camino” en donde Dios le sale al encuentro con su gracia redentora. Esto significa colocar a los hombres en una dinámica que es precisamente inversa a la dinámica inmanentista. Es la dinámica de Samuel del “conviértete Señor para que me convierta”. La indiferencia religiosa sólo puede ser contrarrestada a través de la experiencia del propio Señor de la historia que reconcilia a los hombres con el Padre. En este sentido, veo que la solución al problema del indiferentismo religioso continúa siendo el anuncio de la misma Verdad “siempre antigua y siempre nueva” que proclamaron los primeros cristianos en

48 “Delante de todos los falsos dioses que renacen sin cesar del progreso, del devenir y de la historia, sepamos descubrir la radicalidad de los primeros cristianos delante de los ídolos del paganismo antiguo y repetir con San Justino: Sí, nos confesamos, somos ateos frente a esos supuestos dioses” (Juan Pablo II, 10/10/1980).

Palestina. La novedad radica en anunciar hoy la misma profundidad y vitalidad de los primeros apóstoles.

Ahora bien, es necesario que “el hombre sea puesto en el camino”. Y a este nivel creo que hay un amplísimo trabajo que puede y debe ser realizado como “preámbulo de la fe”. Esta “puesta en el camino” consiste, a mi modo de ver, en que el hombre adquiera un **mínimo de sentido de realidad**, desde su libertad, para encaminarse hacia Dios. Es un amplísimo horizonte de trabajo, de cuestionamiento y de motivación que surge del mismo impulso evangelizador. Nuestra “**reconciliación en Cristo**” no es imposición ni magia, sino que exige la colaboración del hombre que, en un primer momento, debe descubrirse como necesitado de salvación, lo que ya lo coloca en una actitud de apertura frente al misterio revelado. Es la actitud de quién se descubre “enfermo” y necesitado de curación. Es el “entrar en sí” del hijo pródigo cuya conciencia de indigencia lo lleva de vuelta a la casa del Padre. Creo que en este filón aparece un inmenso trabajo en donde la perspectiva, el relativismo, la indiferencia frente a la cultura como cultivo, etc. deben ser radicalmente cuestionados para abrir paso a actitudes y ethos que sean “preámbulos de la fe”.

El hombre que está fuera de sí mismo disperso en la **heteronomía inmanentista**, nunca conseguirá descubrir el verdadero sentido religioso que ocultan sus búsquedas desenfrenadas. Ya lo veía San Agustín cuando decía: “Estabas Tú conmigo, pero yo no estaba contigo... me retenían lejos de Ti las cosas que si no estuviesen en Ti no existirían”⁴⁹. Dios está, pues, en el corazón del hombre, pero el hombre puede no estar con Dios si no está consigo mismo. Es urgente que el hombre **entre en sí mismo** y que se enfrente consigo mismo. Esta es una perspectiva que se hace necesario acentuar frente a un indiferentismo religioso que llevó a perder de vista a Dios y sólo consigue imaginárselo como “un primer motor” distante que, de esta manera, no motiva la menor conmoción en el hombre.

Considero que esta dinámica que responde al indiferentismo religioso se encuentra, pues, en lo que Juan Pablo II ve como síntesis del misterio de Cristo y de la misión de la Iglesia: **la reconciliación**⁵⁰.

49 San Agustín, Confesiones, X,27,38.

50 ...es legítimo hacer converger las reflexiones acerca de todo el misterio de Cristo en torno a su misión de reconciliador” (Juan Pablo II, *Reconciliatio et paenitentia*, 7).

Uno de los pensadores católicos que más ha reflexionado sobre el tema en nuestras tierras, Luis Fernando Figari, dice: "...la palabra clave "Reconciliación" presenta como matiz propio la idea de intimidad relacional. El misterio de Dios Amor que reconcilia al hombre consigo, que realiza por Cristo la reconciliación en el hombre y lo invita a ingresar en la dinámica reconciliadora, se muestra como un despliegue de unión, desde la intimidad de la reconciliación de Dios y el hombre en Cristo"⁵¹.

Frente al indiferentismo religioso que se manifiesta en nuestra cultura, hay que volver a presentar a Dios como el "Dios con nosotros". Frente a la "nostalgia de reconciliación"⁵² manifestada en tantas formas en un mundo fragmentado y relativista, el horizonte de "re-unión" y de "re-encuentro", que la Reconciliación en Cristo ofrece, surge como una respuesta directa y fontal.

Por otro lado, no podemos olvidar que la indiferencia religiosa revela una situación de **pecado**. Ya el Papa indicaba: "Si el pecado es la interrupción de la relación filial con Dios para vivir la propia existencia fuera de la obediencia a El, entonces pecar no es solamente negar a Dios; pecar es también vivir como si El no existiera, es borrarlo de la propia existencia diaria"⁵³.

En este sentido, la indiferencia religiosa puede ser entendida como un pecado personal o como un pecado social, esto es, como la suma de pecados personales que generan un "misterium iniquitatis". Si se define la indiferencia religiosa como el desentendimiento más radical de Dios, esto no puede deberse sino a que el hombre se encuentra sumergido en una "mentira existencial" fruto de negaciones progresivas de Dios hechas por otros o por cada uno.

El propio documento de Puebla afirmaba que "para establecer un adecuado discernimiento del fenómeno de la no creencia...es necesario tener presente la variedad de causas y motivos que lo generan, tales como las interrelaciones profundas entre las objetivaciones del pecado en lo económico, lo social, lo político e ideológico-cultural"⁵⁴.

51 Luis Fernando Figari, *¿Por qué una Teología de la Reconciliación?*, FE, Lima 1985, pp. 22-23.

52 Ver Juan Pablo II, *Reconciliatio et poenitentia*, 3.

53 Allí mismo, 18.

54 Puebla, 1113.

De esta forma, la indiferencia religiosa revela lo que San Pablo denominaba *skotosis*. Esa situación que lleva a aferrarse a los propios criterios creyendo que toda la realidad se agota en esa dinámica inmanente. Así, si la indiferencia religiosa revela esta atmósfera inmanente como su rasgo más específico, debemos de procurar las causas de esta actitud en la inmanencia misma del pecado.

Ahora bien, frente a la inmanencia del pecado no existen recetas, ni estrategias, ni proyectos humanos que puedan erradicarla, sino simplemente el dejarse transformar por Aquel que vino para vencer el pecado y para reconciliar a los hombres con el Padre. Pienso, pues, que la respuesta más realista frente a la indiferencia es la “conversión, la metanoia que significa ser transformado en la mentalidad propia de la *skotosis* para comenzar a ver todo desde la perspectiva de Dios.

Los desafíos de la evangelización, frente al indiferentismo religioso, se plantean en estas coordenadas de siempre: “La evangelización dirá Puebla nos llama a la conversión que es reconciliación y vida nueva”⁵⁵. La propia evangelización de la cultura se nos describe como una acción evangelizadora que “busca alcanzar la raíz de la cultura, la zona de sus valores fundamentales, suscitando la conversión”⁵⁶. Es lo que Pablo VI había repetido: “no habrá humanidad nueva sin hombres nuevos”⁵⁷. Aunque entendiendo la cultura como humanismo, como el horizonte propio de la humanidad y como estilo de vida de un pueblo, creo que no hay que olvidar que quienes gestan la cultura son hombres concretos y es a ellos a quienes tenemos que dirigirnos.

En este sentido, la reconciliación aparece como una dinámica que, erradicando el indiferentismo religioso desde su raíz en el pecado, se expresa en la dinámica cultural del hombre. Exigiendo una actitud exactamente inversa al carácter posesivo del inmanentismo, el Papa expresaba esta difusividad cultural de la reconciliación cuando decía: “Dejarse reconciliar por Dios es la tarea que se impone a todos, porque constituye la condición

55 Puebla, 352.

56 Puebla, 388.

57 Pablo VI, *Evangelii nuntiandi*, 18.

58 Juan Pablo II, *Alocución de la Audiencia General del Miércoles*, Roma, 13/2/1991.

necesaria para la recuperación de la serenidad personal, de la alegría interior, del entendimiento fraterno con los otros y, por consiguiente, de la paz en la familia, en la sociedad y en el mundo”⁵⁸.

Vemos, pues, que la cultura definida en Puebla como el modo como se cultiva una “triple relación” con Dios, con los hombres y con la naturaleza⁵⁹, se ve afectada por el pecado en la medida en que éste se origina una “cuadruple ruptura”: con Dios, con uno mismo, con los otros y con el mundo todo. La dinámica de la reconciliación que restaura estas rupturas a través de una “cuádruple reconciliación”⁶⁰, desde la reconciliación con Dios alcanzando así lo “esencial de la cultura” aparece pues como la promoción más profunda de una cultura que, ubicándose en las antípodas del indiferentismo religioso, busca cultivar auténticamente al hombre en cuanto hombre.

7. RELIGIOSIDAD POPULAR Y CULTURA

El documento de Puebla afirma que la religiosidad popular es “la forma o la existencia cultural que la religión adopta en un pueblo determinado”⁶¹ y precisa que ésta “en su forma cultural más característica es expresión de la fe católica”⁶².

En este sentido, en América Latina, tenemos la bendición de una fe que es “la matriz cultural del continente”⁶³. En nuestras tierras “la fe se hizo cultura” y esta realidad aparece como una inmensa fuerza cuestionadora del indiferentismo religioso y de la indiferencia frente a la cultura. La religiosidad popular significa que el esfuerzo evangelizador de los primeros misioneros hizo que se comprendiera que la fe es respuesta integral al hombre, en cuanto hombre, y que, por lo tanto, debe expresarse en la forma como éste se cultiva.

Frente al indiferentismo religioso se hace necesario establecer puentes

59 Ver Puebla, 386.

60 “En conexión íntima con la misión de Cristo se puede, pues, condensar la misión -rica y compleja- de la Iglesia en la tarea -central para ella- de la reconciliación del hombre: con Dios, consigo mismo, con los hermanos, con todo lo creado” (Juan Pablo II, Reconciliatio et paenitentia, 8).

61 Puebla, 444.

62 Lug. cit.

63 Ver Puebla, 445.

entre la cultura y la fe. “Es allí, decía el Papa, en donde se juega el destino de la Iglesia y del mundo en este final del siglo XX”⁶⁴. Si el hombre se mantiene en el marco cultural inmanentista, difícilmente comprenderá la Verdad que la Iglesia porta. Se continuará generando un ethos cargado de prejuicios subjetivos o actitudes ideologizantes que, en el mejor de los casos, acepta la fe en cuanto acomodada a los proyectos inmanentes.

La religiosidad popular aparece como un ámbito vivo de síntesis entre el Evangelio y la cultura y, por eso mismo, manifiesta un ethos que puede servir de canal de reeducación de las actitudes que generaron el inmanentismo y que desembocaron en el indiferentismo religioso.

En la religiosidad popular, dirá Puebla, “encontramos un acervo de valores que responde con sabiduría cristiana a los grandes interrogantes de la existencia”⁶⁵. en este sentido, descubrimos, por un lado, una respuesta a la huida frente a “los grandes interrogantes de la existencia”, huida que explica el indiferentismo cultural y religioso, y, por otro lado, se descubre “un acervo de valores” que significa descubrir la “importancia” o “la resonancia subjetiva y existencial” de la fe en la dinámica cultural, es decir, en la dinámica de la constitución del propio hombre.

En consonancia con la definición de cultura como el cultivo de la relación con Dios, con los hombres y con la naturaleza, Puebla explica que este “ethos” o esta “sapiencia” de la religiosidad popular “afirma radicalmente la dignidad de toda persona como Hijo de Dios, establece una fraternidad fundamental, enseña a encontrar la naturaleza...”⁶⁶.

En la religiosidad popular conforman un “ethos” particular: la reverencia, la acogida, el respeto, la sensibilidad, la obediencia; actitudes todas estas que disponen a la persona a la escucha de la Palabra y que, en este sentido invierten la dinámica inmanentista. En el ámbito de la religión del pueblo resuena la oración de Jesús: “Yo te bendigo Padre... porque has ocultado estas cosas a los sabios e inteligentes y se las has revelado a los pequeños”⁶⁷.

64 Juan Pablo II, Discurso a los Cardenales, 10/11/1979.

65 Puebla, 448.

66 Lug.cit.

67 Mt 11, 28.

Por esto, la religiosidad popular es un cuestionamiento radical a las élites que, barnizadas de catolicismo, no consiguen descubrir la fuerza cultural de la fe⁶⁸. Son élites que manifiestan una cierta indiferencia religiosa expresada en actitudes inconsecuentes y secularistas ante su propia fe. Frente a estas élites que no entienden a la Iglesia como misterio de comunión que convoca a todos, sino como espacio para minorías ilustradas, la religiosidad popular “tiene la capacidad de congregar multitudes” concretizando así la más específica misión de la Iglesia. Por esto Puebla decía que las “élites deben asumir el espíritu de su pueblo... Deben participar en las convocatorias y en las manifestaciones populares para dar su aporte”⁶⁹.

Considero que lo más específico de la religiosidad popular y su aporte más importante frente al indiferentismo religioso, está en la **densidad ontológica** con que se vive el misterio cristiano. Allí, el misterio no es lo que hay que esclarecer sino lo que ha de penetrar la vida cotidiana. Es ese misterio que, en términos de Marcel, no es un problema sino una realidad que sobrecoge al hombre⁷⁰. De allí esta experiencia sea capaz de generar un dinamismo cultural profundo.

Esta disposición sobrecogedora frente al misterio incide en la actitud inmanente en donde el hombre no se deja encontrar. López Quintás explica que “sobrecogerse es dejarse penetrar por el valor de una realidad... Para sobrecogerse hay que recogerse hacia la interioridad en la cual lo distinto se hace íntimo... No es que del exterior pase al interior sino que de una situación de indiferencia pasa a integrarse con nuestra actividad creadora”⁷¹. en la religiosidad popular, la realidad del Verbo encarnado no es, pues, una realidad indiferente sino una realidad que anima la creatividad cultural del pueblo:

En la religiosidad popular descubrimos que el **espacio y el tiempo**, coordinadas de la cultura, son entendidos a partir de la fe. Allí están las fiestas religiosas, los santuarios, las peregrinaciones y tantas otras expresiones culturales de la vivencia de la fe. Se trata de una fe vivida humanamente, lo

68 Ver Alberto Methol Ferré, El resurgimiento Católico Latinoamericano, en Religión y Cultura, CELAM, Bogotá 1981, p. 74.

69 Puebla, 462.

70 Ver Gabriel Marcel, Etre et Avoir, Aubier, París 1935, p. 145.

71 Alfonso López Quintás, Significado actual del Pensamiento Zubiriano en Cuadernos de Pensamiento p.44.

que permite experimentar a la Iglesia como “casa de todos” y a la cultura como “forma de habitar el mundo”. Esta densidad ontológica en la vivencia de la fe y de la cultura impide una visión secularista y responde a la situación de desarraigo de tantos hombres de nuestro tiempo. En la religiosidad popular se comprende y se vive lo que el Cardenal Daniélou reclamaba frente al **secularismo**: “Lo esencial es comprender que lo que anunciamos no son solamente realidades del pasado, sino que es la inteligencia misma de la historia presente en su integridad. La historia de la salvación actual. Somos contemporáneos de la historia sagrada”⁷².

8. RELIGIOSIDAD POPULAR, PALABRA Y RECONCILIACION

Si la religiosidad popular tiene la capacidad de enfrentar el indiferentismo religioso, ello sólo puede deberse a su carácter de sujeto y no sólo de objeto de **evangelización**⁷³. Y si la religiosidad popular manifiesta una inmensa capacidad evangelizadora es porque ella es expresión y parte de la única comunidad que porta el misterio de la reconciliación: **la Iglesia**.

El cuestionamiento más radical que se puede hacer al indiferentismo religioso es, pues, la “predicación de la Buena Nueva”. Esto supone entender el acontecimiento cristiano en la clave de la **palabra**, del diálogo, de la comunicación, entre Dios y el hombre. Urge recuperar la dimensión evangelizadora de la palabra como **dinámica de encuentro**. Ya San Pablo lo decía de forma enfática: “La fe nace de la predicación y la predicación de la Palabra de Cristo”⁷⁴.

La palabra, se ofrece así como el canal adecuado para responder al indiferentismo religioso. Se trata de aprender a sintonizar con el corazón del hombre de hoy a quien se le va a hablar del misterio, y se trata de que descubramos un lenguaje rico y plástico para expresar este misterio. Pedro Morandé, quién se encuentra trabajando en esta línea, enfatiza que “tenemos que volver a recuperar la función poética o creativa del lenguaje que permita comunicar la verdad de Cristo en las circunstancias de hoy”⁷⁵.

72 Cardenal Jean Daniélou, *La Noción de Evangelización, en la Iglesia y Secularización*, BAC, Madrid 1973, p. 47.

73 Ver Puebla, 450.

74 Rom 10,17.

75 Pedro Morandé, *Iglesia y Cultura en América Latina*, VE, Lima 1989, p.103.

Se hace necesario encarar el **vacío del lenguaje** llevado adelante por el estructuralismo, el positivismo lógico y la filosofía analítica. En base a una palabra que no tiene más sentido sino por su función dentro del sistema, no es posible expresar el misterio que toda palabra muestra a sus espaldas.

Hemos de descubrir, como decía Ebner⁷⁶, que la palabra no es una fórmula manipulable por el entendimiento sino el canal vivo de un encuentro o un misterio que debe llevar a quien habla y a quien escucha al sobrecogimiento. La palabra, así expresada, es una instancia interpelante que educa en las actitudes de escucha y de silencio necesarias para dejarse encontrar por el misterio de la Reconciliación.

Ladriere explica que “en la experiencia de la fe, la palabra juega un papel esencial... A la palabra de la Revelación, responde la palabra de la fe, que es, al mismo tiempo, aceptación de lo que se nos anuncia...Mientras que el discurso del saber trata de reunir lo real dentro del sistema, y por lo tanto, encuentra su sitio dentro de la universalidad de la abstracción, la palabra de la revelación como la palabra de la fe dicen relación a acontecimientos: acontecimiento de la manifestación visible del misterio de Dios en Jesucristo por una parte, y acontecimiento de la conversión y de la confesión de la fe por otra”⁷⁷.

En la religiosidad popular encontramos una experiencia concreta de esta palabra que expresa el misterio pues en ella, dirá Puebla, descubrimos “una capacidad de expresar la fe en un lenguaje total que supera los racionalismos”⁷⁸.

El canto, la imagen, el color, la danza son diversas formas de expresar el misterio que pueden abrir los ojos del indiferente religioso al valor que se revela tras este lenguaje. Frente a un mundo que manifiesta un ethos inapropiado para la comprensión del misterio, se hace necesario ir quebrando ese *ethos* manifestando, a través de un “**lenguaje total**”, el valor o la “importancia” en expresión de Von Hildebrand de la verdad cristiana. Frente a la indiferencia religiosa que revela una incapacidad para la conmoción ante la verdad, hay que acentuar esta

76 Ver Ferdinand Ebner, *Fragmente, Aufsätze, Aphorismen*, Kosel, Munich 1963.

77 Jean Ladriere, *Ciencia, Filosofía y Fe*, en la *Razón ante la Existencia de Dios*, Paulinas, Madrid 1971, p. 76.

78 Puebla, 454.º

perspectiva axiológica, es decir, esta “resonancia existencial” de la Verdad. Esta “predicación” podrá ir educando y generando un nuevo ethos en donde la escucha y el silencio se constituyan en actitudes centrales para dejarse interpelar continuamente por quien es la Palabra.

Pero la palabra, además de constituir una experiencia de “encuentro”, exige un espacio mínimo de encuentro. Los atenieses, por ejemplo, fueron un pueblo que se expresó y comunicó porque tuvieron el horizonte de la polis que les permitía experimentar a su ciudad como un **hogar**, esto es, como un ambiente de pertenencia y de acogida en donde la palabra podía manifestarse fluida y cotidianamente.

En nuestro caso, la Iglesia se ofrece como un horizonte mayor de **comunión** que, traspasando los límites geográficos y hasta los espaciotemporales, constituye un hogar que impide que nadie se sienta huérfano. Allí es posible el encuentro y la comunicación porque hemos sido reconciliados como hermanos al haber sido reconciliados en un mismo Padre.

Esta experiencia de encuentro y reconciliación me parece decisiva frente a la indiferencia religiosa, pues, entre otras cosas, cuestiona los presupuestos inmanentistas del indiferentismo religioso. En la religiosidad popular encontramos, junto a la riqueza de la palabra, esta experiencia de **reconciliación**. Así lo ve Puebla cuando afirma que la religiosidad popular aparece como “uno de los pocos vínculos que reúne a los hombres en nuestras naciones políticamente tan divididas”⁷⁹.

Este dinamismo reconciliador se expresa en la capacidad de “síntesis vital”⁸⁰ que porta la religiosidad popular. Y, precisamente, este dinamismo resulta decisivo para responder al desafío, lanzado por Puebla, de estructurar nuevas síntesis culturales en donde la indiferencia religiosa sea asfixiada.

Es claro que la dinámica de la reconciliación debe volverse también hacia la propia religiosidad popular, no sólo porque pueda estar afectada de distorsiones o deformaciones de la fe, sino fundamentalmente porque ella forma parte de la Iglesia que, como tal, sigue un proceso continuo de

79 Puebla, 447

80 Puebla, 448.

reconciliación. “La Iglesia para ser reconciliadora decía el Papa ha de comenzar por ser una Iglesia reconciliada”⁸¹. Se trata de una Iglesia que se reconcilia con su identidad de ser “signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo género humano”⁸².

Son precisamente los “hombres reconciliados” que encarnan en sus vidas el Misterio de la Reconciliación que la Iglesia ofrece, los que se convierten en “signo de contradicción” frente al indiferentismo religioso. Su sola vida es el testimonio más elocuente de que “Dios está con nosotros”. Son aquellos hombres y mujeres “cuya existencia como dice el Papa citando a Bergson es una llamada”⁸³, así como lo es la vida de la Madre Teresa, del propio Juan Pablo II y de tantos otros.

Frente a la indiferencia religiosa, nada sustituye el encuentro directo con personas que son auténticos *testigos*. Max Scheler ve que el encuentro entre personas es tan decisivo para el encuentro con Dios y para la vivencia del amor, que se atreve a afirmar que la existencia del “malvado” sólo se explica porque no hubo las suficientes personas que manifestasen su amor de una forma profunda y persistente⁸⁴.

El desafío que nos plantea el indiferentismo religioso es “anunciar a Jesús en primera persona”, ser testigos de la reconciliación porque vivimos la reconciliación. Esto no es otra cosa sino responder al “llamado universal a la santidad” que nos hizo el Concilio⁸⁵. La santidad que es vida de familiaridad con Dios, es el mejor servicio que puede ofrecerse a los indiferentes que han perdido o que nunca entendieron este sentido de familiaridad.

En esta tarea, la presencia de los laicos es decisiva. En el laico se ve al cristiano que, sin ulteriores categorizaciones, simplemente asumiendo en profundidad el acontecimiento operado en su bautismo⁸⁶ muestra como desde

81 Juan Pablo II, *Reconciliatio et paenitentia*,

82 *Lumen gentium*, 1.

83 Juan Pablo II, Discurso en la Asamblea Plenaria durante la Audiencia concedida el 22/3/1985, en *fc y Ateísmo en el Mundo*, BAC, Madrid 1990, P. 286.

84 Ver Max Scheler, *El Resentimiento en la Moral*, Espasa-Calpe, Buenos Aires 1940, p. 88.

85 Ver *Lumen gentium*, 39 ss.

86 “... toda la vida del fiel laico, tiene como objetivo el llevarlo a conocer la radical novedad cristiana que deriva del Bautismo” (Juan Pablo II, *Christifideles laici*, 10).

Dios se es auténticamente hombre. Los laicos tenemos una enorme responsabilidad frente a la indiferencia religiosa: encarnar el Evangelio, en medio del mundo, al modo como lo hicieron los primeros cristianos que nos describe la Carta a Diogneto⁸⁷. El testimonio de palabra y de vida, expresado hasta en la forma de caminar y descansar, como afirma *Lumen Gentium*⁸⁸, será un cuestionamiento cotidiano y profundo de la indiferencia religiosa.

Considero que la vivencia intensa de la reconciliación operada en Cristo a todos los niveles: con Dios, en el propio hombre, con los otros y con el mundo todo, es la dinámica más fontal para generar una cultura que cultive auténticamente esta cuádruple relación del hombre con su entorno. Desde este renovado dinamismo cultural podrá responderse al indiferentismo religioso que no consigue descubrir el rostro humano de Dios.

Creo, pues, que el gran desafío frente al indiferentismo religioso está en el amor reconciliador que el propio Jesús nos exige en su oración al Padre: “Como tú, Padre, en mí y yo en tí, que ellos también sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado”⁸⁹.

87 Carta a Diognetes, en *Patres Apostolici*, Funk, 1901, pp. 396-400.

88 Ver *Lumen gentium*, 34.

89 Jn 17,21.

LA INDIFERENCIA RELIGIOSA EN EL CONTEXTO DE LA MODERNIDAD

Mons. Antonio Do Carmo Cheuiche

El tema de esta ponencia, tal como aparece en el título y como a mi me fue solicitada, sugiere una cuestión previa. Resultaría por lo menos más fácil, o a lo sumo menos cuestionable, atenerse solamente al contexto histórico de la relación entre indiferencia religiosa y modernidad, para lo cual bastaría trazar el cuadro sociocultural de la mentalidad moderna y ubicar en él el fenómeno de la indiferencia frente al problema de Dios y de la religión. Sin embargo, como se trata de la modernidad en cuanto a etapa de la evolución de la cultura occidental, y de la indiferencia religiosa en su aspecto de fenómeno postcristiano, hay que reconocer entre ambas realidades una cuestión de fondo, es decir, originaria, si se quiere situar ésta (la modernidad) en el contexto exacto de aquella (la indiferencia religiosa).

La cuestión previa consiste en saber si la indiferencia religiosa, al fin y al cabo, es o no un fenómeno moderno. Para ello, habría que preguntar, en primer lugar, si la indiferencia religiosa es causa o efecto de la modernidad. No sería del todo descabellado suponer que el deísmo de los artífices de la modernidad, es decir, la afirmación de un Dios creador completamente ajeno a la vida y a la historia de los hombres y a su salvación, por tanto la idea de un indiferentismo divino, habría instado al hombre a asumir por sí mismo el dominio de la naturaleza, su propio destino y la conducción de la historia. Para los incondicionales de la modernidad, entendida como última etapa de la inteligencia humana socialmente considerada, la indiferencia religiosa es consecuencia del descubrimiento del poder de la racionalidad y de la libertad creadora, por el cual el hombre se libera de una visión metafísica del mundo y se afirma frente al cosmos.

Aunque opuestas entre sí, ambas concepciones establecen una relación inicial, directa o indirectamente, entre indiferencia religiosa y ateísmo, sea de tipo práctico o teórico. Esta vinculación casi sistemática entre indiferencia religiosa moderna y ateísmo, de equívocas consecuencias en el campo

pastoral, no ha contribuido en nada a la correcta comprensión del fenómeno moderno del desinterés por las cosas de Dios y de la religión, ni a la acción de la Iglesia en su misión de evangelizar a las culturas. Es precisamente aquí, al nivel de la realidad cultural y de su naturaleza, donde hay que rescatar el verdadero concepto de indiferencia religiosa, perdido en medio de las divisiones y subdivisiones conceptuales de ateísmo.

Al parecer, la indiferencia religiosa, irreductible al ateísmo, con características bien definidas, es un fenómeno típicamente contemporáneo que sólo puede ser entendido en el contexto de la modernidad. Otros tipos de indiferencia religiosa, con antecedentes premodernos, individuales y aislados, esos sí pueden encuadrar en alguna subdivisión del ateísmo, bajo el título de ateísmo práctico, negativo o escéptico. La indiferencia religiosa moderna, por el contrario, no se encaja en tal reduccionismo, aunque pueda guardar alguna vinculación con alguna teoría reduccionista tanto de tipo psicológico como de tipo sociológico. Hoy, la indiferencia religiosa campea en todas las direcciones y penetra todas las esferas donde alienta el espíritu moderno. Según los últimos datos estadísticos, el número de los que se declaran religiosamente indiferentes ya sobrepasa a los mil millones, si bien que la lectura de los datos de las encuestas insiste en clasificarlos a todos como ateos.

Sin embargo, según los modernos estudios sobre fenomenología e historia de las religiones o sobre la relación entre cultura y religión y bastaría citar tan sólo a M. Eliade, G. Van Leeuw, Christopher Dawson, el pasado humano y cultural vivía y se expresaba todo él transido de religiosidad. De hecho, a lo largo de siglos y milenios, en todas las civilizaciones, la manera particular con que los hombres cultivan su relación con la naturaleza y entre sí, cuyo resultado era el estilo de vida común de cada pueblo, se fraguaba siempre a partir del último sentido de la vida y del significado del mundo, lo cual, a su vez, podría proporcionar solamente el cultivo de la relación vital de los hombres con Dios. Hasta los comienzos de la modernidad, la religión ejerció siempre y por doquier la excelsa función de energía generadora de significados y símbolos configuradores de cultura. Con la modernidad empieza el proceso de ruptura entre fe y cultura cuyo fruto es la indiferencia religiosa. La indiferencia religiosa se basa fundamentalmente en la experiencia de la vida y del mundo transidos de racionalidad y asumidos por la libertad creadora, mediante lo cual intenta el hombre asumir, desde sí mismo, su propio destino y la construcción de la

historia, en la búsqueda de la autorrealización de la humanidad plena. *Indiferencia frente a todo lo que no pueda ser reducido a la racionalidad o pueda parecer un atentado contra la libertad.*

De esta actitud fundamental, por la que se manifiesta la indiferencia religiosa moderna, resulta significativo el testimonio de Hipólito Taine, al afirmar que: “La razón apareció en mí como una luz... y lo primero que se presentó ante mi espíritu fue mi fe religiosa... tenfa excesiva estima de mi razón para crecer en una autoridad distinta de la suya; la regla de mis costumbres y la gufa de mi pensamiento no quería sacarlos más que de mí mismo. El orgullo y el amor a mi libertad me habían liberado”¹.

Pienso que, más allá del análisis puramente psicológico al que A. Vergote somete el testimonio de Taine cuando estudia el ateísmo de este autor, el texto posibilita una lectura en clave cultural, pues contiene elementos esenciales que configuran la modernidad y engendran la actitud que caracteriza la indiferencia religiosa.

1. NATURALEZA DE LA INDIFERENCIA RELIGIOSA

1.1 Indiferencia religiosa y ateísmo

Los textos de filosofía de la religión, al abordar el tema y el problema de la indiferencia religiosa, suelen sin más vincularla, directa o indirectamente, al ateísmo, cuyas bases ontológicas y gnoseológicas son muy antiguas, anteriores por lo tanto al proceso de la modernidad. Desde este presupuesto, los autores, incluyen sencillamente la indiferencia religiosa en la tipología atea como si se tratara apenas de una variante de la misma. Así, en la complicada clasificación del ateísmo, dividida en tipos y subtipos, a la indiferencia religiosa se le cuelgan diversos sambenitos: se le atribuyen diversos conceptos no apropiados (ateísmo práctico, ateísmo escéptico, ateísmo negativo).

De esta forma, se clasifican bajo el mismo rótulo de ateísmo, no sólo a los

1 Citado por A. Vergote en su “Análisis psicológico del Ateísmo”, en “Ateísmo Moderno”. Vol. I, T.I. ed. Sígueme, 1971, Pág.240.

que se esfuerzan en fundamentar filosóficamente su negación de la existencia de Dios, sino también a los que, aún admitiendo que el problema de Dios tiene sentido, afirman al mismo tiempo que se trata de una cuestión insoluble a nivel de la razón; a los que no admiten ningún conocimiento más allá de la experiencia natural; a aquellos para los cuales los problemas metafísicos carecen de sentido, como igualmente aquellos que ni siquiera se plantean el problema de Dios y de la religión, como es el caso de los indiferentes.

Frente a esta forma de calificar la indiferencia religiosa, que soluciona aparentemente la cuestión, urge distinguir, por lo menos, entre los que ni siquiera se plantean el problema de Dios y de la religión por considerarlo ya superado por razones filosóficas o motivaciones psicológicas reduccionistas, y los que no los cuestionan en el sentido de condicionamiento cultural, a ejemplo de la indiferencia religiosa moderna. Pienso que a este último tipo pertenece la inmensa mayoría, la masa de los indiferentes contemporáneos, frente a los cuales la pastoral no ha conseguido trazar todavía aquellos principios y criterios, basados en la experiencia y la imaginación, pero cuya urgencia la percibió Puebla².

Ante la imposibilidad, por razones obvias, de clasificar a los religiosamente indiferentes entre los ateos teóricos, podría parecer razonable, a ejemplo de lo que hacen los tratadistas, el incluirlos entre los ateos prácticos. Hay sin embargo, varias razones que impiden hacerlo. Primera, porque no puede darse un ateísmo práctico en sentido metafísico. A lo sumo podría acontecer en su sentido moral. Segunda, de orden puramente terminológico, por el simple hecho de tratarse de una expresión ya consagrada que se aplica a los que, aunque afirman teóricamente la realidad de Dios, sin embargo viven prácticamente como si el no existiera. Tercera, de mucho más peso, realmente ponderable, dado que por su propia índole la indiferencia no se encaja en el esquema de los presupuestos del ateísmo propiamente dicho. En efecto, sólo puede clasificarse de ateo, en sentido riguroso, a quien posee un cierto conocimiento conceptual de Dios, necesario y suficiente para que pueda emitir un juicio sobre la idea del Ser Supremo como objeto de su conocimiento, y concluir por su no existencia. Nada de eso se verifica en la indiferencia religiosa. La indiferencia religiosa moderna consiste más bien en la ausencia

2 Puebla, 441.

total de interés por un determinado ideal de vida, por el ideal de vida del hombre religioso, ideal culturalmente forjado en contraste y hasta aún en oposición a otros ideales. Ante todo, la indiferencia religiosa se manifiesta como una actitud vital.

1.2 Esencia del indiferentismo religioso

Quizá no sea lo más acertado hablar aquí de indiferentismo religioso, como si se tratara de un “ismo” más, en el sentido de un sistema fundado sobre base teórica, cuyos principios se puedan formular, exponer y propagar. En este sentido no hay indiferentismo religioso, sino sólo individuos, personas religiosamente indiferentes. No han faltado, con todo, tentativas de teorización de la indiferencia religiosa, a ejemplo de algunas corrientes filosóficas y de ensayos de Sartre y Camus.

Podría hablarse sin embargo de un indiferentismo general, amplio, del cual la indiferencia religiosa sería un caso particular. De hecho, hay casos de una indiferencia radical, absoluta, que se manifiesta frente a todos los valores, sea del tipo que fuere, como si todos carecieran de sentido, tal como se constata en los nihilistas, en la “náusea” sartreana y el “Sísifo” de Camus. Hay también otro tipo de indiferencia, parcial, en relación tan sólo a los valores ideales, pero que se patentiza concretamente mucho más en forma de idolatría de los bienes materiales e inmediatos: el tener, el poder y el placer, que aparecen como únicos valores en la propaganda al servicio de la civilización del bienestar, y acaba forjando la mentalidad consumista. Tenemos, finalmente, la indiferencia religiosa que se muestra totalmente desinteresada, y al parecer impermeable, cuando se trata de los valores trascendentes, a la que suele acompañar no raras veces una gran sensibilidad hacia los problemas humanos y en relación a la dignidad y felicidad del hombre. Lo que resulta realmente sorprendente en la indiferencia religiosa moderna no es que al hombre le falte sensibilidad en cuanto a la presencia de Dios, a ejemplo de lo que acontece en “La Peste” de Camus, sino que le falta un mínimo de apertura para vislumbrar, al menos, su ausencia, como sucede al protagonista de “L’Extrangère”, del mismo autor. Se trata de un nuevo punto de partida, de una nueva actitud fundamental, inédita en la historia de la humanidad.

La indiferencia religiosa se nos muestra en primer término, como una

actitud. Una actitud valorativa, axiológica frente a la realidad. El nombre de Dios, su imagen, la hipótesis de su existencia, se le antoja algo inútil que nada cambia y para nada sirve. En la metáfora de la “La Peste” de Camus, uno de sus protagonistas declara ignorar la existencia de Dios, no sabe si El existe o no existe; pero, en todo caso, como Dios no cura la herida ni suprime el dolor de la ciudad apestada, se decide hacerlo personalmente, sin El, ingresando en los equipos sanitarios, aunque esa decisión le exija el heroísmo de los santos, la “santidad sin Dios”. Para el indiferente religioso, Dios sencillamente no constituye un valor, no es “alguien” al cual atribuir importancia y consagrar amor. La expresión de Nietzsche “Dios ha muerto”, sólo le dice que Dios ha dejado de ser un valor, algo válido, eficaz para la vida del hombre y la transformación del mundo. En fin, Dios no constituye ninguna respuesta a las preguntas del hombre ni ninguna solución a sus problemas.

Esta actitud permanente, habitual, de la indiferencia respecto a las cosas de Dios y al universo religioso, denota al mismo tiempo un fondo interior insoslayable, una estructura psicológica refractaria a los valores trascendentes. Eso nos lleva a afirmar que la actitud religiosa indiferente está conectada con una cierta mentalidad. Esta mentalidad, a su vez, la constituye el sistema de valores que se imponen al sujeto, sostiene la actitud fundamental mediante el dictamen de valoraciones e imposición de decisiones frente a las más variadas situaciones y problemas. La mentalidad indiferente se encuentra tan plegada a lo inmediato y práctico, que no permite identificarla con la teoría.

El hombre religiosamente indiferente configura su mundo interior, organiza su sistema unidimensional de valores, articula su existencia sin ir más allá de su yo y de las circunstancias en que se encuentra insertado. Frente a sí mismo y delante del mundo, no se plantea ni siquiera el problema de Dios. Sin embargo, la mentalidad religiosamente indiferente radica en una experiencia humana. Se trata, en el fondo, de la experiencia de la consistencia y autonomía de las realidades terrenas, de la experiencia de la consistencia y autonomía del mundo de la naturaleza y de la historia, con sus principios, valores y métodos cuyo descubrimiento le ha posibilitado la modernidad, como tendremos ocasión de ver más adelante.

2. INDIFERENCIA RELIGIOSA Y CULTURA

2.1 La indiferencia religiosa un problema cultural

En el círculo hermenéutico de la mentalidad religiosa indiferente, que se basa en la consistencia y autonomía de las realidades de este mundo, el hombre aparece como principio, medio y fin. La afirmación antropocéntrica de la indiferencia religiosa la reduce, en el fondo, a un problema esencialmente cultural, siempre que entendamos por cultura, desde su dimensión subjetiva, el cultivo por parte del hombre de sus cualidades materiales y espirituales³, es decir, el proceso de autorealización de la persona humana, en la perspectiva de la humanidad plena. Desde esta perspectiva cultural, la indiferencia religiosa no puede ser zanjada sin más, como si fuera sencillamente una opción entre Dios y el hombre. Teniendo en cuenta que la indiferencia religiosa consiste en una actividad vital conectada con una mentalidad, que, a su vez, se basa concretamente en la experiencia de la consistencia y autonomía del mundo y de la historia, la indiferencia religiosa resulta de la opción frente a dos ideales de vida, dos ideales de hombre, el hombre religioso y el hombre profano, cuyos principios y valores, al parecer incompatibles, son mucho más producto de configuraciones culturales que fruto de la vivencia religiosa.

En orden a una visión más profunda de la índole cultural de la indiferencia religiosa, se impone decir algo más sobre la relación entre desinterés trascendente y valores humanos, a la que ya nos hemos referido de paso. No se puede dejar de reconocer la preocupación humanista por lo menos de los prohombres de la indiferencia religiosa moderna, a pesar de sus lagunas y hasta errores imperdonables. El problema de los valores es siempre vital para cualquier tipo de humanismo. Por carecer de fundamento ontológico y gnoseológico, la indiferencia religiosa se yergue como el primer pilar de los valores culturales, cerrada a la dimensión de los valores religiosos como contrarios a los valores humanos. Se podría preguntar entonces, en la perspectiva de la Pastoral junto a la indiferencia, o, como dice el Cardenal Poupard, de la evangelización de la inteligencia, si el discurso religioso con sus tendencias a resaltar el conflicto entre valores humanos y valores religiosos, no estaría contribuyendo a afirmar la actitud indiferente, en vez de transformarla.

3 Gaudium et Spes, 53.

2.2 Conflicto entre valores humanos y valores religiosos

Empleamos aquí el término valor en su sentido cultural, es decir, en la medida en que abarca todo aquello a lo cual se atribuye importancia y se dedica estima. De acuerdo con su grado de importancia y la intensidad de estima, los valores se presentan siempre en una determinada escala, conforme apuntan hacia medios, señalan fines o envuelven sentido. Todos se conjugan y ordenan entre sí en orden a la configuración del ideal de la humanidad plena, y a los medios para alcanzarla.

Los valores constituyen la raíz más honda de una cultura, de donde emerge la savia de su dinamismo creador. Ellos otorgan sentido a la vida, a la historia, al mundo. Imprimen su sello característico a cada cultura, iluminan el ser y el quehacer del hombre, se encarnan en las expresiones y estructuras culturales, alientan la vida personal y social de un pueblo, inspiran las normas que rigen la convivencia social de sus miembros, así como sus relaciones económicas y políticas. En síntesis, los valores configuran las distintas culturas.

Lo mismo que en las demás culturas, en Occidente hasta el surgimiento de la modernidad, los valores religiosos, concretamente cristianos, constituían el eje en torno al cual giraba la cultura europea. Pero con la modernidad se consuma la ruptura entre fe y cultura occidental, cuyos conflictos internos, que la habían acechado tantas veces, se habían superado mediante la racionalidad griega abierta a la revelación cristiana.

Por religión, en su acepción natural, se entiende la manera particular según la cual, en un grupo humano, los hombres cultivan sus relaciones con Dios. No se trata evidentemente de una relación intelectual sino vital y práctica. Consciente de esa religación fundamental, el hombre organiza su existencia a partir de Dios y orientada hacia El. En este aspecto puede decirse que la religión es una parte de la cultura, quizás su parte central, al decir de Romano Guardini.

Pero, siendo la cultura un proceso histórico, dinámico y social de autorrealización del hombre, éste sin embargo, consigue superar sus propios límites mediante el esfuerzo cultural, sobreponerse a las amenazas de la naturaleza y crear cultura. Aunque sea la religión una parte de la cultura, sin

embargo no se puede identificarlas, ya que la religión ejerce una constante crítica a la culturas, penetra en toda sus manifestaciones y, principalmente, actúa como fuente de energía configuradora de cultura. Si no se puede identificar totalmente religión natural y cultura, nada por otra parte, autoriza a separarlas. Ambas pertenecen a la misma unidad homogénea representada por el hombre y el mundo, donde el hombre se esfuerza culturalmente para llegar hasta Dios, subir hasta Dios; ambas se ubican en el mismo espacio donde lo cultural desarrolla lo natural y lo natural busca lo sobrenatural. Por moverse en el mismo plano, puede ocurrir -y de hecho ocurre, que la religión sea absorbida por la cultura o que la cultura sea anulada por la religión. En la relación cultura y religión natural, el conflicto entre valores culturales y valores religiosos nunca se hace extremadamente intenso, dado que, por otra parte, la religión es igualmente configurada por la propia cultura.

Por el contrario, el problema puede tornarse dramático cuando se trata del cristianismo. La fe cristiana no es producto de ninguna cultura. El Evangelio es un mensaje transcultural de salvación. Por eso, hoy, como al comienzo de la predicación apostólica, la Buena Nueva de Cristo constituye escándalo para unos y suena a locura para otros. Al contrario de lo que ocurre con las religiones culturales que son el resultado del esfuerzo del hombre para subir hasta Dios, el cristianismo resulta del amor de Dios que baja hasta el hombre, pues Cristo es la categoría fundamental del cristianismo. Mejor dicho, el cristianismo es Cristo, lo que el Hijo de Dios hecho hombre hizo, dijo, enseñó, instituyó y mandó hacer. Con el cristianismo el conflicto entre valores religiosos y valores culturales presenta un aspecto nuevo y de no fácil solución, por lo tanto.

La modernidad, que surge en el contexto de una cultura cristiana, de la cual hereda grandes valores humanos, pero que al mismo tiempo consume la ruptura entre fe y cultura occidental, no ha hecho más que polarizar la relación entre religión y cultura. Como afirma Guardini, la polarización ha sido siempre una característica del pensamiento occidental y, al mismo tiempo, origen de todas las herejías cristianas. Con la modernidad, la heterogeneidad del binomio cristianismo-cultura, que por su propia naturaleza no hay cómo negarla, ha llevado el conflicto entre valores cristianos y valores culturales a una lamentable ruptura, con la cual se conecta directamente la indiferencia religiosa. La ruptura no representa un acontecimiento fatal, y podría haber sido evitada. Pues si la heterogeneidad que se interpone entre Dios y el

hombre, entre cristianismo y cultura es motivo de tensión, por una parte, por otra es fuente de recíproca interacción. En este aspecto ya no se trata de dos realidades extrañas y ajenas entre sí. Al encarnarse, el Hijo de Dios no llega a un mundo extraño, pues se encuentra en lo más hondo de la naturaleza humana, que asume, con su propia imagen, según la cual el hombre fue creado. A su vez, el hombre creado a imagen y semejanza de Dios, abierto a su modelo, lo aguarda y lo reconoce. Creado por Dios y para Dios, está en condiciones de vivir la experiencia de San Agustín: sin nunca haber oído hablar de El, sin embargo, lo buscaba; sin jamás haberlo conocido, con todo, era capaz de reconocerlo.

3. INDIFERENCIA RELIGIOSA Y CONFLICTO DE VALORES

De acuerdo a lo que constata Christopher Dawson, la religión ha ejercido, a lo largo de la historia, dos funciones distintas, pero que se complementan, junto a las culturas: una positiva, y negativa la otra: positiva en cuanto fuente de energía creadora de cultura; negativa, en la medida en que ejerce sobre la cultura su inevitable juicio crítico. Pero, al mismo tiempo, el historiador católico inglés, observa que en los últimos siglos, la religión se ha limitado únicamente a su función crítica⁴.

Y, en 1958, Romano Guardini se preguntaba si la indiferencia que se percibe ante la propuesta de unir cristianismo y cultura, “¿significaba que es totalmente imposible esa unión? ¿O tan sólo que la manera de pensar y realizar esa unión ha sido demasiado simplista, demasiado precipitada? ¿Era adecuada a la gran crisis en que los ámbitos de la realidad y el valor comenzaron a sustentarse a su mismos? ¿Y que lo que importa es conseguir para cada ámbito propio de significaciones, las nociones, las metas y las actitudes vitales correspondientes?”⁵. La respuesta a las preguntas formuladas por Guardini sólo aparecen a partir del Vaticano II y se han concretizado de manera lúcida en el magisterio del Papa Wojtila sobre evangelización de la cultura.

Hoy, una propuesta de los valores cristianos a las culturas que no

4 Dawson, Christopher, “Religión y Cultura”, ed. Sudamericanas, Buenos Aires, 1952, Pág. 71.

5 Guardini, Romano: “Pensamiento sobre cristianismo y cultura”, en “Religión y Sociedad”, ed. Sígueme, Salamanca, 1982, pág. 123.

reconozca, al mismo tiempo, los auténticos valores de la modernidad, o no los afirme, en un mundo en que los ámbitos de la realidad encuentran en sí mismos estabilidad y autonomía, pero a los que les falta el último sentido, sólo podrá contribuir a aumentar la indiferencia religiosa. Sería realmente una lástima que en este momento de crisis de sentido, frente a un mundo donde la modernidad ha agudizado la sensibilidad humana hacia el valor de la libertad, unido a los valores de la iniciativa y creatividad, en la perspectiva de la dignidad del hombre y de la felicidad, el discurso cristiano siguiera empleado todavía, de parte de muchos y en contraste con el actual Magisterio de la Iglesia, un lenguaje polarizado.

Y es precisamente al nivel de los valores donde el discurso religioso y la actitud de la indiferencia religiosa continúan polarizados, ateniéndose más a la tensión de los datos de la heterogeneidad entre cristianismo u cultura que a la interacción entre ambos. No se toma en cuenta, de la parte de la Pastoral, que la evangelización de la cultura comienza por la inculturación del Evangelio.

El sentido de la infinita grandeza de Dios, que impone a la conciencia religiosa el conocimiento y la proclamación de la inefable magnitud divina, en general asume un lenguaje del cual resulta el anonadamiento del hombre o lo reduce a gusano y polvo. Ese tipo de lenguaje desencadena una permanente rivalidad entre Dios y el hombre. Lo que se afirma de Dios, necesariamente parece que hay que quitarlo al hombre, como si la gloria de Dios sólo aconteciera mediante la destrucción de su obra más excelsa que es el hombre. Esta rivalidad entre Dios y el hombre, vigente todavía en muchas expresiones religiosas, tanto en el plano del ser cuanto del actuar, como si igualmente la actividad del hombre en el mundo, los portentos de que hoy es capaz, sólo contribuyeran para empañar la acción divina en el universo. Esta rivalidad, que se hace más aguda todavía en cierto tipo de discurso ascético, no corresponde evidentemente al designio divino respecto al hombre, al que el Señor creó a su imagen y semejanza, le dotó de alma inmortal, y le confió el dominio del mundo y la construcción de la historia. Esa inalienable dignidad de la persona humana, a la que la mentalidad moderna se muestra tan sensible, adquiere a la luz del misterio de la Encarnación su más gloriosa ratificación. Si Dios se ha hecho hombre, como afirma Ortega y Gasset, es porque el hombre es alguien muy importante.

En el plano del actuar, la confrontación entre la obra de Dios y la obra del hombre se hace hipercrítica, como ocurre en algunos sectores dominados por una religiosidad fundamentalista. Al parecer, en nombre de la obra de Dios se quiere impedir los avances de la obra del hombre. Muchas veces se subrayan los aspectos negativos de la tecnología moderna, sin que nada se diga en relación a los enormes beneficios que ha aportado a la humanidad, dejando perplejos a tantos cristianos ocupados con la construcción del Reino de Dios en su dimensión histórica, pero que necesitan de razones de su esperanza como hombres de Iglesia en el corazón del mundo.

Esa rivalidad que el discurso religioso formula y propaga, envuelve también otros contenidos al parecer antitéticos: rivalidad entre eternidad y temporalidad, entre mundo interior y mundo exterior, conciencia personal y existencia social, corazón y estructuras, contemplación y acción, adaptación y creatividad, escatología e historia.

En esa rivalidad, todavía comprensible para los tiempos que anteceden al Vaticano II, no se toma en cuenta la función “co creadora” que el Señor confiere al hombre, según la expresión de Thils, en su “Teología de las realidades terrestres”; la misión de continuar perfeccionando la naturaleza. El Santo Padre, en su importante discurso en la Marca italiana, todavía no hace un año, hizo un llamado a la “imaginación creadora” de los cristianos, que no pueden contentarse con afirmar los principios y criterios que se inspiran en la fe, sino también aplicarlos con creatividad al servicio de la humanidad. Enfatizó también el rumbo positivo que están tomando hoy los grandes avances de la ciencia y técnica moderna que, en un principio parecían colocarse exclusivamente al servicio de la destrucción y de la muerte.

Si, por una parte, la indiferencia religiosa como actitud se manifiesta mediante la polarización de los valores meramente culturales, y exclusivamente humanos de la modernidad, por otra, como mentalidad ella se apoya en la experiencia de la consistencia y autonomía de las esferas de la racionalización, característica definitoria de la cultura creada por la modernidad.

4. MODERNIDAD, RACIONALIZACION E INDIFERENCIA RELIGIOSA

De acuerdo a lo que afirma Max Weber, en su introducción a “Ensayos sobre Sociología y Religión”, la modernidad es producto del proceso de racionalización que, evolucionando desde hace siglos, acaba por dominar la cultura occidental. Configurada así por una mentalidad plena de racionalidad, pautando su conducta a partir de criterios racionales, el hombre occidental organiza la sociedad y la producción económica desde el horizonte de un sistema mental con clara tendencia al cálculo matemático y a la verificación empírica⁶. Siete años antes de la todavía no superada interpretación weberiana de la modernidad, Hammacher ya había diagnosticado: “El factor operante, verdaderamente eficaz, de nuestra cultura, lo que la distingue del pasado, es indudablemente, por la amplitud de sus resultados, el espíritu racionalista... Nuestra cultura es intelectualista y sólo en sus orígenes es voluntarista en cuanto está presidida por la voluntad firme e indomitable de penetrar racionalmente todas las cosas”⁷. Esa racionalidad que Weber constata solamente en el Occidente cristiano, impregna todas las relaciones intelectuales, artísticas e institucionales de la cultura europea. El proceso tiene su origen en la convicción de que la razón, con su poder de conceptualización y disección analítica de los fenómenos naturales y acontecimientos humanos, se constituye en el órgano universalmente válido con qué conocer la realidad del mundo y organizar la vida y la obra del hombre. De esta fe en el dinamismo de la razón brota la racionalización propiamente dicha. La racionalización consiste en el conjunto de efectos mediante los cuales la mentalidad no sólo influye y determina la manera de reflejarse el mundo en la conciencia humana, sino también el comportamiento práctico que el hombre asume frente a ese mundo. Desde esa conjunción lógico-empírica, el hombre se lanza a la extraordinaria aventura de la conquista, dominio y transformación del mundo⁸.

Max Weber se refiere también a lo que llama “esferas de la racionalización”. Al avanzar en todas las direcciones y abarcar todos los ámbitos de la cultura, como único criterio de la verdad del ser de las cosas y de la conducta del quehacer humano, la racionalización provoca una especie de explosión

6 Weber, Max, “Ensayos sobre Sociología y Religión”, Vol. I, ed. Taurus, Madrid, 1983, Pág.19.

7 Citado por Philippe Lersch, en “El hombre en la actualidad”, ed. Gredos, Madrid, 1958. Pág.16.

8 Op. cit., Pág.19.

cultural, donde separadas, cada esfera, aislada, busca en sí misma, sus propios principios, criterios, valores y métodos. En medio de esa atomización en la que cada ámbito de la cultura encuentra en sí mismo consistencia y autonomía, la religión -concretamente el cristianismo-, pierde su vigencia de centro configurador de cultura y productor de relaciones humanas, de significaciones y símbolos, función ésa que pasa automáticamente a manos de la economía. El vacío dejado por la religión es ocupado por diferentes visiones del mundo en relación al sentido de la vida y de la historia y en cuanto al funcionamiento de la realidad sociopolítica. De la conjunción de esas dos preocupaciones surgen las ideologías que, con ardor casi religioso, reivindican para sí la veracidad científica. De un mundo transformado en un supermercado de ideologías, donde cada una se presenta como solución salvadora a todos los problemas y donde cada uno escoge el sentido de la vida y de la historia y soluciones a los problemas de acuerdo con sus tendencias, gustos o intereses, sólo podría resultar una relativización total, que contribuye a intensificar la indiferencia religiosa, por aquello de que todas las religiones son buenas.

Pero lo que determina propiamente la indiferencia religiosa moderna, es el proceso de racionalización, por el que cada ámbito de la cultura, autónomo y consistente, despojado de toda relación con la trascendencia posibilita una experiencia a la que falta la referencia al mundo simbólico de la religión, y por lo tanto los apoyos externos para la fe. Al decir de Metz, "lo que de manera primordial y directa resplandece en el mundo ante nosotros no son los 'vestigia Dei', sino los 'vestigia hominis'⁹. En la experiencia constante en medio de la obra del hombre, se fragua la mentalidad religiosamente indiferente, que, a su vez, se manifiesta en una actitud de total desinterés frente a un Dios que, si existe, se encuentra muy alejado del hombre y del mundo.

La indiferencia religiosa representa, acaso, el mayor desafío a la evangelización de la cultura. En esa hora de la gracia, señalada por la crisis de las ideologías, el derrumbe del comunismo histórico, y en la que el postmodernismo reconoce el fracaso de la racionalidad en su tentativa de construir un mundo feliz para el hombre, frente a millones de personas perplejas y desorientadas, sin esperanza, la única solución continúa siendo Cristo.

9 Metz, Johann Baptist, "Teología del mundo", ed. Sígueme, Salamanca, 1985, Pág.111.

EL INDIFERENTISMO RELIGIOSO EN AMERICA LATINA DESAFIOS PASTORALES

Dr. Pedro Morandé

1. INTRODUCCION

La preocupación de la Iglesia por el desarrollo del indiferentismo religioso en América Latina se ha hecho cada vez más consciente y ha pasado a ocupar un lugar importante en sus planes pastorales con la aparición de la moderna cultura de masas. Tradicionalmente, los pueblos de América Latina se han considerado creyentes y, en particular, católicos. La primera evangelización imprimió en ellos una huella profunda que nadie cuestionó, sino hasta la aparición de la Ilustración. Pero incluso en los agitados conflictos que tuvieron lugar entre la Iglesia y el Estado durante el curso del siglo XIX, cuando en las jóvenes repúblicas independientes se enseñoreó entre sus élites el positivismo, el liberalismo y el laicismo, aún entonces no se cuestionó propiamente el carácter de la creencia, ni el grado de su arraigo histórico-cultural, sino solamente los efectos sociales y políticos de la presencia de la Iglesia. En el peor de los casos podría decirse que se miró a la creencia religiosa con desprecio, como una de las características propias de la mentalidad poco ilustrada e ignorante de las clases populares. Pero, al menos en América Latina, faltó esa crítica más profunda a la creencia, interior a ella misma, teológica y filosóficamente formulada, que en Europa representó la presencia constante de la heterodoxia y de la herejía, y que tomó cuerpo definitivo en el mundo moderno con la Reforma y la Ilustración.

Con la aparición de la cultura de masas durante este siglo, sin embargo, desde los años treinta en adelante, comenzó a desarrollarse propiamente la increencia, como una actitud práctica y colectiva, que no quería luchar políticamente contra nadie, aunque fuese políticamente aprovechada, sino que era más bien el resultado de un abandono de la mirada religiosa de la realidad y su reemplazo por una mirada solamente social e individual,

totalmente desvinculada de cualquier pregunta ontológica. Si la pregunta tradicional por el misterio se transformó con la Ilustración en una pregunta por la acción humana, con la cultura de masas la preocupación fundamental del hombre se desplazó hacia la esfera del consumo. La Iglesia comenzó a preocuparse entonces del fenómeno de la increencia, puesto que no sólo adquirió un carácter global, sino porque se presentaba también al interior de sus propias filas, como una suerte de apostasía práctica, de oscurecimiento y desuso progresivo de la conciencia religiosa.

En Chile, por ejemplo, el padre Alberto Hurtado, jesuita en proceso de canonización, declarado ya “venerable” por el testimonio comprobado de virtudes heroicas en su vida, se preguntaba con cierta urgida angustia al comenzar los años cuarenta: ¿Es Chile un país católico? La pregunta no era retórica, sino que fue el nombre que escogió para darle a un libro que quería estremecer la conciencia de los católicos acerca de las transformaciones que estaba experimentando la sociedad y la cultura de entonces¹. Las cifras de bautizados habían acostumbrado a los católicos a afirmar que las naciones latinoamericanas eran efectivamente católicas. Lo mismo podía decirse observando en las encuestas la autoconfesión como creyente y la adhesión a la Iglesia. Pero si se observaban las cifras relativas a la práctica cotidiana de la religiosidad, tales como la asistencia a misa, la frecuentación de los sacramentos, el pago del dinero del culto o “contribución a la Iglesia”, la fidelidad e indisolubilidad del matrimonio, y de manera más aguda todavía, la adhesión práctica a la Doctrina Social de la Iglesia, se podía concluir que esa confesión masiva de catolicismo se volvía relativamente débil, ocultando el preocupante germen de una cierta forma de increencia.

Esta preocupación de los años cuarenta se fue acentuando progresivamente con el impacto social cada vez más determinante de los medios de comunicación audiovisuales. A través de ellos no sólo comenzó a difundirse la predicación de las iglesias evangélicas y de un variado espectro de sectas y pseudo-iglesias que empezaron a causar una influencia significativa en la población, sino que comenzó también a manifestarse un efecto todavía más inquietante para el desarrollo de la conciencia religiosa, como es la “trivialización” de la vida causada por la nueva mentalidad de masas, con su

1 El libro fue publicado con ese mismo nombre en Santiago, en 1941

utilización abierta de los valores de la tradición para fines comerciales y para el “espectáculo” y la entretención.

Se trata de un fenómeno de gran complejidad que no sólo puso a la increencia en el primer plano de los nuevos fenómenos culturales, sino que le cambió su carácter marginal, otorgándole legitimidad y atractivo social. Si antes la explícita y confesada actitud religiosa era la actitud común, y la increencia un fenómeno a explicar en su marginalidad social, ahora, con la cultura de masas, comenzaba a revertirse esta tendencia, convirtiendo a la increencia en la actitud común y masiva y, a la experiencia religiosa, en el fenómeno de excepción. Como ha dicho Luhmann, un individuo en la sociedad funcional de hoy puede vivir perfectamente toda su vida sin que la sociedad le exija o le motive a hacerse nunca una pregunta religiosa. Al menos, desde el punto de vista funcional, puede decirse que la sociedad ya no lo interrogará a este respecto².

En el mismo sentido que el jesuita chileno, la Conferencia Episcopal de Puebla reconociendo, por una parte, que los pueblos iberoamericanos tienen un “radical sustrato católico”³ en su cultura, se interroga, por otra, cómo pueden llamarse católicos estos mismos pueblos, si en ellos se ha vuelto habitual la marginación social, las desigualdades estructurales, la violencia social y política, la represión, corrupción, etc⁴. Se trata de una evidente contradicción que exige una interrogación más profunda. No dice Puebla que los pueblos latinoamericanos hayan caído en la apostasía, puesto que afirma con fuerza la existencia del sustrato católico de su cultura, pero tampoco puede cerrar los ojos a la vigencia de antivalores que contradicen esa misma tradición cultural.

Esta contradicción nos pone de lleno en el tema del impacto cultural y social de la increencia, puesto que, en el fondo, la pregunta que debemos hacemos es: ¿cómo es posible hablar de un “sustrato católico” de la cultura latinoamericana cuando simultáneamente es posible constatar una existencia masiva de la increencia? ¿Es el “sustrato católico” de la cultura un fenómeno

2 Ver a este respecto “Die Ausdifferenzierung der Religion” en *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 3, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1989

3 Doc. Puebla N° 1, 7, 412

4 Doc. Puebla N° 28 ss

del pasado que ya concluyó o se trata de una afirmación voluntarista por parte de la Iglesia, que refleja más sus deseos e intenciones que la realidad social y cultural de hoy? ¿Debe considerarse pastoralmente la Iglesia una presencia aún significativa para los pueblos latinoamericanos o es más realista, como otros han planteado en el mundo desarrollado, hablar de un cristianismo de la diáspora o de un cristianismo “anónimo” en medio de la ciudad secular? Las respuestas a estas interrogantes son extremadamente graves, y no resulta exagerado afirmar que de su correcto planteamiento y consideración dependerá la suerte de la relación entre la Iglesia y las sociedades latinoamericanas en los próximos siglos.

2. TESIS ACERCA DE LA NATURALEZA DE LA INCREENCIA

Antes de abordar propiamente el tema de los desafíos pastorales conviene tener claridad, sin embargo, respecto al significado antropológico de la increencia, puesto que no se puede partir aceptando acríticamente la definición que la propia sociedad hace de ella. Ya veremos, en el punto siguiente, el contexto histórico-cultural en que se desarrolla la increencia y las implicaciones que de él se derivan. Pero ahora es el momento de plantearse la cuestión más honda de qué sea la increencia en sí misma, y cuál pueda ser su significado para la experiencia humana. Como no disponemos en esta ocasión del espacio para hacer una detallada fenomenología de la misma, permítasenos abordar el problema a modo de tesis o de afirmaciones asertivas, basadas en la doctrina tradicional de la Iglesia.

Creer o no creer no es una opción antropológica igualmente válida para el hombre, en el sentido que, eligiendo una u otra alternativa pueda desarrollar igualmente las potencialidades de su naturaleza y encontrar la felicidad. Para la comprensión de este hecho, sigue siendo fundamental la tesis de San Pablo en el Areópago: *“El Dios que hizo el mundo y todas las cosas que hay en él, es Señor del cielo y de la tierra. No vive en templos hechos por los hombres, ni necesita que nadie haga nada por él, pues él es quien nos da a todos la vida, el aire y las demás cosas. De un sólo hombre hizo él todas las naciones, para que vivan en toda la tierra; y les ha señalado el tiempo y el lugar en que deben vivir, para que busquen a Dios, y quizás, como a tías, puedan encontrarlo, aunque en verdad Dios no está lejos de cada uno de nosotros. Porque en Dios vivimos, nos movemos y existi-*

mos..."⁵. Así, buscar a Dios es propio de la naturaleza misma del hombre, no existiendo ninguna alternativa antropológicamente válida que sustituya esta búsqueda. A la misma conclusión se llega con la afirmación del Génesis, de que el hombre ha sido creado a "imágen y semejanza" de Dios⁶, ya que se revela en ella un vínculo particular e intrínseco entre la creatura y su creador, que hace imposible para el hombre pretender conocerse a sí mismo sin buscar simultáneamente el conocimiento de Aquel de quien él es imagen y semejanza.

La increencia representa para el hombre, por consiguiente, una manera de pensar y de vivir descentrada de su propia naturaleza, es decir, "alienada", para usar el término que tanto gustó al pensamiento ilustrado. Vivir como no creyente es vivir distraído, sin capacidad de asombro ante la realidad del mundo y de sí mismo, es vivir clausurado en un ensimismamiento cuyo único punto de referencia es la ilusión o la fantasía. La increencia es intrínsecamente narcisista, porque quiere sustituir la apertura de todo ser vivo a la dimensión absoluta de la propia existencia, por la imagen de la auto-referencia humana, sea que ésta tenga carácter individual o social. Con ello se pierde la conciencia misma de ser contingente, puesto que ella sólo puede desplegarse a partir de su tensión intrínseca hacia el infinito. Igualmente se pierde la dimensión histórica de la existencia humana, ya que sin sentido de realidad, y refugiado en la propia fantasía, no hay criterios que le permitan al hombre juzgar su pasado y su presente desde la tensión hacia su "destino". En lenguaje teológico, podría decirse que la increencia corresponde a una de las formas que asume el pecado original, es decir, sucumbir a la tentación "seréis como dioses"⁷ que encierra al hombre sobre sí mismo, en su propia finitud, impidiéndole el conocimiento del Amor que lo ha creado y que lo sostiene en la vida.

La increencia no es, por tanto, una realidad subsistente por sí misma, sino que corresponde a la negativa del hombre de aceptar su naturaleza creyente, abierta a su creador y dispuesta a buscarle y conocerle aunque sea sólo "a tientas", como dice San Pablo en el discurso citado. De modo que cualquier consideración sobre la increencia debe partir de un adecuado análisis

5 Hech 17, 24-28

6 Cfr. Gén 1, 26-27

7 Cfr. Gén 3, 5

antropológico de la creencia, especialmente, del modo cómo ella se constituye en una experiencia cultural de la persona humana, que funda su subjetividad y da sentido a la vida. Si en la sociedad funcional, según la afirmación de Luhmann, alguien puede vivir toda su vida sin jamás tener que hacerse ninguna pregunta religiosa, ello no significa que esa pregunta no exista, o que la sociedad haya transformado substancialmente la naturaleza humana. Significa solamente que la creencia no es de origen social o causada por la forma de organización de la sociedad, sino que se relaciona con la realidad última del hombre, que si bien se expresa socialmente, trasciende completamente a la sociedad.

Por ello, la increencia no es una opción de vida que tenga sentido medir estadísticamente en comparación con la creencia, excepto en el modo en que se puede llevar una estadística epidemiológica de la enfermedad en relación a la salud. Más que la proporción cuantitativa de la increencia, que suelen arrojar las encuestas, debería interesar una descripción fenomenológica precisa y diferenciada de la misma según los contextos y las situaciones históricas, descripción que debería incluir no sólo la increencia como tal, sino también la creencia, puesto que, como ha quedado dicho, la primera sólo puede entenderse a partir de las deficiencias y de las distorsiones de la segunda. Tal descripción debería incluir, por tanto, en forma diferenciada, los sistemas simbólicos que expresan y transmiten la creencia y la increencia, tanto en las formas de la cultura oral, como de la escrita y de la moderna cultura audiovisual. Pero, por sobre todo, debería incluir una comprensión detallada del sujeto humano abierto a la pregunta por su destino y por el sentido de su vida personal y social, e interesado en encontrar una orientación verdadera a su historia y a la de su pueblo. Esta conciencia abierta a la verdad es la única que puede describir el itinerario de la creencia y de la increencia como experiencias propiamente humanas, más allá de las clasificaciones nominalistas que la propia sociedad o las encuestas suelen hacer.

Por cierto, no es esta la ocasión de hacer la detallada descripción fenomenológica que propongo. Con todo, las páginas siguientes quisieran contribuir a esta tarea que, necesariamente, debe ser común e interdisciplinaria.

3. CONTEXTO HISTORICO CULTURAL DE LA INCREENCIA EN AMERICA LATINA

Aunque el indiferentismo religioso tiene raíces históricas y culturales remotas, puesto que atañen a la misma condición humana, en la etapa actual de desarrollo de las sociedades latinoamericanas se despliega especialmente en el medio urbano formado por sus grandes megápolis. Es un hecho bastante evidente que la cultura de los sectores rurales, vinculada de manera tan significativa a los ciclos estacionales y al trabajo agrícola, no desarrolló la increencia como un fenómeno social y culturalmente relevante. Tampoco lo encontramos en las pequeñas aldeas o ciudades, donde siempre el templo constituyó uno de los más importantes ejes de referencia para la actividad social, especialmente para la alternancia entre el trabajo y la fiesta. La increencia, como fenómeno socialmente relevante, se desarrolla en nuestras megápolis.

Culturalmente hablando, la creación de las populosas ciudades latinoamericanas se correlaciona con la emergencia de la cultura audiovisual del siglo XX. En efecto, nuestras sociedades han sufrido durante el presente siglo un acelerado proceso de urbanización, con su respectivo cambio en la estructura del crecimiento demográfico y de la inmigración, pero también con una importante modificación de los patrones culturales. América Latina ha dejado de ser una sociedad rural, y ha cambiado también la estructura y el significado social de sus antiguas ciudades. La megápolis es una forma social completamente nueva, sin precedentes en la historia latinoamericana, que se hace posible con la consolidación de la cultura audiovisual. La radio primero, y después la televisión, fueron sistemas de comunicación que desde la ciudad irrumpieron en los campos y en las aldeas y ciudades menores dando información, entreteniéndolo y, por sobre todo, creando un nuevo punto de referencia cultural que, aunque lejano en su origen y significado, se hacía cercano por las características de estos medios. La constante presencia electrónica de la ciudad en todos los rincones de nuestros países motivó fuertemente el desplazamiento de la población hacia ella, lo que unido a otros factores económicos y sociales explica en gran medida la aparición de las megápolis.

Para comprender la vinculación de la increencia con el fenómeno de la acelerada urbanización es necesario analizar la naturaleza de la cultura

audiovisual, y compararla con las otras formas de nuestra cultura que, aunque más antiguas, no desaparecen con la aparición de la forma audiovisual: nos referimos a la cultura oral-ritual de la síntesis barroca y a la cultura textual-legal de la Ilustración y del positivismo, que acompañó a la formación de los estados nacionales. La aparición de una nueva cultura redefine, ciertamente, el alcance y significación de las anteriormente existentes, produciendo un reacondicionamiento de sus relaciones. Puede señalarse que durante el siglo pasado, uno de los desafíos culturales más importantes que tuvieron que resolver las sociedades latinoamericanas fue, precisamente, intentar integrar la cultura oral-ritual de la síntesis cultural del barroco mestizo con la cultura textual-legal introducida por la Ilustración y la formación de los estados nacionales. En este siglo se agrega a esta problemática, aún no resuelta del todo, el surgimiento de una nueva cultura, la cultura audiovisual, la que se retroalimenta con la existencia de la ciudad, y que obliga nuevamente a un esfuerzo de integración cultural con las anteriores tradiciones. Si la cultura oralritual vive de los símbolos de la experiencia de “encuentro” entre pueblos de distintas procedencias y con muy variadas tradiciones, y la cultura textual-legal de los símbolos de la soberanía y de la majestad de la ley o de la razón, la cultura audiovisual vive, fundamentalmente, de la creación de “noticias” transformando toda la vida social cotidiana en una fuente permanente de información y entretenimiento.

Se trata de procesos culturales relativamente complejos cuyas contradicciones o, al menos, falta de armoniosa integración, han dado origen a no pocas relaciones de tensión y conflicto en el curso de la historia y que deben ser necesariamente resueltos para el desarrollo estable de los países latinoamericanos en el futuro. Desde el ángulo que ahora nos interesa, son procesos que condicionan muy profundamente también el desarrollo de la conciencia religiosa, tanto en sus aspectos positivos como negativos, de modo que la aparición de la increencia en forma relativamente masiva debe explicarse también por sus vinculaciones a estos procesos. Permítaseme, por ello, describir brevemente lo que, a mi juicio, constituye el núcleo de cada una de las tres formas culturales mencionadas y cómo se han interrelacionado históricamente. Se trata, naturalmente, de hipótesis de interpretación histórica que pueden ser mejoradas o sustituidas si es necesario.

El barroco mestizo nació en América Latina de la oralidad y del rito que permitieron el desarrollo de la síntesis cultural originaria entre los pueblos

europesos, amerindios y afroamericanos. Como toda cultura oral, el barroco se estructura sobre la base de la experiencia de encuentro entre las personas, que es simultáneamente de trabajo y fiesta, de gracia o don que se recibe, y de fatiga y esfuerzo que se entrega, y cuya regulación simbólica está entregada a la acción ritual. La expresión social culminante de la cultura oral-ritual es la existencia de una ciudad-santuario, definida por la fiesta religiosa y profana, que organiza la espacio-temporalidad conforme al calendario litúrgico y a las festividades patronales, y que unifica, sin confundir, la presencia del templo y la del mercado. Esta presencia religiosa determinante no significa que desaparezca lo profano, sino que la secularidad se define en relación a la experiencia religiosa que es determinante en la cultura y en la vida diaria de la sociedad.

En el caso específico de América Latina, esta experiencia culturalmente fundante del encuentro no sólo reunió personas sino pueblos, que aunque hablaban entre sí idiomas extraños y tenían cosmovisiones diferentes, que aunque lucharon entre sí y se transmitieron mortales enfermedades, tuvieron disposición a encontrarse, a reconocerse en sus similitudes y diferencias, en sus tradiciones propias, logrando formar una síntesis cultural nueva, un ethos compartido desde el cual pudieron reconocerse como seres humanos con idéntico destino, y cuyo testimonio vivo es el mestizo. En este proceso fue fundamental la presencia evangelizadora de la Iglesia, la disposición de sus misioneros a aprender las lenguas y las tradiciones culturales de los pueblos que encontraban, buscando el sentido de sus rituales y las características de su calendario litúrgico. Pero fue también fundamental su disposición a enseñar la doctrina cristiana, aún cuando fuera sólo parcialmente comprendida, puesto que ello revelaba que tomaban en serio a las personas y pueblos que habían encontrado, los que por esta virtud no eran sólo un objeto de dominación, o de curiosidad antropológica, sino personas a quienes anunciar el Evangelio.

Todavía más importante que la doctrina fue, en cierto sentido, el rito, la liturgia y las devociones, favorecidas por la visión tridentina que puso en el

8 Aunque hubo en México y en el Caribe una primera evangelización pre-tridentina, la consolidación de la obra evangelizadora y la síntesis cultural barroco-mestiza es post-tridentina, siendo determinantes las líneas de orientación nacidas del Concilio de Trento para la formación del "sustrato católico" de la cultura de los países latinoamericanos.

primer lugar de la vida cristiana el memorial del sacrificio de Cristo y los sacramentos⁸. Se sabe de la gran similitud que encontraron los misioneros entre los sacramentos de la Iglesia y algunos de los rituales celebrados por los pueblos aborígenes. Aunque tal similitud se refiriera fundamentalmente a la forma, dio pie para que los misioneros intentaran también aproximar su sentido, logrando así una evangelización verdaderamente inculturada. Como se sabe, los rituales religiosos tienen un inigualable contenido de universalidad, dónde aún las más remotas y dispares culturas pueden encontrar un elemento que les pertenece y que las abre al encuentro de otros pueblos, puesto que se refieren a la misma condición humana y al sentido de su presencia en la historia.

El mestizaje fue el fruto de este encuentro cultural y social, transformándose propiamente en el sujeto de la novedad latinoamericana. En el momento en que Europa se esfuerza durante el siglo XVI por formar, precisamente, una “ecúmene de pueblos” que, por primera vez en la historia, estaba en condiciones de incluir a todos los habitantes de la tierra, el mestizaje latinoamericano da testimonio de esta vocación universalista, tan indisolublemente ligada a la tradición de la Iglesia. La cultura oral-ritual de América Latina está marcada por esta experiencia de encuentro universal en el rito, en el reconocimiento de la presencia constante y dialogante de lo sagrado en la vida social. Tal vez sea una de las características culturales más importantes de nuestro continente, el hecho de haber sido evangelizados en el momento mismo del nacimiento del mundo moderno, con su inseparable vocación universalista, pero sin haber tenido Reforma o Contrarreforma, pietismo o puritanismo, sino una visión sacramental de la existencia que respetó al hombre concreto, con sus específicas tradiciones culturales⁹.

Más tarde, la Ilustración borbónica, y posteriormente positivista, cambió el eje sobre el cual se había estructurado el barroco poniendo, en su lugar, el protagonismo del estado nacional, con su propósito de ordenamiento jurídico, de dominio y control territorial, de educar a la población y de lograr el

9 Así se explica que nuestra visión del Concilio de Trento y la europea difieran de modo bastante considerable. Trento no fue en nuestra experiencia cultural un concilio para reformar la Iglesia o para contrarreformar la sociedad, como suele plantearse por la historiografía europea, sino el concilio que permitió una evangelización inculturada, valiéndose para ello de la universalidad del misterio celebrado en cada uno de los sacramentos.

desarrollo económico de la sociedad. La nueva ciudad resultante de este cambio ya no es un espacio cúlrico-religioso, espacio de encuentro en la universalidad del misterio, sino la sede del poder del estado y el asiento de la administración pública. La universalidad queda reducida al reconocimiento explícito que de ella hace la ley positiva y a la voluntad de los poderes del estado para hacerla respetar en su dominio jurisdiccional.

Esta nueva forma de cultura, por su referencia explícita a la ley positiva y a la dimensión jurisdiccional de la autoridad social bien puede denominarse una cultura textual-legal, en que es la propia majestad de la ley el límite socialmente reconocido de la universalidad de la condición humana y de su igualdad entre las personas. Su expresión visible es el estado nacional, el que debe asentar y consolidar su poder hacia el interior y hacia el exterior de la sociedad de modo tal que pueda ser respetado como autoridad jurisdiccional soberana. En esta nueva forma cultural lo que define al sujeto no es el misterio sino la ley, y el sentido de la historia deja de estar determinado por la referencia personal a Cristo, es decir, por la historia de la propia conversión, para referirse en adelante a la historia de la soberanía nacional y a su capacidad de preservarse e imponerse ante el variado tipo de enemigos representado por las voluntades soberanas en competencia. Desde luego, esta nueva cultura no es capaz de sustituir aquella formada en torno a la oralidad y a la experiencia del encuentro entre personas o pueblos distintos, que reconocen en el carácter sagrado de la presencia humana en la historia la dimensión de universalidad que aproxima a todos los sujetos a un idéntico destino. Sin embargo, aunque no la sustituye, crea un punto de referencia cultural distinto, frente al cual es posible la secularización de la primera. Aunque la experiencia humana del misterio no se elimina propiamente, se la considera ahora opcional desde el punto de vista social, puesto que el sujeto colectivo se concibe a sí mismo a partir del ejercicio de la soberanía expresado en el dominio territorial, el control sobre el orden público y la capacidad legislativa.

No por acaso, durante todo el siglo XIX las tensiones entre Iglesia y estado en América Latina fueron bastante numerosas, puesto que el estado quería someter a la Iglesia al ejercicio de su soberanía, ya que la única realidad social, definida en virtud de la soberanía, que es distinta a un estado sólo puede ser otro estado. Tal definición, obviamente, nunca fue aceptada por la Iglesia, puesto que ella no es un estado sino un misterio de salvación abierto a todos los hombres, cualquiera sean los estados de los cuales son súbditos. Puede

decirse que la síntesis cultural barroca-mestiza de América Latina fue posible, precisamente, gracias al hecho de que la presencia de la Iglesia y su misión evangelizadora aseguraba a la población aborígen un punto de vista cultural que no se fundaba en la soberanía de estado alguno, ni siquiera de la corona de España y de Portugal, sino en la común participación de los pueblos en el único designio de salvación. No parece serio ni razonable comprender la existencia del barroco latinoamericano prescindiendo o desconociendo este fundamental papel jugado por la existencia de una teología de la historia. Pero la cultura textual-legal desarrollada durante el siglo XIX, que quiere legitimarse a sí misma desde el ejercicio de la soberanía no puede o no quiere aceptar como eje estructurador de sí misma un principio de teología de la historia, entrando así en conflicto con la Iglesia y promoviendo un principio de secularización de la tradición cultural oral-ritual.

El reconocimiento jurídico de la separación entre Iglesia y estado durante el siglo XX ha confirmado, en términos del estado de derecho, la legitimidad de estas dos culturas latinoamericanas ya mencionadas: la del barroco, que se manifiesta de manera exuberante en las variadas formas de la religiosidad popular, en el llamado "realismo mágico" de la literatura, y en tantas formas de la tradición oral cotidiana del pueblo, y la positivista o ilustrada, que se manifiesta fundamentalmente en el plano de las corrientes y agrupaciones ideológicas y políticas. Sin embargo, no me parece que se haya logrado una verdadera síntesis entre ambas, sino tan sólo una coexistencia pacífica. Hay ocasiones en que pareciera que ambas han llegado a un punto cercano a la integración, como han sido, por ejemplo, los momentos culminantes de las visitas del Santo Padre a los países latinoamericanos. Pero desgraciadamente, ese mismo espíritu e inteligencia de los acontecimientos no ha logrado mantenerse mucho tiempo después que él ha partido, volviéndose a la bipolaridad entre cultura religiosa y cultura laica. Con ocasión de las discusiones acerca de la moralidad pública, de la sexualidad, del aborto y del divorcio ha quedado una vez más de manifiesto que la integración entre la cultura oral-ritual del barroco y la textual-legal de la Ilustración no ha llegado aún a un feliz término¹⁰.

10 Un caso muy ilustrativo a este respecto lo ha proporcionado la discusión pública de la carta pastoral del Arzobispo de Santiago "Moral, juventud y sociedad permisiva. Invitación a una vida más evangélica" del 24 de septiembre de 1991. Ante el recuerdo que hace el Señor Arzobispo de la objetividad de la ley moral, se le ha respondido de parte de los sectores ilustrados y laicistas de que

En relación a la increencia, podemos señalar que las tendencias ilustradas, laicistas y positivistas, estimularon abiertamente lo que llamaron el “libre pensamiento” entre las élites dirigentes y entre los militantes de los partidos políticos. Pero en América Latina, al menos, debido tal vez al conflicto no resuelto con la oralidad-ritual del barroco, no logró masificarse esta actitud de duda y cuestionamiento de la conciencia religiosa. En parte, le resultaba funcional una religión que educara al pueblo, que le enseñara principios éticos y hábitos morales. Lo que objetaba a la Iglesia era más bien su significado político, su presencia pública, la reivindicación del carácter objetivo de la salvación que ella proclamaba. Por ello, aunque la cultura ilustrada dio un lugar a la increencia, legitimándola como expresión de la libertad del individuo y de la soberanía de los estados, no logró que constituyera una experiencia masivamente reconocida por la población.

Así, nos resta aún describir un tercer momento cultural, representado por la cultura audiovisual y la formación de los grandes conglomerados urbanos, según lo habíamos indicado precedentemente. ¿Cuál es el eje articulador de esta nueva cultura? ¿Cómo se expresa en la conciencia de la sociedad y qué tipo de ciudad o habitat urbano genera? ¿Cuáles son las contradicciones o conflictos que se agregan a los todavía no resueltos entre oralidad y escritura? Y por sobre todo, ¿cómo se vincula a esta nueva cultura el fenómeno de la increencia?

Al menos desde el punto de vista de la cultura, pensamos que es muy diferente la estructura y el significado de la increencia, según lo refiramos al contexto de la oralidad, al de la escritura o al de los medios audiovisuales, contextos que, a su vez, se correlacionan, como hemos explicado, con el desplazamiento de la ciudad-santuario por la ciudad-asiento-del-estado y finalmente por la megápolis. Siendo la increencia, según nuestra tesis, un síntoma de la desfiguración del sentido antropológico de la conciencia religiosa, puede entenderse entonces también como una respuesta inadecuada de la cultura, nacida originariamente de la creencia, a las nuevas circuns-

no le discuten el derecho de afirmar las cosas que afirma, ni de preocuparse de la moralidad pública, pero agregan que el punto de vista de la Iglesia es uno más de entre los muchos que constituyen la opinión pública en un estado de derecho. Un senador llegó a afirmar que no aceptaba que la carta del Arzobispo cuestionara el ejercicio libre de la soberanía popular, conforme estaba reglamentado en la constitución y las leyes.

tancias histórico sociales por las que atraviesan las sociedades. La sola existencia de nocreyentes o su visible aumento no debe llevar a concluir precipitadamente que la creencia ha desaparecido. Es posible, al menos, que se trate solamente de un proceso de inadecuación de la creencia, tal como ella se ha expresado en un ámbito histórico particular, al cambiar sustancialmente ese mismo contexto.

Pienso que la seducción más grande de la cultura audiovisual, al mismo tiempo que su mayor desafío antropológico, es pretender que la experiencia de encuentro, que es constitutiva de toda cultura, puede realizarse a distancia, prescindiendo de la presencia física de las personas que se encuentran y, lo que es todavía más grave, dándole a cada protagonista la posibilidad unilateral de interrumpir, cuando desee, esa comunicación. Estas dos características son especialmente graves desde el punto de vista de la antropología cristiana, puesto que ofrecen al hombre la imagen, la simbología y la convicción de que la cultura es el resultado de una acción unilateral suya, como lo es también la religión y toda la realidad. Precisamente lo que en el curso de la historia estructuró a todas las culturas orales y creyentes fue la experiencia contraria: el reconocimiento del misterio presente, de una realidad a la que el hombre está esencialmente vinculado y comunicado, según su propia naturaleza, pero que no es obra propia sino que la ha recibido como don. La cultura audiovisual, en cambio, aunque utiliza algunos de los símbolos de la oralidad, no rescata este elemento tan esencial a ella, como es la experiencia de la gratuidad.

Así, la cultura audiovisual ha tomado más bien el curso de una cultura del consumo, en la cual, según el modelo económico del mercado, cada persona escoge según sus conveniencias y apetencias. Esta capacidad de elección es una experiencia efectiva para un importante número de personas en las sociedades modernas, pero por su propia naturaleza está limitada al ámbito de las cosas, y la cultura no procede de las cosas, sino del encuentro entre las personas. Por ello, definir la cultura a partir del concepto de elección y de libertad que nace del ámbito del consumo es un error antropológico, que termina por convertir al hombre en una cosa entre las cosas. La vida y la muerte no son electivas en el sentido del consumo, y por ello, tampoco puede formarse la conciencia religiosa como materialización de una opción de consumo.

El carácter de la Buena Noticia que anuncia la Iglesia no puede reducirse

ni confundirse con el carácter de la “noticia” con que opera la cultura audiovisual. En el primer caso se trata del anuncio de un acontecimiento de validez objetiva para todo el género humano, para quienes vivieron en el pasado, quienes viven en el presente y quienes vivirán en el futuro: la Palabra eterna de Dios se ha hecho carne, revelándole al hombre la verdad de su condición y salvándolo del pecado y de la muerte, si él libremente decide acogerla. Es la novedad de la iniciativa de Dios en la historia. En el segundo caso, la noticia de la sociedad de consumo y de la cultura audiovisual, se refiere a un anuncio de validez restringida, circunstancial, que quiere atraer fugazmente la atención de las personas, y que tiene que ver sustancialmente con las posibilidades de acción y de comunicación de los hombres entre sí. Mientras la noticia que capta la conciencia religiosa abre al hombre a la trascendencia, la noticia de la cultura audiovisual vuelve al hombre sobre sí mismo, haciéndolo auto-referente.

No hay razones, ciertamente, para que la cultura audiovisual sea de suyo incapaz de conservar y transmitir la experiencia religiosa. Toda cultura está en condiciones de hacerlo. La incapacidad de la cultura audiovisual moderna para ello procede del hecho de que la experiencia de la gratuidad de la vida y del destino humano ha perdido la concepción de su objetividad, ha dejado de ser comprendida como la característica esencial de la condición humana, volviéndose optativa. Con ello, sin embargo, deja de existir también el órgano de la percepción humana que descubre la presencia y el protagonismo de Dios en la historia.

Con esto queremos afirmar que la increencia se ha vuelto en el mundo de hoy la enfermedad de una conciencia religiosa incapaz de fundar la cultura, de descubrirse como condición objetiva de la búsqueda que el hombre realiza, en la mayoría de las ocasiones angustiadamente, del sentido de la condición humana. La increencia es, en nuestra opinión, el fruto directo de la ausencia de una teología de la historia que se vuelve, para cada persona concreta, una fe práctica en la Divina Providencia. Lo curioso, sin embargo, es que esta teología no falta. Tanto en la Constitución *Lumen Gentium* como en la *Gaudium et Spes* están diseñados todos sus rasgos esenciales. Lo que falta es el sujeto cristiano que haga de esta fe, cultura. Me parece que este es el desafío fundamental de la Nueva Evangelización a la que ha convocado el Santo Padre y también, en nuestro ámbito, el aspecto más esencial de la próxima Conferencia de Santo Domingo.

4. DESAFIOS PASTORALES

En el contexto de las tesis antes expuestas quisiera resumir, en forma concisa, los principales desafíos pastorales de la increencia para nuestra Iglesia latinoamericana.

4.1. Siendo el hombre “naturalmente” creyente, en cuanto abierto en su propio ser a la búsqueda de Dios, la existencia de la increencia cuestiona sobre todo la calidad de la creencia, su capacidad intrínseca de transmisión de la experiencia de búsqueda de Dios y su capacidad de contagio frente a los demás hombres que, también por naturaleza, se encuentran en distintos estadios de este mismo camino. Cuando la creencia se vuelve nada más que un discurso acerca de la búsqueda de Dios o de las propiedades de lo sacro, perdiendo el carácter de proceso vital en continuo despliegue frente a las cambiantes circunstancias históricas de la sociedad y del desarrollo de la persona, adquiere la apariencia de una opción existencial que se puede arbitrariamente tomar o dejar, puesto que es propio del hombre no tener un sólo discurso a partir de la memoria semántica de su experiencia, sino que múltiples, de acuerdo a las circunstancias en que se encuentra. Y así aparece la increencia como una opción igualmente disponible y equivalente que la de la creencia, pero ello ha sido posible sólo al precio de no reconocer el carácter objetivo de la búsqueda de Dios en todo ser humano. Aunque la creencia y la increencia puedan ser distintas en el contenido semántico de sus respectivos discursos son, por otra parte, las dos caras de un mismo proceso de búsqueda de la presencia del infinito y del absoluto en la vida contingente de las personas y pueblos.

Así, no se puede hablar de increencia como de algo autónomo y subsistente por sí mismo, salvo como discurso o contenido semántico. La increencia apela a la calidad de la creencia y a sus dificultades de expresión y desarrollo en el contexto histórico cultural. Y de modo particular, apela al cierre de la apertura originaria del hombre a la trascendencia, por efecto de un discurso autorreferido que clausura operacionalmente la comunicación del hombre con la fuente de su vida. Esta apertura originaria del hombre al ser se ha llamado tradicionalmente en la Iglesia “capacidad de contemplar”, asombro frente al misterio, capacidad que se ve ratificada y, a la vez, elevada con la iniciativa de Dios que revela gratuitamente al hombre la totalidad del significado de su existencia. La manera más excelsa en que se expresa la

capacidad de contemplar es la liturgia, puesto que en ella se reconoce que esta capacidad no pertenece al hombre por sí mismo, después del pecado, sino que debe solicitarla humildemente y como Don al Creador.

El primer y más importante desafío pastoral de la increencia es, en consecuencia, profundizar la capacidad de contemplación del misterio de Dios presente entre los hombres desde la experiencia misma de ser Iglesia. Ella es una comunidad eucarística donde la gracia de Dios que se autorrevela y la apertura libre del hombre a esta revelación producen el “milagro” de la vida nueva que es capaz de ver todos los sucesos del mundo con los ojos de misericordia con que Dios mismo los ve. La increencia no presenta como primer desafío, en consecuencia, la necesidad de adecuación del discurso creyente a las demandas del momento. Su desafío es mucho más hondo puesto que nos invita a revisar y a profundizar nuestra propia experiencia de fe, descubriéndola como participación en el misterio de Dios que se nos autorrevela en todas las circunstancias de la vida. Este parece ser el núcleo de la antropología teológica desarrollada por *Redemptor Hominis* sobre la base de *Gaudium et Spes* 22: “Sólo Cristo revela el hombre al hombre” porque en El la verdad se hace carne, experiencia compartida, y al contemplar el hombre al mundo y a su propia vida con los ojos de Cristo, la realidad le revela su “filiación” divina. “Pero a quienes lo recibieron y creyeron en él, les concedió el privilegio de llegar a ser hijos de Dios”¹¹.

4.2. Frente a la relación Iglesia-mundo, la evangelización que quiere llegar hasta el no-creyente debe dejar de presuponer la existencia de la conciencia religiosa y, por el contrario, intentar formarla. El no-creyente no es una persona que tiene desarrollada su conciencia religiosa y que, en virtud de ese mismo desarrollo, rechaza la opción creyente. Generalmente es, más bien, alguien que no ha tenido la oportunidad de desarrollar su conciencia religiosa.

Así, cuando se predica acerca de la religión suponiendo que existe la conciencia religiosa ya desarrollada y no es este el caso, los contenidos religiosos se vuelven elementos del deseo, de la ilusión o de la fantasía humana y no elementos de su realidad constituyente. Del mismo modo como los textos gnósticos-religiosos árabes de “las mil y una noches” se transfor-

11 Jn 1, 12

maron en cuentos para niños, así también tiende a suceder con los episodios de la vida de Cristo, de María o de los santos, es decir, con toda la historia sagrada. La historia se vuelve alegoría, moraleja, o simplemente entretención, telenovela. Es lo que ha ocurrido de manera tan notoria con la celebración de la Navidad, donde en aquellos casos en que no es simplemente una ocasión de incrementar el consumo, se ve el nacimiento de Cristo como una historia semimitológica para despertar los buenos sentimientos de los niños y de los adultos.

No puede, en consecuencia, evangelizarse la increencia sin provocar o suscitar la “experiencia religiosa” como actitud realista de apertura y de asombro ante la desproporción que existe entre la contingencia humana y la grandeza de su destino. El lenguaje de la creencia pierde toda su fuerza y su realidad si no logra interpretarse desde esta experiencia. Por ello, la conciencia religiosa es el órgano adecuado para la comprensión e interpretación del lenguaje religioso. Si falta esta conciencia, el lenguaje se distorsiona, se vuelve opaco o bien, como en muchos casos, poco creíble, porque no habla de la realidad sino de los sueños y buenos deseos del hombre.

4.3. En el horizonte propiamente cultural, esta capacidad de contemplar la propia apertura del hombre al misterio es lo que da “dramaticidad” a la vida. La secularización del mundo de hoy no consiste tanto en el olvido o abandono de la semántica religiosa (que en cierta manera ha proliferado con elementos no cristianos y paganos), sino en la “desdramatización” de la vida que representa la separación del lenguaje religioso de la vida concreta del hombre y de la sociedad. Si todo es trivial, si en la vida humana no está en juego nada que justifique nuestra capacidad de vigilia y de asombro, como en la parábola de las vírgenes necias, entonces, despreocuparnos e irnos tranquilamente a dormir resulta ser la actitud más racional y sensata. La “cultura del espectáculo” quiere ser una suerte de antídoto contra el insomnio. Se suele prender el televisor para que nos dé sueño y no para que nos mantenga despiertos. Vivimos la civilización del “tedio”, donde cada vez hay que gastar más tiempo y más recursos económicos para asegurarnos que después del espectáculo o durante él no nos quedaremos dormidos de puro aburrimiento.

Frente a este aburrimiento sólo cabe recuperar el sentido dramático de la existencia humana. La increencia es, en algunos pocos casos más bien marginales, testimonio de una búsqueda apasionada del sentido de la vida y del destino

humano sin haber encontrado todavía la luz que dé respuesta a esta indagación. Pero en la gran mayoría de los casos, la increencia es práctica, no problematizada, consecuencia indirecta y secundaria de la desvalorización de la propia vida y de la trivialización de los grandes dilemas del hombre. Por ello, la increencia está asociada en la emergente cultura audiovisual al tedio, al aburrimiento, al hedonismo práctico que no se interroga por nada y que, en última instancia, oculta la existencia de la muerte y del juicio que inevitablemente el hombre realiza acerca de su destino. A la trivialización de la vida sólo puede contraponerse el sentido originario de la experiencia cultural que es la dramaticidad de la vida del hombre que se define por la tensión hacia su destino.

4.4. El único que puede abrir al hombre a la verdad de su ser, desarrollar en él su capacidad de contemplación del misterio presente y darle un sentido a la dramaticidad de la vida es Cristo, y Cristo crucificado, como dice San Pablo¹². Por ello resulta tan comprensible que toda la predicación que se ha solido hacer de un Cristo sin cruz, sin pasión y muerte, sino sólo como el predicador del sermón de la montaña, ha contribuido a aumentar la increencia antes que a disminuirla. Creyendo que de esa manera llegarían más a los hombres, lo que en verdad ocurre es que se pierde la dramaticidad de la experiencia religiosa. La cruz de Cristo es el signo de la libertad del hombre, de su apertura total a la voluntad de Dios, al omnipotente, que en ese acto de entrega del hijo se revela como Padre de misericordia.

La mayor intuición y a la vez potencial de nuestra religiosidad popular consiste precisamente en que, por el sentido de la dramaticidad de la vida que se expresa en la dimensión cúltilo-litúrgica de la mayoría de sus actos, puede abrir los ojos a la cruz de Cristo, comprender el destino para el que el hombre ha sido llamado a la vida y pedir humildemente perdón por el encierro del hombre en su propia contingencia. Lo propio puede decirse de la intuición mariana de la religiosidad popular, cargada de dramatismo en el sentido exacto del término, es decir, sabiendo que en María se descubre a alguien que tomó en serio la vida, que su aceptación del Don divino era lo más excelso e importante que podía hacer con su existencia. Por eso se la reconoce como madre de todos los hombres y como aquella que comprende la condición humana, incluso hasta sus más grandes miserias.

12 Cfr. 1 Cor 2, 2

Creo que la línea abierta por Puebla de reconocer en la religiosidad popular latinoamericana un fruto auténtico de la primera evangelización, debería profundizarse también a propósito de la increencia, puesto que la religiosidad popular es memoria del desarrollo de la creencia entre los pueblos latinoamericanos y, por lo tanto, el depósito a partir del cual podemos analizar la increencia como falta de adecuación de nuestra propia tradición religiosa a los desafíos de la moderna cultura audiovisual que habita en nuestras megápolis. Naturalmente, no se puede considerar a la religiosidad popular de modo ingenuo, como si todavía viviésemos en un contexto social y cultural dominado por los ciclos agrícolas o las fiestas patronales de pueblos y villorrios. Como he explicado precedentemente, la ciudad ha cambiado de significación en la medida en que a la originaria cultura oral-ritual se le ha agregado una cultura textual-legal y más recientemente todavía una cultura audiovisual que sostiene a las megápolis. Una memoria inteligente de la primera evangelización supone la capacidad de plantear los nuevos desafíos surgidos por la interrelación entre estas culturas, intentando superar las contradicciones y la falta de integración entre ellas.

Es este el contexto social y cultural en que la inagotable novedad del misterio de Cristo presente en la historia podrá transformar la calidad de nuestra creencia y ayudar a que la Iglesia preste un servicio evangelizador eficaz para la conversión de los no-creyentes.

DESAFIOS DE LA EVANGELIZACION FRENTE AL SINCRETISMO

Mons. Carlos Manuel de Céspedes

Inicio esta presentación con la cita de un proverbio chino que reza así: “Si no eres buen orador, procura que tu arenga sea breve, como si la pronunciase un enano”. Con estas palabras por delante de los ojos y con propósito escrutador análogo al del insecto y sus antenas, me permito algunas consideraciones acerca del sincretismo religioso en nuestro mundo latinoamericano y del desafío pastoral que este fenómeno, en sí mismo, comporta.

1. EL FENOMENO. UN SINCRETISMO FRUTO DE LA TRANSCULTURACION

Teniendo en cuenta el resto del temario de la reunión que nos congrega puedo ceñirme -creo que con derecho- a los aspectos religiosos del sincretismo, fenómeno que no es sino el resultado de lo que los etnólogos sajones, en términos generales -siguiendo a Melville J. Herskovits-, llaman “acculturation” (Acculturation. The Study of Culture Contact, 1938) y que los nuestros prefieren llamar, según el caso, “transculturación” o “inculturación”. Sería ardua polémica discernir cuándo se da la “transculturación” y cuándo la “inculturación”. Prescindo de la batalla teórica y me limito a señalar que el sincretismo es el conjunto de fenómenos de diversa índole que se originan en nuestra América -a su horizonte geográfico me limito- por las complejas transmutaciones de culturas que han tenido y tiene lugar en nuestros países. “Sin conocer las cuales -diría el cubano Fernando Ortiz (“Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar, La Habana 1940; pag 86 ss de la edición de 1983)- es imposible entender la evolución del pueblo cubano, así en lo económico como en lo institucional, jurídico, ético, religioso, artístico, lingüístico, psicológico, sexual y en los demás aspectos de su vida”. Lo mismo podía afirmarse de los demás pueblos americanos.

Lo sincrético no es, sin embargo, un producto estático, acabado. Toda

cultura es creadora y dinámica. Lo idéntico americano no se encuentra, pues, en una mezcla ya conseguida por fusión de elementos distintos mixturados en esta olla del mundo, sino en el mismo proceso de formación -que el propio Fernando Ortiz calificaba de “desintegratorio” e “integratorio” simultáneamente-; proceso nunca terminado en el que van entrando nuevos elementos y en el que los ingredientes fundacionales se integran -sincretizan- de manera diversa en las diversas coyunturas, marcados por el flujo y el reflujo de acontecimientos distintos. El etnólogo citado utilizaba el símil de un plato conocido en casi todas nuestras latitudes, el “ajiaco” o “sancocho”, para referirse a nuestra Isla y concluir: “Cuba es un ajiaco” (se lo oí decir en muchas conferencias y se lo he leído en diversos artículos y libros). Lo mismo podríamos afirmar de toda nuestra América (en este caso sin excluir a la del Norte): “América es un ajiaco (o sancocho)”.

¿Qué viandas o sustancias entran en nuestra cazuela? Simplificando los términos de la cuestión, podríamos reducirlos a tres:

a) **La sustancia europea**, fundamentalmente hispano-portuguesa, con elementos minoritarios de procedencia diversa a la ibérica que, en algunas épocas de estos cinco siglos y en algunas zonas del continente, han tenido un peso específico notable. Apunto -simplemente apunto- que el mero paso del mar cambia el espíritu del europeo que viene no como visitante breve, sino con propósitos de enraizamiento en un espacio nuevo: nuevo de climas y nuevo de gentes, de alimentos, de costumbres y de avatares. Agrego lo que todos tenemos como algo evidente: referimos a lo europeo y aún a lo español como a una realidad uniforme, es una falsía que encuentra justificación solamente en los propósitos de una mayor brevedad y de una aproximación que sea objetiva, aunque no sea matizada y completa.

b) **La sustancia indígena**. Cuando los europeos llegaron a esta parte del mundo no encontraron un territorio vacío. Habitado por diversas etnias, casi todas subsistentes hoy después de cinco siglos, era y es una población tan distante de la uniformidad o aún más que la europea o la hispano-portuguesa en particular. Regiones muy próximas geográficamente como Yucatán y el extremo occidental de Cuba estaban habitadas, esta última, por los mansos taínos y ciboneyes, quienes en el s.XV sólo habían alcanzado grados muy elementales en las artes, la tecnología y la organización social. De los mayas y su desarrollo en Yucatán, no hay que abundar pues estamos entre america-

nos. ¡Y los separaba simplemente un estrecho brazo de mar de unas pocas decenas de kilómetros!.

c) **La sustancia africana.** Con los primeros blancos llegaron los primeros negros. Venían de España, cundida entonces de esclavos africanos y también de negros libertos. Después llegaron de toda la Nigrizia; principal pero no exclusivamente de las amplias zonas colindantes con el Golfo de Guinea. Su número fué, literalmente, incalculable y la proporción de los negros importados varió en modo considerable de un país a otro. En los de la zona del Caribe hubo épocas en que los negros llegaron a ser más numerosos que los blancos. No nos dejamos seducir por la imagen facilona del “negro salvaje”; muchos de estos esclavos provenían de culturas que habían llegado ya al uso del hierro en la agricultura antes del s. XVI; culturas que entre los siglos X y XIII, en el período clásico de Ifé, habían desarrollado un arte escultórico que todavía deslumbra; que habían logrado eficaces organizaciones sociopolíticas mucho antes de que los portugueses plantaran sus pies por vez primera en Benin en 1472, ciudad descrita en el s. XVIII por el holandés Dapper con los siguientes términos: “No hay ciudad tan grande en todas estas regiones. Sólo el palacio de la reina tiene tres leguas de perímetro...y la ciudad tiene cinco. La ciudad está rodeada por una muralla de seis pies de alto... Tiene varias puertas con unos ocho y nueve pies de alto y cinco de ancho; son de madera de una sola pieza. La ciudad está compuesta de treinta calles principales, rectas y de ciento veinte pies de ancho, entre una infinidad de calles menores que las cortan... La gente lava y friega sus casas de tal modo que relucen como espejos” (citado por Natalia Bolívar en “Los orishas en Cuba”, pag 21, La Habana, 1a edición, 1990). Conocían la moneda, los mercados internos, el comercio forastero, usaban esclavos de poblaciones negras sometidas en guerras intracontinentales y, al parecer, desconocían -sin embargo- la escritura. Un dato curioso importante como “base material” para comprender mejor el sincretismo que tendría lugar en América como consecuencia de la transculturación: casi todos los pueblos africanos habían logrado un aceptable desarrollo del arte culinario. Las negras y negros esclavos en América fueron excelentes cocineros en las casas y en las plantaciones de nuestros antepasados blancos y fueron los creadores de una espléndida cocina, sincrética o mestiza, como preferamos calificarla, en la que se mezclan los productos americanos, europeos y africanos en recetas y alquimias deliciosas que todavía disfrutamos. Esto los convertía en sirvientes apreciados en las casas de nuestros antepasados blancos. Por supuesto, estos pueblos tenían su

religión; en algunos casos puede reducirse a un animismo muy elemental, pero en otros, la mayoría, había una liturgia y un sistema, bastante complejo y elaborado, de datos de fe y de normas éticas. Está aún por esclarecer el influjo de las religiones griega, egipcia, hebrea y hasta paleocristiana en los hombres y mujeres que habitaban en las costas del Golfo de Guinea en el s. XV. Sabemos, por sus tradiciones orales revestidas de lenguaje mítico y por los rastreos de los investigadores contemporáneos que hubo movimientos migratorios muy consistentes, en períodos que se corresponden con la “Edad Antigua” y con los primeros siglos de la “Edad Media” europea, desde el Alto Egipto, Etiopía y Sudán hacia el oeste, o sea, hacia las regiones de las que vinieron mayoritariamente nuestros ancestros africanos. No me parece aventurado afirmar la existencia de inter-relaciones entre lo helénico, lo romano, lo judío, lo egipcio y la Nigricia africana, no suficientemente exploradas. Las cociones de nuestro ajiaco o sancocho han durado, probablemente, más siglos de lo que habíamos calculado y empezaron en cazuelas africanas y europeas, para continuar, henchidas por nuevas sazones, en nuestras ollas americanas.

2. LA EVANGELIZACION

A estas alturas de la investigación histórica y liberados de la sombra de la “leyenda negra” acerca de la colonización hispano-portuguesa, podemos dar como adquiridas las siguientes afirmaciones:

a) Si bien es cierto que la conquista y la colonización posterior incluyeron la espada en manos de hombres de la estirpe de Diego Velásquez, Hernán Cortés, Pizarro y tantos otros, no fué éste un proceso excepcional en la época y otras naciones europeas procedieron de modo lamentablemente análogo.

b) La conquista y la colonización hispano-portuguesa, a más de los propósitos que hoy calificaríamos de imperialistas (con sus componentes económicos y políticos), estuvo ciertamente animada por intenciones evangelizadoras. Junto a la espada, llegaron a nuevas playas la Cruz y las imágenes de la Virgen y de los Santos, en manos de hombres de la estatura espiritual y humana integral del Padre Las Casas, Montesinos, santo Toribio y muchos otros, héroes anónimos de la evangelización, cuya genealogía se prolonga hasta nuestros días.

c) Al mismo tiempo que se puede verificar históricamente la voluntad evangelizadora, se constata que la generosidad de los evangelizadores no excluye la insuficiencia de la misma. tanto con relación a la población indígena y a los negros forzados a la esclavitud y desarraigados de su humus propio, como con relación a las nuevas generaciones de blancos y mestizos, ya nacidos en América. La insuficiencia evangelizadora dentro de este proceso de transculturación fue particularmente notable y, por ende, generadora de nuevas formas de religiosidad o nuevos sistemas religiosos, en el caso de la población negra.

d) Hoy día el fenómeno del sincretismo -fruto de esta transculturación que no siempre llegó a ser inculturación de la fe- aparece no solamente en la población netamente indígena y en los negros de remoto origen africano. Aparece en amplios sectores de la población mestiza, crecientemente mayoritaria, y de la población blanca de origen europeo remoto o muy próximo. Por razones y sin-razones, por mí totalmente ignoradas, y como fenómeno hasta ahora inexplicable dentro de una lógica racional, he sabido del crecimiento de grupos de religiosidad sincrética, y con fuertes matices yorubas, inclusive en regiones americanas y europeas que no tienen una significativa población negra.

Mexicanos, centroamericanos, norteamericanos y hasta un grupo de finlandeses de Helsinki han viajado a Cuba para ser “iniciados en la religión” y tener en Cuba su “madrina” o “padrino” de “religión”. Un sofisticado y blanco embajador católico de una nación europea en la Habana, antes de trasladarse a su nuevo destino, se hizo “santo” o sea, se inició en una “regla” (o grupo de santería) con una conocida “madrina” negra de un barrio popular de la Habana.

e) A lo largo de este proceso de evangelización insuficiente, sobre todo en la etapa fundacional, cuando la lengua castellana de los misioneros no era bien comprendida por los indígenas ni por los negros, la “sincretización” tuvo lugar por medio de **elementos visuales, más que conceptuales**. Por ejemplo, Changó, mítico rey yoruba, venerado como “orisha”, santo, dios del fuego, del rayo, del trueno y paradigma de la belleza viril, es representado en Africa como un fuerte guerrero con una espada en la mano. Aún hoy, en el mismo corazón de Lagos, Nigeria, frente a la Compañía de Electricidad, se levanta una estatua colosal de Changó con estas características, realizada en bronce. En

Brasil, Changó “sincretizó” con San Jorge a quien los cristianos representamos como guerrero a caballo; también con Santiago, cuya imaginaria es análoga. En Cuba, “sincretizó” con Santa Bárbara, mujer, pero representada con espada en la mano y relacionada con el patrocinio a los militares. Cuando posteriormente los negros se dieron cuenta de que habían hecho de su rey Changó una mujer, racionalizaron la cuestión y difundieron que Changó, como todos los orishas (o santos o dioses intermedios), tiene varios “caminos” (o manifestaciones) y que puede presentarse, por razones de astucia guerrera, -¡cosas de los orishas!- como hombre o como mujer.

f) La evangelización hispano-portuguesa fue mucho más tolerante que la sajona con la cultura y, por consiguiente, también con la religiosidad indígena y africana. Por ejemplo, a los esclavos africanos en las colonias españolas y en Brasil -también en Haití- se les permitía el uso del tambor en sus “fiestas” de cualquier tipo. En Norteamérica, no, y, sin tambor, no puede haber “culto” en ninguno de los sistemas religiosos africanos. Recuerdo que una investigadora, en Cuba, al respecto me dijo en una ocasión: “Suprimir el tambor equivale a suprimirle el pan y el vino a un católico; no puede haber Eucaristía sin pan y vino; no puede haber culto, comunicación con el mundo trascendente, en las religiones africanas, si no hay toque de tambor. “El caso más conocido de acogida y tolerancia por parte de la Iglesia Católica en la Cuba colonial, fué el de Andrés Facundo Cristo de los Dolores Petit, mestizo, terciario franciscano, limosnero de la Orden de San Francisco. Cuando murió, en 1889, fue velado con el hábito franciscano en la Iglesia del Convento de los Padres Franciscanos en Guanabacoa, barrio de La Habana. Había residido durante casi toda su vida de adulto en ese mismo Convento. Fundó una secta o “regla” dentro de la “santería”: La Regla Kimbisa del Santo Cristo del Buen Viaje; logró convencer a la secta Abakuá acerca de la conveniencia de admitir hombre blancos y él mismo inició la primera “Potencia” Abakuá de hombres blancos en 1863. Tenía fama en La Habana, aún entre los blancos católicos y aristócratas, de hombre santo, realizador de milagros y adivinador del pensamiento. Lidia Cabrera, la persona mejor informada acerca del sincretismo con la cultura africana en Cuba (fallecida en Septiembre pasado en Miami), publicó en 1986, en Estados Unidos, una obra sobre la Regla Kimbisa. Entre los testimonios que ella había recogido acerca de Andrés Pétit preguntando a viejos miembros de su secta, están los siguientes, que cito literalmente:

- “Era un caballero en sus tratos, un mulato claro de muy buena presencia,

elegante aunque usaba siempre sandalias o iba descalzo. Muchos blancos eran ahijados suyos; la nobleza lo consultaba”.

- “Leía el pensamiento”.
- “Kimbisa fué congo, lucumí, espiritista y católico. ¡Lo reunía todo!
- “Petit hizo un ajiaco, un revoltillo, cogió de todo: trabajó con Palo, con Ocha, con Santo; metió el espiritismo, la brujería, la Iglesia, cuanto encontró, para vencer” (Lidia Cabrera, “La Regla Kimbisa del Santo Cristo del Buen Viaje, Miami 1986, p.3).

Aunque no conozco detalladamente situaciones similares, tengo entendido que podrían narrarse casos análogos, con relación a la cultura africana, en otros países latinoamericanos y, por supuesto, con relación a la cultura indígena en todas las regiones -que son la mayoría- en la que los indígenas tienen una presencia y densidad social más fuerte que en el Caribe, mi región de origen.

3. VALORACION Y JUICIO PASTORAL

En el momento de formular un juicio pastoral sobre las diversas formas de sincretismo religioso en nuestro continente, el preámbulo obligado es el señalamiento de que dicho juicio *dependerá de la religiosidad sincrética en cuestión*. No me parece objetivo ni por consiguiente, justo emitir un juicio global. En principio, toda forma de religiosidad sincrética que incluya elementos tomados del catolicismo es, por lo menos, *ambigua* y se requiere un conocimiento a fondo de la misma y un fino espíritu de discernimiento para poder formular dicho juicio pastoral.

En segundo lugar se debe tener en cuenta si dicha forma o sistema de religiosidad tiene el soporte de una *institución* que la concrete y un contenido *dogmático y ético* que permita identificarla con mayor o menor claridad. Frecuentemente los adeptos a religiones sincréticas simultáneamente adhieren a la Iglesia Católica y se identifican con ella. Son atraídos a grupos sincréticos por alguna personalidad carismática o por tradición familiar, vinculada con la raza y, precisamente porque muchos de estos grupos sincréticos ni tienen soporte institucional, ni tienen un credo definido, no ven una contradicción entre la pertenencia a la Iglesia Católica y la práctica de algunos ritos sincréticos para impetrar salud, alcanzar objetivos económicos (casa, trabajos, etc.) y resolver problemas de índole afectivo-sexual.

Tengo la impresión de que solamente los sincretismos católico-indígenas y los católico-africanos tienen un notable influjo cultural y, por ende, religioso y pastoral de nuestro continente. Las sectas constituyen una fenomenología independiente. Lo mismo puede afirmarse, me parece, con relación a los sincretismos con genuinas corrientes espirituales de corte oriental, o con otras no tan genuinas, ajenas a nuestra cultura y a nuestras tradiciones: estos sincretismos orientalistas no tienen profundas raíces en nuestras gentes y son, al menos todavía, fenómenos elitistas, no populares.

Me atrevo a enunciar simplemente la hipótesis de que así como las sectas y los sincretismos orientalistas promueven el indiferentismo religioso y frecuentemente constituyen un paso hacia el ateísmo práctico y hasta teórico, los sincretismos católico-indígenas y católico-africanos conducen a una reafirmación de la actitud religiosa ante la vida. No totalmente cristiana, indigente de purificación evangelizadora, con un acercamiento pastoral sumamente respetuoso y, quizás, con posibilidades de retroalimentación evangelizante para nuestra propia Iglesia y nuestra fe católica, no siempre suficientemente inculturada. Pero estas dos familias de sincretismo, según mi parecer, no conducen ni al indiferentismo, ni -mucho menos- al ateísmo. Es una hipótesis que no puedo probar con datos, sino que es fruto de la experiencia pastoral y de la reflexión acerca de la situación religiosa de mi país. Agrego que no sólo conducen a la reafirmación de la actitud religiosa, sino que también, en muchos casos, incrementan el aprecio por la Iglesia Católica.

Es sorprendente -creo que es lo menos que podemos decir- que el fenómeno del sincretismo, así entendido, no haya recibido un tratamiento pastoral tan amplio como esa realidad exige a la Iglesia, en los documentos del magisterio eclesiástico general latinoamericano. Es posible que aparezca en documentos de Obispos y de Conferencias Episcopales. En las conclusiones de Medellín ni se menciona y en el documento final de Puebla se enuncia sólo en tres ocasiones:

en el n. 342 se citan los “sincretismos foráneos”; por lo tanto, no se está refiriendo el texto ni al sincretismo con las religiones indígenas, ni al sincretismo con las religiones africanas, pues éstos no son foráneos. Además se unen por una “y” enclítica con las sectas proselitistas que, como ya he afirmado, constituyen un fenómeno religioso de otra índole, ciertamente de origen foráneo;

- en el n. 453 se habla de “sincretismo regresivos”, unidos a los “sustitutos aberrantes” de la genuina religión del pueblo latinoamericano. Es posible que los redactores sí tuvieran en cuenta en este lugar los sincretismos católicos -indígena y católico- africano ya que, en sus formas extremas, pueden ser consideradas como una regresión religiosa y que, en situaciones- límite, constituyen sustitutos aberrantes de la genuina religión, reducida a prácticas máginas;
- en el n. 914, aparece el sincretismo religioso, unido al espiritismo y a las prácticas religiosas del Oriente, entre los aspectos negativos que puede presentar la piedad popular.

El Documento Final del Encuentro Nacional Eclesial Cubano -se trata por lo tanto de un documento de una Iglesia local que tuvo un “visto bueno” muy cuidadoso por parte de la Santa Sede- refiriéndose al sincretismo católico-africano, nos dice lo siguiente, después de constatar que nuestro pueblo es “cultural y religiosamente sincrético” y “que pasa por un rápido y profundo proceso de secularismo de inspiración marxista-linista estatalmente inducido” (n. 242):

“Consideración muy especial y un cuidadosísimo discernimiento deben caracterizar la actitud de la Iglesia Católica con respecto a lo que, de manera quizás simplista, llamamos “religiosidad popular sincrética” (que no debemos confundir con la piedad popular católica, conocida en todos los pueblos de tradición católica y ajena a todo sincretismo con otras religiones). Esta es la religiosidad, probablemente, de la mayor parte de nuestro pueblo y cubre un espectro de contenidos de fe muy variados: en su extremo, más distante del núcleo cristiano, podríamos hablar de animismo africano y espiritismo, con referencias muy superficiales al catolicismo, en el otro extremo, se trata de verdaderos cristianos católicos con adherencias superficiales que se remontan al animismo africano y al espiritismo. Entre un extremo y el otro, toda la gama inimaginable del sincretismo. Rasgo común es, sin embargo, el respeto y el aprecio por la Iglesia Católica, sobre todo por su culto y sus ministros” (n. 249).

“No está lejos el tiempo en el que solíamos afirmar que esta religiosidad era propia de “personas ignorantes”. Hoy nos damos cuenta de que se trata de un fenómeno religioso sumamente complejo en el que podemos inscribir a la

mayor parte de nuestra población: blancos, negros y mestizos; cultos e ignorantes; jóvenes y adultos; hombres y mujeres. Para ellos, quizás de manera no muy claramente formulada, la Iglesia católica es ya “sacramento de salvación”. El trabajo evangelizador de la misma, fecundado por la gracia, debería lograr una adhesión creciente a la persona de Cristo, una aceptación más profunda de la ética evangélica y una participación real en la vida sacramental (despojada ésta de los elementos mágicos con los que suelen revestirla)”. (n. 250).

“Esto supone, por parte de la Iglesia, no sólo el ciudadano discernimiento, sino también y, como presupuesto, el respeto y la estimación. Estos tres elementos -respeto, estimación y discernimiento- nos van a impulsar a una integración armónica de estas formas de religiosidad -integración cultural- en un genuino proyecto cristiano católico que no sea ajeno a nuestro mestizaje, cada día más real, más profundo y más consciente”. (n. 251).

“El actual proceso de secularización que vivimos en el marco del ateísmo estructural, no ha borrado “nuestro radical sustrato católico con sus vitales formas vigentes de religiosidad” (cf. Puebla 7) que en Cuba, como en otras regiones de América, se presenta bajo la forma de la tradicional piedad popular católica y bajo formas de sincretismo religioso”. (no. 256).

“En nuestro caso se trata de sincretismo con religiones animistas de origen africano y con el espiritismo. Para poder “alcanzar y transformar con la fuerza del evangelio los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida” (EN, 19) de nuestro pueblo, que “están en contraste con la Palabra de Dios y con el designio de salvación” (Ibid.), será necesario tener muy en cuenta la realidad total -identidad cultural- de nuestro pueblo y respetar, al mismo tiempo, las etapas y su ritmo propio de integración del contenido de la Evangelización. Sería contrario a la pedagogía divina -ilustrada en la historia de la salvación- imponer metas sin proponer paulativamente los pasos previos que permitan la aceptación real de la meta, no como barniz superficial, sino de manera vital, en profundidad”. (no. 257).

La instrucción pastoral de los Obispos de Cuba con motivo de la promulgación del Documento Final del encuentro Nacional Eclesial Cubano (marzo de 1986) enuncia el fenómeno del sincretismo explícitamente, en el

marco de la evangelización (nn. 56 y 57), e implícitamente en el marco de la encarnación (nn. 135-151).

4. UN PARENTESIS: ¿SINCRETISMO RELIGIOSO?

La Iglesia tiene, en términos generales un acercamiento pastoral al sincretismo, o sea, al fenómeno de la transculturación en el terreno religioso, tal y como de hecho lo encuentra presente en las personas, en las que, más allá de una lógica racional y de disecciones científicas de antropólogos, psicólogos y sociólogos, se imbrican el dogma y la ética cristiana, con la religiosidad y la ética indígena o africana y, en el caso de grupos más elitistas y reducidos, con místicas o pseudomísticas orientalizantes. Ahora bien, algunos investigadores contemporáneos, con relación a los dos primeros, niegan la existencia misma del sincretismo en los contenidos y lo reducen a un sincretismo en las formas externas, o sea, a un enmascaramiento de la religiosidad pagana en cuestión con las formas externas del culto y con la imaginería católica. Me parece que es una opinión que no debo dejar de constatar y que, al menos en mi país, es objeto de amigables polémicas.

La investigadora Natalia Bolívar, en una entrevista aparecida en La Habana, en la revista "Bohemia (No.17 del Año 83, 26 de Abril de 1991), dice al respecto: "... yo pregunto, ¿el sincretismo fue un fenómeno superficial dentro de una coyuntura histórica dada o fue de fondo? Quizás sea como una "mentira" que se repite y se repite y se convierte de hecho en verdad. Pienso que los negros esclavos, para que no los tildaran de "brujeros" pusieron en sus salitas o donde vivieran, la imagen del santo católico o una estampa, pero detrás conservaban sus deidades. Esto lo hicieron muy inteligentemente, en su momento, para conservar sus verdaderas deidades. Cuando profundizas dentro de estos asuntos te percatas de que el sincretismo religioso es algo, cuando menos, sui generis. Yo a veces pregunto a los santeros: "¿Qué santo tienes hecho? Me pueden decir: "La Santísima Caridad del Cobre". Yo les digo: "¿Te pusieron la Virgen durante la ceremonia, en la cabeza?" "Ah, no. Me pusieron los fundamentos de Ochún". "¿Entonces tú tienes hecho Ochún!". Por otra parte, cuando comparas los orishas con las deidades católicas, tampoco tienen mucho que ver unos con otros. Una Virgen para el catolicismo es la puerza absoluta... ¿Quién es Ochún? La sensualidad, el erotismo. ¿Quién es Yemayá? La madre universal, pero es una mujer de un

temperamento que se las trae y que si te portas mal es capaz de hundirte. ¿Dónde está el sincretismo de fondo? Yo pregunto” (pág. 10).

Rogelio Martínez furé, otro investigador contemporáneo, no permanece en la pregunta y responde negativamente en diversos trabajos acerca del tema. Según él, no hay sincretismo “de fondo” o “de contenidos”, sino sólo “de formas”, “enmascaramientos”.

Personalmente estimo que el “enmascaramiento” fué la única realidad en la primera etapa de la evangelización con relación a los indígenas, cuando el evangelizador era simultáneamente el conquistador; lo mismo, puede afirmarse con relación a los negros atraídos de Africa con violencia y como esclavos: evangelizador y amo se identificaban y no tenían otra alternativa los negros que el enmascaramiento, la simulación, el sincretismo de formas exteriores, no de contenidos. Sin embargo, después de varias generaciones la situación se hace mucho más compleja y no puede reducirse a un patrón único. Es muy probable que existan grupos que conservan intacta su religiosidad pagana -indígena, africana o de otro origen- pero en los sectores más amplios, junto y dentro de la piedad popular católica, lo que encontramos es la imbricación, *el genuino sincretismo polimorfo, irreductible a un contenido dogmático y ético único*.

5. LOS DESAFIOS (referidos de modo disperso en la exposición anterior).

La evangelización no debería ignorar la realidad, ni -mucho menos- concentrarse en la destrucción. **El primer desafío** reside, pues, en el reconocimiento y en el conocimiento debido del fenómeno, tanto más difícil cuanto que los diversos sincretismos carecen de un “credo” propiamente dicho y de un magisterio en el sentido católico del término. De aquí la necesidad de conocer a las personas que deseamos evangelizar, su actitud para con la Iglesia, la calidad de su fe, las prácticas que imprimen un sello a su vida religiosa y los principios éticos que rigen su existencia.

Un segundo desafío es ir, más allá del reconocimiento y del conocimiento informativo, al cultivo del *respeto* y de la *estimación*. Juan Pablo II en su Encíclica *Redemptor Hominis*, No. 12, nos dice lo siguiente: “Nos aproximamos con aquella estima, respeto y discernimiento que desde los tiempos de los

Apóstoles distinguía la actitud mesionera y del misionero...La actitud misionera comienza siempre con un sentimiento de profunda estima frente a lo que “en el hombre había” (Jn. 2, 25), por lo que él mismo, en lo íntimo de su espíritu, ha elaborado respecto a los problemas más profundos e importantes; se trata de respeto por todo lo que en él ha abrazado el Espíritu, que “sopla donde quiere” (Jn. 3,8)”. Este tema ha sido retomado por el santo Padre en su reciente Encíclica “Redemptoris missio” y, por supuesto, en homilías y discursos durante sus viajes pastorales -especialmente a Africa- y en los encuentros con Obispos en visitas ad limina, provenientes de países en los que está presente, bajo una u otra forma, el fenómeno del sincretismo.

Para que la misión no sea una destrucción, sino una purificación y una nueva construcción (cf. RH, No. 12) o, dicho con otras palabras, para que se haga cultura y, por ende, sea plenamente acogida, totalmente pensada y fielmente vivida (cf. Juan Pablo II 16.I.1982), señalaría -como **tercer desafío-la humildad requerida para dejarnos evangelizar evangelizando**, enfatizando en la religiosidad católica los valores reales, humanos, universales, afirmados tanto por la religiosidad estrictamente católica como por los diversos sincretismos con raigambre en nuestra América: p.e. la sencillez, la carencia de respeto humano en las manifestaciones de la fe, la capacidad de sacrificio, el sentimiento de auténtica solidaridad humana, una cierta mística telúrica, etc. Esta apertura de corazón humilde y sabio, para, con evangélico discenimiento, dejarnos evangelizar por los evangelizados, incluye el fomento de una fina sensibilidad para poder ser interpretados por las expresiones diversas de religiosidad que, en principio, no sean incompatibles ni con los contenidos de la fe, ni con la ética y que podrían facilitar la inculturación de la liturgia católica en nuestro mosaico cultural latinoamericano.

Como **cuarto desafío**, cito al P. René David, Profesor de Teología dogmática en el Seminario “San Carlos y San Ambrosio” de La Habana: “Para evitar la división y quizás duplicidad de una conversión superficial o aparente, hace falta reconocer cuáles son las fuerzas, los dinamismos que han producido las formas culturales y religiosas, los ritos y que la evangelización -que debe con la gracia de Dios producir iluminación, liberación, redención- alcance ese nivel profundo, pues en estas fuerzas, en *esos dinamismos*, más todavía que en las formas, también *en las creencias* que se asemejan o acercan a creencias cristianas, es en donde se encuentran las piedras que esperan la nueva construcción del ser cristiano. Entre estos *dinamismos*, que pueden variar

según las personas, podemos notar: el deseo de ser integrados en el cosmos y en una historia de salvación; de no ser víctimas de las fuerzas de la naturaleza o de los seres que han compartido la condición terrestre y a quienes se teme como si fueran todavía ambivalentes para bien o para mal; el deseo de dignidad, de valoración, de consideración, de prosperidad, de una vida satisfactoria después de la muerte, etc. En cuanto a las creencias que acercan a nuestra fe, podemos notar la importancia de la fe en Dios (Oloddumare u Olorún u Olofin, -en la santería- Regla Ocha-; Sambí o Nsambí, en la Regla Congo; Abakí en los Abakuás; Dios en el espiritismo); la fe en la super vivencia del espíritu; la apertura a lo sobrenatural; el sentido del simbolismo religioso; la importancia de la oración..." (cf. René David, "Formas religiosas afrocubanas y espiritismo", Notas de clase mimeografiadas en La Habana en la década de los 80, pp. 126 ss.).

6. CONCLUSION

Si se aceptan como válidas la afirmación de que solamente el sincretismo católico-indígena y el católico-africano tienen un peso social notable en nuestras culturas mestizas (cf. supra n.18) y la hipótesis de que estas dos formas de sincretismo no conducen ni al indiferentismo ni al ateísmo, sino a una reafirmación de la actitud religiosa ante la vida y a un mayor aprecio de la Iglesia Católica (cf. supra no.19), ésta no puede menos emprender el camino evangelizador indicado por los desafíos señalados (cf. supra nn. 27-30) con la certidumbre de que, en su recorrido, su catolicidad o universalidad resultará enriquecida y con la confianza de que el Espíritu la capacitará para asumir sabiamente, con fino discernimiento, todo lo verdaderamente humano y las semillas del Verbo esparcidas también en las culturas de nuestro continente, sorteando con sagacidad evangélica la, a veces tan sutil, frontera entre la tolerancia y la paciencia, como formas de Amor, y el permisivismo acomodado, artificio engañoso introducido por el Padre de toda Mentira.

Recojo las antenas por ahora, como cucaracha que ya ha cumplido su tarea, y me doy cuenta de que, siendo enano en estos menesteres, les he obligado a una larga arenga, propia por su dimensión de alguien que disfrutase de regular tamaño. ¡Cosas de nosotros los enanos, que necesitamos de muchas palabras para hacernos comprender por los que superan nuestra talla!

O SINCRETISMO AFRO-BRASILEIRO COMO DESAFIO À EVANGELIZAÇÃO

*Frei Boaventura Kloppenburg, O.F.M.
Bispo da Diocese de Novo Hamburgo, R.S., Brasil*

Por ser indefinido, é o indiferentismo religioso positivo (“todas as religiões são boas”) o terreno mais propício para acolher o sincretismo. Dos 125 milhões de católicos no Brasil, 85% são apenas ocasionalmente cristãos e participam de modo irregular na vida cristã. Vivem de fato no indiferentismo religioso positivo e, como tais, abertos às mais variadas formas do sincretismo que lhes é oferecido pelo movimentos que se dizem “espiritualistas”: espiritismo, umbanda, teosofia, antroposofia, ocultismo, esoterismo, gnosticismo, maçonaria, seicho-no-iê, etc. É a religiosidade vagabundeante do atual “new age”. Todos eles pregam a pacífica convivência num mesmo indivíduo de elementos tomados de várias religiões para configurar assim sincretismos com infinitos matizes e rostos.

Apresentada ao simpósio sobre o indiferentismo religioso na América Latina (San José da Costa Rica, de 19 a 23 de janeiro de 1992), a presente comunicação se limita a referir sobre o sincretismo que nasce do encontro do Brasil com a África.

1. Sobre 150 milhões de habitantes no Brasil, cerca de 8 milhões são de cor preta e 50 milhões de cor parda (esta é a terminologia oficial). Nestes 58 milhões sobrevivem os 3 milhões de escravos africanos que durante aproximadamente três séculos, de 1550 a 1850, foram levados para o Brasil. É, porém, necessário, observar que os escravos vieram de diferentes culturas, línguas e religiões. Esta diversidade de origem marca até hoje as diferenças também no comportamento religioso de seus descendentes. Basicamente, a gente de origem africana no Brasil pode ser dividida em dois grandes grupos étnicos: bantos e sudaneses.

Os **bantos**: como grupo lingüístico e cultural, o banto se estende na África do Camerum até o sul, incluindo Angola e Congo, as duas regiões das

quais veio a maioria dos escravos deste grupo. De Angola, então sob o domínio português, vieram principalmente os africanos que falavam o quimbundo (a língua mais comum naquela nação) e o quicongo (língua congoleza). Não poucos vieram também do Congo e de Moçambique. Estes escravos foram levados para os portos do Rio de Janeiro (de onde se espalharam para os Estados do sul), Bahia, Pernambuco (de onde passaram para outros Estados do nordeste) e São Luís do Maranhão (e daí para Estados do norte).

Os **sudaneses**: a gente de cor desta cultura vive na região intertropical africana, entre o deserto do Saara e o Atlântico (Golfo da Guiné), compreendendo o Tchad, o Níger e as regiões do Golfo: Nigéria, Daomé (hoje Benin), Togo, Costa do Ouro (hoje Gana), Costa Marfim, estendendo-se até Líbia, Serra Leoa, Guiné e Senegal. Para o Brasil vieram sobretudo da Nigéria (os iorubas ou nagôs), do Daomé ou Benin (os jêjes) e da Costa de Ouro (os fanti-axanti, conhecidos também como minas). Os iorubas ou nagôs e os jêjes foram para a Bahia (em menor escala também para o Rio de Janeiro e Pernambuco) e os minas para o Maranhão (alguns para a Bahia). Havia sudaneses islamizados, como os hauçás (do norte da Nigéria) e os mandingas ou malis (de Serra Leoa), que foram levados para a Bahia (onde eram conhecidos como malês) e o Rio de Janeiro (ali chamados alufás).

2. Muitos afirmam que os escravos foram compulsoriamente batizados na Igreja católica. É uma questão histórica que mereceria ser estudada mais a fundo. É certo, por exemplo, que os sudaneses islamizados continuaram no Brasil intransigentemente fiéis ao Alcorão, nem acredito que tenham sido batizados. Diz-se outrossim que os escravos eram geralmente batizados ou na saída da África, ou na chegada ao Brasil, sempre com insuficiente instrução religiosa cristã, já pelo simples motivo de não entenderem o português, já por causa do pouco tempo de que dispunham seus catequistas. E assim necessariamente continuavam com suas convicções religiosas nativas.

Não se deve, entretanto, afirmar que a evangelização dos escravos no Brasil não tenha preocupado as autoridades da Igreja. As “Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia”, propostas e aceitas no Sínodo de 1707 e posteriormente adotadas pelos Bispos de todo o Brasil, manifestam já nos primeiros capítulos notável cuidado pela formação religiosa e

cristã dos escravos. Chegam mesmo a impor aos senhores a obrigação de ensinar a doutrina cristã aos escravos. No Título III, nº 8, vem esta determinação:

“E porque os escravos do Brasil são os mais necessitados da doutrina cristã, sendo tantas as nações e diversidade de línguas, que passam do gentilismo a este Estado, devemos buscar-lhes todos os meios, para serem instruídos na Fé, ou por quem lhes fale nos seus idiomas, ou no nosso, quando eles já o possam entender. E não há outro meio mais proveitoso que o de uma instrução acomodada à sua rudeza de entender e barbaridade de falar. Portanto serão obrigados os Párocos a mandar fazer cópia (se não bastarem as que mandamos imprimir) da breve forma de Catecismo, que vai no Título 33, para se repartirem por casas dos fregueses, em ordem a eles instruírem aos seus escravos nos mistérios da Fé e doutrina cristã, pela forma da dita instrução, e as suas perguntas e respostas serão examinadas, para eles se confessarem e comungarem cristãmente”.

Depois, no Título XIV, ns. 50-57, se trata do batismo dos escravos, insistindo com muita solicitude que antes sejam bem instruídos. Esta instrução, entretando, nem sempre será fácil. O nº 55 fala com realismo quando diz: “Porém, porque a experiência nos tem mostrado que entre os muitos escravos, que há neste Arcebispado, são muitos tão boçais e rudes que, pondo seus senhores a diligência possível em os ensinar, cada vez parece que sabem menos, compadecendo-nos da sua rusticidade e miséria, damos licença aos Vigários e Curas para que, constando-lhes a diligência dos senhores em os ensinar e a rudeza dos escravos em aprender, de maneira que, ainda que os ensinem mais, mais não poderão aprender, lhes possam administrar os sacramentos”. Insiste-se, todavia, no nº 57, que o batismo deve ser recebido livremente: “E no que respeita aos escravos, que vieram da Guiné, Angola, Costa da Mina, ou outra qualquer parte, em idade mais de sete anos, ainda que não passem de doze, declaramos que não podem ser batizados sem darem para isso seu consentimento”. Mais adiante, nos ns. 579-583, segue o texto do Catecismo especial, com este título: “Breve instrução dos mistérios da Fé acomodada ao modo de falar dos escravos do Brasil, para serem catequizados por ela”.

Mas é evidente que, como escravos, e também para evitar revoltas organizadas, eles viviam dispersados e se misturavam não apenas os sudaneses com os bantos, mas também houve o encontro com os indígenas ameríndios e com os bracos portugueses. Neste enorme caldeirão de raças, culturas e religiões deu-se um processo de miscigenação com infinitas possibilidades de variações e matizes. No século XVI os primeiros escravos eram sudaneses (da Guiné). Mas os bantos, sobretudo os angolanos, eram os mais numerosos até o final do século XVIII, quando vieram fortes contingentes sudaneses da Nigéria, do Daomé e da Costa de Ouro. Os bantos eram também os mais permeáveis às influências religiosas externas. Muitos deles, particularmente em Minas Gerais e nas zonas rurais do nordeste, pouco a pouco, foram depois mais sistematicamente evangelizados e se tornaram bons cristãos e sem sincretismo.

Aliás, é interessante observar que o problema do sincretismo religioso não se fez sentir até o começo do século XIX, com a chegada de novas e abundantes levas de sudaneses, especialmente os iorubas (nagôs) e daometanos (jêjes), religiosamente mais estruturados e resistentes que os bantos. Eles também tiveram muito menos tempo, numerosos deles nem sequer uma geração, para uma lenta assimilação dos valores do Evangelho. Com a abolição oficial da escravidão, em 1888, os negros, agora livres, sobretudo os mais recentemente chegados da África, como os nagôs, começaram a reorganizar-se segundo suas velhas tradições não-cristãs, fortemente marcados pela crença nas manifestações dos espíritos de s

eus ancestrais (os “orixás”) durante os cultos. Foi então que surgiram os cultos afro-brasileiros marcados pelo sincretismo.

3. Entre estes cultos afro-brasileiros sobressai o **Candomblé** como o mais antigo e caracterizado. Embora o candomblé tenha origem prevalentemente sudanese (nagô), a própria palavra vem do banto e parece significar culto, louvor, reza, invocação e, por extensão, o lugar onde são praticados estes cultos. Outros informam que o vocábulo vem da palavra “candomblé”, uma antiga dança com atabaques, dos escravos das fazendas.

A Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro (FEBACAB) conta com cerca de 5.000 terreiros (Locais de culto) de candomblé afiliados, de todo o Estado da Bahia. Dos 2.200 terreiros afro-brasileiros da cidade de

Salvador (capital da Bahia), pouco mais de 600 estão afiliados à FEBACAB.

Em Salvador, o candomblé nagô é o exemplo típico daquilo que Roger Bastide qualificava como “religião em conserva”. É importante assinalar que mesmo os candomblés considerados mais puros (ou africanos) se consideram estruturalmente ligados à Igreja católica. As mais importantes cerimônias, como a da iniciação, terminam sempre nalguma igreja católica, se possível com a assistência à Santa Missa. Em todos os terreiros, por mais legitimamente africanos que pretendam ser, há sempre variedade de estátuas ou imagens de santos da Igreja, identificados com algum orixá africano, como, por exemplo, Oxalá com o Senhor do Bonfim, Iemanjá com Nossa Senhora, Ogum com Santo Antônio (na Bahia) ou são Jorge (no Rio de Janeiro), etc. Por ocasião do I Congresso do Culto Afro-Brasileiro, realizado em Salvador em 1980, os 296 representantes de terreiros e centros, de diferentes “nações”, fizeram esta declaração: “Nós iremos à Igreja Católica, entramos em frente à imagem da escultura, nos ajoelhamos, rezamos, pedimos o benefício que virá ou não”. Mãe Tete, dirigente da Casa Branca (a casa-mãe do candomblé brasileiro), em visita pastoral feita por mim quando era bispo auxiliar de Salvador, me declarou que era católica. A velha e venerada Mãe Menininha, do Gantois, repetia sua inabalável convicção de ser católica. Olga de Alaketo esclarecia no Encontro de nações-do-candomblé em junho de 1981: “Nós todos somos católicos e respeitamos a Igreja”. Os que não se dizem católicos são exceção. Nos milhares de locais de umbanda é igual, no Brasil inteiro, sejam pretos, pardos ou brancos. E não simplesmente por tradição. É muitas vezes convicção pessoal. Sentir-se iam ofendidos caso se declarasse o contrário. E não porque a Igreja os lisonjeie. Sabem eles que são criticados pela Igreja. Sentem-se até hostilizados por ela. Um misterioso laço umbilical os mantém, não obstante, unidos à Mãe-Igreja. O povo-dos-crentes (protestantes) odeia a Igreja. O povo-dos-santos ama-a. Esta diferença fundamental deve marcar também nossa atitude evangelizadora perante uns e outros. Estamos diante do sincretismo afro-católico-brasileiro.

4. Mas ver neste sincretismo apenas a identificação dos orixás com os santos católicos, seria uma compreensão excessivamente superficial. O sincretismo nasceu do encontro da religiosidade africana com o catolicis-

mo popular português do tempo colonial, centrado principalmente nos sacramentos, nas devoções e nas festas. Ora, nestes três campos o africano reencontrava elementos de sua própria religião. Numerosos efeitos atribuídos pelos católicos aos santos (protetores ou patronos de determinados setores da vida ou da natureza) eram igualmente atribuídos pelos africanos a seus orixás. O africano não sentia então problema especialmente grave em identificar-se com aquele tipo de catolicismo. O gosto pelas festas ruidosas e pelas imagens, a riqueza das cerimônias litúrgicas com seus cantos, o valor dado às autoridades religiosas e à tradição, a doutrina sobre os anjos da guarda e os demônios, o sentido positivo dado à vida e à comunidade, o princípio da mediação (era principalmente neste ponto que o orixã se aproximava do santo) e da comunhão dos santos, tudo isso não era tanta novidade para o africano feito católico sem muita instrução prévia. Era então principalmente nestes pontos que se fez o encontro sobre o qual se estabeleceu o sincretismo. Uma religião inicialmente imposta (se é mesmo verdade que houve imposição) pode ser depois interiormente aceita com sinceridade e convicção, como se deu com muitas “nações” da Europa no final do primeiro milênio.

O sincretismo como puro disfarce para ludibriar a repressão colonialista, como pensam alguns, não teria resistido tanto tempo. A camuflagem da crença nos orixás com o fim de esconder as religiões africanas parece ser uma interpretação apressada que desconhece suas raízes históricas. O conhecimento histórico do catolicismo popular português da época colonial, quando vieram os escravos, é um ponto de referência essencial para entender e interpretar corretamente o fenômeno do sincretismo, que hoje nos parece curioso, contraditório e inaceitável. A máscara colonial era muito mais que um simples recurso estratégico para o escravo se libertar de possíveis perseguições.

E por não ser simples disfarce do negro amedrontado, o sincretismo penetrou profundamente na alma de seus descendentes. E para acabar com ele não será suficiente um documento de rejeição de algumas conhecidas mães-de-santo. Nosso povo-dos-santos não as acompanhará com tanta facilidade. E proclamar o candomblé libertado do sincretismo, seria o mesmo que romper com a Igreja católica e declarar-se não cristão. Jamais o farão a grande maioria de nossas mães-de-santo e seus milhares de adeptos. Que se faça um trabalho de purificação do contraditório.

Acabe-se com os aspectos absurdos do sincretismo. E teremos um exemplo bonito de inculturação do Evangelho na vida dos descendentes de nossos escravos. Também nosso povo-dos-santos tem a capacidade e o direito de ser autenticamente cristão, redimido por Cristo nosso Senhor do Bonfim.

Para entender o tom polêmico das linhas anteriores, darei rápidas informações sobre a II Conferência Mundial da Tradição dos Orixás e Cultura, realizada de 17 a 23 de julho de 1983 em Salvador, na qual estive presente. O congresso conseguiu reunir 1.600 pessoas interessadas. Nele estiveram “sacerdote” de todos os países das América onde existe o sistema Orixá. Sua preocupação central era: como conferir ao candomblé a condição de religião respeitada e mundialmente reconhecida? Sua finalidade: consolidar a religião dos orixás e fazer que seja reconhecida como religião e não como mera atração folclórica ou turística. Refletindo o pensamento dominante dos representantes dos cultos afros, Mãe Stella, do Apô Afonjá, declarou “chegada a hora de assumir seriamente a Tradição Orixá em todo o mundo e de acabar com essa visão folclórica e com o sincretismo”. Os congressistas aprovaram uma moção sobre o sincretismo, na qual se enfatiza que “os fiéis do candomblé devem se orgulhar dele como uma religião”. Afirmava-se que no passado o sincretismo tinha sua razão de ser como proteção, camuflagem ou máscara; mas que hoje isso já não é necessário. A tese dominante era a luta contra o sincretismo com a conseqüente ruptura com a Igreja católica.

Neste sentido algumas influentes mães-de-santo de Salvador fizeram logo depois do congresso duas declarações de ruptura. Mas o presidente da Federação Baiana do Culto Afro-brasileiro, Esmeraldo Emetério de Santana, de origem angolana, não acreditou no fim do sincretismo mediante a desvinculação da Igreja católica e declarou: “Todas as ‘bairanas’ continuarão participando ativamente de qualquer manifestação religiosa”. Fez saber que a Federação nada tem contra a Igreja. E enfatizou: “Um pequeno grupo de pessoas que declarou o rompimento com a Igreja, não está devidamente credenciado para falar em nome de cerca de 3.000 babalorixás” Contra a rejeição do sincretismo houve ainda outro tipo de reação: Luís da Muroçoca, babalorixá do terreiro Ilé Axê Ogum, esclareceu: “Eu sei que o Senhor do Bonfim não é Oxalá, mas ninguém me vai tirar sua imagem de meu peji”; e adiantou que continuará

indo à Missa às sextas-feiras na igreja do Bonfim e manterá também o costume de rezar na igreja de Santo Antônio da Barra às terças-feiras, dia de Ogum: “Faço isso desde menino, era o que nossos avós nos ensinaram”.

Esta foi de fato a atitude posterior de todo o povo-dos-santos. Pois uma de suas características é precisamente seu tradicionalismo.

5. O sincretismo religioso afro-espírita-católico, que se considera católico mas vive independente da Igreja, é encontradíssimo também em outros Estados do Brasil, seja sob a denominação de candomblé (que começou em Salvador, mas se propaga pelo Brasil), seja sob outros nomes como batuque (no Rio Grande do Sul), tambor (no Maranhão), cangô (em Pernambuco, Alagoas, Sergipe e Paraíba), toré (em Sergipe), pajelança (na Amazônia), catimbó (no Rio Grande do Norte) e macumba (no Rio de Janeiro). Seus elementos componentes serão variados, predominando ora o sudanês, ora o banto, ora o ameríndio ou o caboclo, ora o espiritismo, ora o catolicismo popular, mas sempre tudo isso junto, em todos. E quase todos se proclamam invariavelmente católicos.

Macumba é talvez, ao menos no sul do Brasil e no exterior da nação, o nome mais conhecido para os cultos afro-brasileiros. “Macumba” é uma vara de ipê ou bambu, cheia de dentes, com laços de fita em uma das pontas, na qual o indivíduo, com duas varinhas finas, faz o atrito sobre os dentes, tendo uma das pontas das varas encostada na barriga e outra na parede. No início do século esta palavra começou a ser usada para designar os cultos africanos de raiz banto (culto dos antepassados, com evocação dos “pretos velhos”, como no espiritismo” e indígena (com a suposta manifestação dos “caboclos”), tudo constantemente banhado nas águas do catolicismo popular (com devoção aos santos) e alimentado por livros da bruxaria européia (como “O Livro de São Cipriano”). Do encontro desta macumba carioca com o espiritismo francês de Allan Kardec (pseudônimo de Hippolyte Léon Denizard Rivail, falecido em Paris em 1869), surgirá o movimento religioso mais popular do Brasil atual: a umbanda, um modo brasileiro de ser espiritualista.

6. A **Umbanda** (palavra de origem banto significando o chefe do culto) é hoje o movimento religioso heterodoxo mais popular do Brasil. Nasceu

do Espiritismo de Allan Kardec (“Kardecismo”) introduzido no Brasil a partir de 1865 e vivido como religião baseada na evocação das almas dos falecidos e na doutrina da reencarnação.

A umbanda apareceu primeiro em Niterói (Estado do Rio de Janeiro) de um grupo espiritista orientado por Zélio de Moraes. Insatisfeito com o eletismo das práticas Kardecistas, o grupo começou a visitar terreiros de cultos africanos localizados nos bairros populares dos arredores do Rio de Janeiro. Todos eles eram brancos e de classe média: funcionários públicos, comerciantes, militares, profissionais liberais. Deu-se então o encontro do Kardecismo francês com a religião africana de origem banta, caracterizado pelo culto aos antepassados ou ancestrais, que também eram evocados à maneira espiritista e se manifestavam durante o ritual africano.

Parecia evidente a afinidade entre espiritismo e culto banto. Ritual e doutrinamente pobre, a prática banta (“macumba”) já se havia enriquecido com elementos do culto nagô (candomblé), sobretudo pela adoção de orixás iorubanos (também ancestrais, embora de certa categoria e após um processo de ancestralização), mas sem deixar de estar sempre centrado na evocação de seus próprios antepassados, que já então se manifestavam ora como “pretos velhos”, ora como “caboclos”, ora como “crianças”. Na época já se realizara também o sincretismo do culto africano (sudanês e banto) com a religiosidade popular católica.

Os Kardecistas insatisfeitos passaram a preferir as entidades que se manifestavam nos cultos bantos como mais competentes nas curas e no tratamento de doenças e na solução de outros problemas humanos. Os ritos africanos lhes pareciam mais estimulantes e dramáticos que o seco e monótono cerimonial Kardecista (espiritismo “de mesa”). Mas não aceitavam ritos que envolviam sacrifícios de animais e a presença de espíritos trevosos (os “exus”). Nem concordavam com as bebedeiras e a exploração econômica dos clientes. A dispendiosa roupa sacral feminina (das “baianas”) foi substituída por um higiênico avental branco, incentivando-se também o uso do tênis, em vez de dançar descalço. Simplificou-se o culto, a defumação e os cumprimentos do altar.

Houve, pois, um processo de desafricanização do rito banto-nagô. Fiéis

ao corpo doutrinário do Kardecismo, Zélio de Moraes e seus companheiros adotaram o rito de sabor africano e começaram a confabular com Pretos Velhos e Caboclos do além.

Desta maneira surgiu o espiritismo de umbanda ou, simplesmente, umbanda. Embora seja catalogado como “afro-brasileira”, é na verdade praticado também por gente de origem européia e começa a ser propagado nos países vizinhos, sobretudo no Uruguai, na Argentina e no Paraguai. O movimento “new age” já o levou também aos Estados Unidos e a Europa...

Mas a umbanda desafricanizada dos brancos não foi aceita por numerosos grupos mais apegados às tradições africanas. Conservando a palavra “umbanda” como denominador comum, fundaram outros terreiros, cada qual como queria, sem ordem e sem chefe, numa espontânea criatividade. E os terreiros começaram a pulular. Constituíram novas federações e confederações, que ninguém pode contar e muito menos controlar.

Quantos são seus terreiros e adeptos no Brasil? Há que fale em 300 mil terreiros e 40 milhões de adeptos. A verdade é que ninguém está em condições de informar com exatidão o número dos umbandistas. E a razão é muito simples: a absoluta maioria dos praticantes e simpatizantes da umbanda continua afirmando sua identidade católica. Apenas os umbandistas declaradamente espiritistas, marcados por um Kardecismo desvinculado da Igreja católica, negam sua condição católica. A grande massa popular adere a um umbandismo mais africano pouco Kardequizado, com evidente fachada católica. Neles perdura a consciência de serem católicos, embora à maneira africana. O cordão umbilical que os liga à Madre Igreja até o presente não foi cortado. O caniço rachado não se quebrou e a mecha que ainda fuma não se apagou (Cf. Mt 12,20).

7. Os **desafios pastorais** diante do sincretismo afro-brasileiro não são poucos. Estes parecem ser os principais:

- 1º. O mencionado cordão umbilical que ainda liga milhões de brasileiros à Igreja católica deve ser considerado como necessário ponto de partida para qualquer tipo de ação evangelizadora no universo brasileiro ligado ao sincretismo. Quase todos eles procuram

espontaneamente a Igreja católica para solicitar o sacramento do batismo para seus filhos. Muitos evangelizadores opinam que não devemos batizar estas crianças. Mas seria como cortar o cordão umbilical. Produziria nos não-batizados uma atitude de definitivo afastamento da Igreja. Então seriam simplesmente pagãos. Seriam presa fácil dos enviados das seitas. Enquanto mantivermos o laço umbilical, teremos sempre espontâneo contato pastoral com eles. Pois, com a declarada consciência de serem católicos, eles esperam ou até desejam nosso encontro pastoral, desconfiados dos emissários das seitas. Não devemos desconhecer esta realidade de ordem sobrenatural: qualquer que seja a motivação dos pais ao trazerem seus filhinhos para o sacramento, o batismo não deixa de ser sempre o válido sacramento da regeneração pelo qual a criança é purificada da mácula do pecado original, recebe a filiação divina, se torna templo vivo do Espírito Santo, participante da natureza divina e membro do Corpo de Cristo, que é a Igreja. Regenerado pelo divino Redentor mediante a Igreja estabelece-se entre o batizado e a Igreja um vínculo como entre filho e mãe e ao mesmo tempo um laço de irmão com os demais renascidos no Senhor. É certo que o Direito canônico determina no cânon 868 para o batismo de uma criança que “haja fundada esperança de que será educada na religião católica”. No caso, a “fundada esperança” é talvez tênue. Tudo dependerá da organização da própria pastoral do batismo. A preparação para o batismo, quando se trata de crianças, refere-se especialmente aos pais e padrinhos. Esta preparação deve consistir não apenas numa sumária transmissão da doutrina, mas deverá ser também oportunidade privilegiada de colocar os pais da criança em contato com cristãos que se esforçam por viver o Evangelho e assim testemunhar a fé. O objetivo principal da preparação não é tanto aumentar nos pais da criança o conhecimento teórico do cristianismo, quando acender neles ou reanimar ou intensificar a chama da fé.

- 2º. O processo de inculturação é certamente um desafio maior, sobretudo quando o evangelizador de cultura predominantemente europeia se vê colocado diante de gente de cultura africana. A firma-se facilmente que o africano é por sua natureza extrovertido, movimentado, efusivo e barulhento na manifestação de sua vida religiosa ; e que, por este motivo, sua liturgia cristã deveria ter também tais características.

Sem querer opor-me aos imperativos da inculturação, observo que nos Estados Unidos os negros evangelizados pelo protestantismo (baptistas) vivem sinceramente sua religiosidade de modo bastante austero, sóbrio e frio. No Brasil, sobretudo nas paróquias antigas com forte maioria de negros angolanos e vários séculos de vida cristã católica, é quase nulo o sincretismo, nem se percebe a necessidade de uma inculturação tal que exija profundas modificações na liturgia a ponto de postular um rito próprio. No Brasil já não é suficiente estar diante de negros para estar também diante de alguma cultura africana. Como não basta estar diante de alemães ou italianos para encontrarmos com alguma cultura alemã ou italiana. A pacífica convivência durante várias gerações com outras culturas modifica o comportamento cultural da gente. Apenas pequenos grupos de alemães mais recentemente chegados ainda procuram ou fomentam sua cultura original. Sirva este exemplo: até fins de 1991 mantivemos na catedral de Novo Hamburgo uma celebração eucarística em alemão. Mas os interessados eram tão minguados, apesar da quantidade de descendentes de alemães, que não valia a pena continuar. Algo semelhante poderá ocorrer também entre os africanos de longa data no Brasil. Não nego, entretanto, que os agitados cultos nos terreiros umbandistas e candomblecistas estejam introduzindo um comportamento religioso que pede algum tipo de inculturação na nossa ação evangelizadora.

- 3º. A tendência ao tradicionalismo, muito notável nos descendentes dos africanos, pode ter dois efeitos: fidelidade às antigas tradições (e neste sentido assistimos atualmente no Brasil a um movimento chamado “consciência negra”, com espírito proselitista e ares de racismo, que tende a identificar simplesmente o nagô com o africano) e fidelidade à consciência cristã católica, que, no entanto, deverá ser constantemente vivificada para evitar que seu catolicismo se transforme numa religião em conserva.
- 4º. No nosso encontro evangelizador com a gente do candomblé não devemos pensar ingenuamente que eles de fato têm uma mentalidade cristã. A Irmã Franziska Rehbein fez uma oportuna investigação sobre “a salvação na religião nagô à luz da teologia cristã” (Edições Loyola). Ela fez o estudo com pronunciada simpatia pelos

candomblecistas. O cerne da obra está no estudo da concepção que os nagôs na Bahia têm da salvação e no confronto desta concepção afro-brasileira com os conteúdos da fé cristã. As múltiplas “rupturas” ou até “rupturas profundas entre a concepção candomblecista e a fé cristã, que a Irmã não se cansa de apontar, mostram que os adeptos deste culto afro-brasileiro, que se propaga cada dia mais pelo Brasil (só no município de São Paulo há mais de 3.000 terreiros de candomblé, al lado dos 15.000 locais umbandistas), de fato não são cristãos, embora apresentem uma fachada do herdado catolicismo popular. Os numerosos vácuos religiosos no culto nagô por ela apontados, são preciosas pistas pastorais que indicam os pontos mais importantes nos quais deve inserir-se nossa ação evangelizadora. Seria útil elaborar um elenco sistemático destas lacunas, com a indicação clara da mensagem cristã capaz de preencher os vazios sentidos também pelas almas de origem africana que, como nos lembrava o Papa João Paulo II, falando em Salvador, têm direito aos benefícios da redenção operada por Cristo Jesus.

- 5º. Dada a difusão da doutrina reencarnacionista nos meios umbandistas, sua evangelização se vê desafiada por uma série de negações de artigos de fé fundamentais da autêntica vida cristã, modificando radicalmente a soteriologia. A evangelização entre eles deverá centrar sua catequese sobre a fé na nossa redenção pelo mistério pascal.
- 6º. Como a umbanda é de fato um modo brasileiro de ser espiritista e considerando que o espiritismo tem sua razão de ser na prática da (suposta) evocação dos falecidos, encontra a pastoral evangelizadora nos ambientes umbandistas os mesmos desafios que os espiritistas nos faziam. Eles não são materialistas. Até mesmo exageram o espiritualismo. Todos os temas relacionados com a vida depois da morte serão, por isso, sempre de grande interesse do nosso povo afetado pela massiva presença da umbanda no meio dele. Deverá haver uma maior explicitação cristã sobre nossas relações com os falecidos.
- 7º. O motivo mais forte que leva o povo aos terreiros afro-brasileiros e aos centros espiritistas e umbandistas, é a esperança de poder resolver seus problemas, principalmente os da saúde, mediante a provocada

e perceptível intervenção do além. É a tentação da magia. A Evangelização não pode nem aprovar nem tolerar semelhante prática, tão rigorosamente e repetidas vezes interdita por Deus. Ao mesmo tempo esta massiva procura da magia não deixa de ser a manifestação do desejo de sinais sensíveis na ajuda religiosa para a solução dos problemas humanos. A Igreja oferece para isso seus sacramentais. O contato evangelizador com os que freqüentam tais terreiros e centros deveria aproveitar muito mais a riqueza dos sacramentais que agora nos é oferecida pelo novo Ritual de Bênçãos.

Aníbal Rojas Bustamante y al infatigable Padre Armando Alfaro: no sólo ha realizado mil servicios de todo tipo, sino que ha intervenido con vivo sentido pastoral en las discusiones.

Mi acción de gracias se dirige también a las Misioneras Clarisas, que nos han acogido a todos con tanta cordialidad y que han acompañado el Simposio con la oración.

Este encuentro no se hubiese realizado con la perfección que lo ha caracterizado sin la eficaz y oculta colaboración de Otto y Beatriz. Muchas gracias.

El simposio que clausuro ahora, en realidad no ha terminado. Es más bien un punto de partida para la IV Conferencia General del CELAM. El trabajo realizado en estos días será muy útil para que los Obispos de América Latina puedan afrontar con profundidad el desafío de la indiferencia religiosa. La publicación de las ponencias y conclusiones, tanto por el CELAM, como por el Consejo Pontificio para el diálogo con los no creyentes en su revista "Ateísmo y Fe", pondrá la reflexión realizada en común al alcance de otros muchos responsables de la pastoral en América Latina. Una vez más se ha revelado eficaz el encuentro de estudio de un grupo selecto de expertos para hallar soluciones mirando a las dificultades y esperanzas de muchedumbres enteras.

Se ha resumido muy bien ya todo lo dicho en estas jornadas. De todos modos me gustaría subrayar algunas líneas pastorales particularmente importantes.

A lo largo de nuestro diálogo se ha hecho evidente con mayor fuerza la imperiosa necesidad de ofrecer a nuestros contemporáneos un testimonio vivo de Cristo. Durante su vida terrena, Jesús no dejaba lugar para la indiferencia. Se le seguía o se le rechazaba. En nuestra época hemos de volver a las raíces, al primer anuncio realizado por Cristo mismo y por sus primeros discípulos. San Pablo, según su propia declaración, no predicaba sino a Cristo, y Cristo crucificado. Esta predicación y este testimonio tienen la eficacia y la potencia del mismo Cristo. En virtud de su misterio pascual, nos ha enviado al Espíritu Santo que actúa en los corazones.

La estrategia evangelizadora de hoy debe ser la de los primeros cristianos: presentar de manera viva la misma persona de Jesucristo, a través de la propia vida y de las palabras. No se puede amar a quien no se conoce. Como escribía San Pablo a los Romanos: “¿Cómo invocarán a aquel en quien no han creído? Y ¿Cómo creerán sin haber oído de El? Y ¿Cómo oirán si nadie les predica?” (Rom 10,14). La indiferencia actual nos invita a meditar en este tema fundamental que es, como el Evangelio, siempre viejo y siempre nuevo.

En nuestras reflexiones se ha visto que no es posible despertar de la indiferencia religiosa a tantos habitantes de los espacios urbanos, sumergidos en la cultura audiovisual, sin un fuerte testimonio de los fieles laicos. A ellos especialmente les corresponde hacer presente a Cristo en las mil circunstancias de la vida corriente. Hemos de ser ambiciosos en nuestra tarea pastoral, proponiendo a todos los fieles la única verdadera meta: su identificación con Cristo. La doctrina del Concilio Vaticano II sobre la llamada universal a la santidad no puede quedarse en mera declaración. Por el contrario, nos urge a ponerla en práctica cada vez con más plenitud.

Este núcleo central de la estrategia evangelizadora requiere otras propuestas pastorales indicadas en el documento final de este Simposio: el fortalecimiento de la identidad cristiana mediante la auto-evangelización, la necesidad de cuidar mucho las labores educativas, la importancia de mejorar las universidades católicas para la evangelización de la cultura.

El presente simposio ha puesto también muy de relieve la profundidad de la religiosidad popular como un elemento fundamental de la cultura de los pueblos latinoamericanos. Esa religiosidad informa la vida de millones de hombres, ayudándoles a ver a Dios en todos los acontecimientos. Mediante ella, la persona se encuentra centrada en el aspecto más importante de la vida: cumplir, con ayuda de la gracia, la voluntad de Dios en cada momento.

La visita al Santuario de Nuestra Señora de los Angeles, patrona de Costa Rica, nos ayudó a tocar con las manos la fuerza de la religiosidad popular latinoamericana. Es ésta una base magnífica para seguir construyendo la Iglesia. con una intensificación de la formación doctrinal, la religiosidad popular podrá desarrollar todavía más sus potencialidades y dar unos frutos maduros, como el actual crecimiento del número de las vocaciones sacerdotales. El aumento de sacerdotes es condición indispensable para esta gran aventura

de la Nueva Evangelización. El quinto centenario de la llegada de la fe cristiana a estas tierras pide una celebración comprometida: no es sólo memoria. Es, sobre todo, el primer año de la Nueva Evangelización.

Pidamos a nuestra Señora de los Angeles que presente por sus manos a la Trinidad Beatísima, el trabajo realizado en estos días, de modo que dé frutos de vida eterna. Y “ésta es la vida eterna: que te conozcan a Ti, único Dios verdadero, y a tu enviado, Jesucristo.” (Jn. 17, 3).

MEMORIA DEL SIMPOSIO

I. INTRODUCCION

La historia de América Latina refleja una excepcional unidad cultural-lingüística junto con una multiplicidad de culturas, que presentan otro sello común esencial: La presencia vivificante, en unas más, en otras menos, de la Iglesia Católica. La cultura de nuestro continente está sellada esencialmente por la fe cristiana.

Hasta, no hace mucho, la cultura católica ofrecía una clave de lectura que abarcaba y daba sentido a todas las dimensiones de la vida humana. Hoy, sin embargo, cuando la Iglesia se enfrenta al surgimiento de una gran sociedad urbano-industrial latinoamericana, con sus exigencias científicas y tecnológicas, dentro de un contexto nuevo, se constatan dos fenómenos crecientes: el indiferentismo religioso y el sincretismo.

El fenómeno del indiferentismo tiene lugar, particularmente, en las áreas urbanas actualmente mayoritarias en América Latina y especialmente en las clases dirigentes. A través de los medios de comunicación social y otros factores, esta misma mentalidad va también penetrando las regiones rurales. De hecho, ya se puede hablar de un proceso generalizado de "urbanización de los espíritus" y la ciudad aparece como sede y motor de nuevas expresiones culturales progresivamente hegemónicas.

El fenómeno del sincretismo acompaña a nuestra historia latinoamericana y representa un gran desafío pastoral debido a sus múltiples tonalidades, sus múltiples expresiones y sus vínculos con la religiosidad popular católica.

II. CARACTERISTICAS

1. Del indiferentismo

Ante todo, es necesario señalar que la Cristiandad de las Indias, que fue la primera forma de surgimiento de América Latina, entró en su disgregación

durante el siglo XIX y a comienzos del XX. Fue el tiempo del llamado “anticlericalismo”. Hoy, toda esta fase se puede considerar superada, en especial desde el Vaticano II y su afirmación de la libertad religiosa como derecho humano fundamental. La separación de la Iglesia y del Estado se ha convertido en un bien para ambos. Por tanto, puede afirmarse que el antiguo anticlericalismo ya no tiene más objeto y ha terminado en la historia. Queda sí, la sobrevivencia de algunos de sus prejuicios, pero ya insertos en nuevas formas históricas de indiferentismo religioso.

Como nota significativa de este indiferentismo, que es -como fenómeno de masas- más práctico que teórico, podemos señalar el inmanentismo, según el cual muchos viven como si Dios no existiera. En consecuencia surgen “idolizaciones” de la ciencia, del progreso tecnológico, del placer, del bienestar y del dinero. Todos estos ídolos se concretan en una idolatría más radical: el ser humano transformado en dios para sí mismo.

Esta actitud de indiferencia religiosa no es, en cierto sentido, novedosa entre los hombres, siempre sujetos al atractivo de la autofundamentación. Lo novedoso es el enorme peso del indiferentismo religioso en ambientes originalmente cristianos.

Debemos distinguir entre un indiferentismo negativo -que se manifiesta en el total desinterés por la religión- y un indiferentismo positivo -a cuya luz se considera que todas las religiones son igualmente buenas-.

Las características descritas, apuntan más directamente hacia el indiferentismo de tipo negativo.

El indiferentismo quiere ser una actitud valorativa ante la vida y el mundo. Actitud de desinterés frente a la dimensión religiosa de la vida humana. Esta actitud, reticente a lo trascendente, está conectada con una mentalidad que, anclada en la inmanencia, se manifiesta en valorizaciones y actitudes frente a la realidad en su conjunto. La mentalidad indiferente, por otra parte, se forja en una interpretación separada de la experiencia humana: de la consistencia y autonomía de los diferentes ámbitos de la cultura -científico, artístico, institucional-, respecto a sus principios, criterios, valores y métodos, que el proceso de racionalización ha hecho posible al hombre moderno.

Esa comprensión y manejo de la realidad, ajenas a Dios y a la dimensión religiosa del hombre, parece vincularse al indiferentismo de los deístas, profesado por la masonería, el agnosticismo, el positivismo, e incluso un materialismo ingenuo que se cree “cientificista”. Se trata de un indiferentismo motivado, de inspiración moderna, que encuentra en la literatura y en el arte, su vehículo de comunicación. El indiferentismo consume en la práctica la ruptura entre cultura y fe y efectúa el divorcio entre verdad y libertad, entre conciencia religiosa y conciencia social, entre moral cristiana y ética profesional, en fin, entre oratorio y laboratorio.

Existe con lo anterior una mentalidad positivista tecnocrática en muchas élites del poder, que expresa una forma específica de indiferentismo creciente en clases altas y grupos profesionales.

El indiferentismo se conjuga con la pérdida del sentido de la vida y una crisis radical, la cual se expresa en la poca sensibilidad hacia el cultivo del hombre en cuanto hombre. Sin un “ethos” adecuado, se comprueba una ceguera para los valores trascendentes, un relativismo frente a la verdad y una incapacidad de admiración y de asombro ante el misterio. El indiferentismo se traduce en un vacío existencial, en crisis de confianza en Dios y en las instituciones, y también en la desdramatización o trivialización de la vida. Como consecuencia, se origina la civilización del “tedio” y se desarrolla una cultura muy alejada, y en algunos aspectos, opuesta, a la antropología plena revelada en Cristo. Parece haberse extendido un oscurecimiento del misterio de la Encarnación y de la Iglesia-Sacramento como acontecimiento inédito de gracia, que es también una nueva creación, la cual posibilita al hombre para ser una nueva criatura y así suscitar una cultura nueva.

2. Del sincretismo

Para entender la evolución de nuestros pueblos, así en lo económico, como en lo institucional, jurídico, ético, religioso, artístico, lingüístico, psicológico, sexual y en los demás aspectos de su vida, se requiere tener en cuenta el encuentro cultural que dió origen a América Latina. Por ser indefinido, el indiferentismo religioso positivo (“todas las religiones son buenas”) es un campo propicio para abrigar el sincretismo.

Se puede definir el sincretismo como el conjunto de fenómenos de diversa

índole que se originan por las complejas transmutaciones de culturas que han tenido y tienen lugar en nuestros países. Se dan muchas formas de sincretismo con una gran variedad de matices y rostros.

En nuestra América se pueden distinguir tres principales componentes del sincretismo: el europeo, el indígena, y, sobre todo, el africano. El elemento africano está muy presente en el sincretismo latinoamericano. Esto se comprende desde el hecho del gran número de seres humanos que vinieron como esclavos a América Latina, y que fueron portadores, tanto de culturas diferentes, como de religiones con una liturgia y un sistema complejo y elaborado de contenidos doctrinales y de normas éticas.

No obstante el gran esfuerzo evangelizador realizado por la Iglesia hoy, se percibe una insuficiente presencia del Evangelio dentro de este proceso de transculturación, que, en el caso de la población negra, genera nuevas formas de religiosidad o nuevos sistemas religiosos.

Hoy el fenómeno del sincretismo aparece también en amplios sectores de la población mestiza y de la población blanca europea. En las manifestaciones del sincretismo y de la religiosidad popular, los elementos simbólicos, tales como las imágenes, la música, el rito, etc. se perciben más que los conceptos. Desde allí se puede ya ver una primera aproximación natural de los cultos afros con el catolicismo, expresado en los sacramentales, devociones y fiestas. Otros elementos que entraron son también: el valor dado a las autoridades religiosas, a la tradición, a la doctrina de los ángeles y de los demonios, además se destacan el sentido positivo dado a la vida y a la comunidad, el valor de la mediación, el dogma de la comunión de los santos y el respeto a los muertos.

III. DESAFIOS PASTORALES

1. Ante el indiferentismo

Dada la complejidad del problema del indiferentismo, se impone a la Iglesia una nueva estrategia pastoral para un plan global de evangelización. Ahora bien, como el fenómeno del indiferentismo no es exclusivo de América Latina, esta estrategia pastoral debería ser común a toda la Iglesia, aunque con

tonalidades diferentes. Una Iglesia capaz de comprender al hombre en su alejamiento y que lo busca con amor para mostrarle el camino de su felicidad. Una Iglesia que afirma los valores de la modernidad asumiéndolos no tanto retóricamente sino sobre todo vitalmente.

Aunque no se pueda dar por supuesta una conciencia religiosa suficientemente desarrollada, la acción pastoral en América Latina tampoco debe olvidar la fuerza de la religiosidad popular: si hay millones de personas que se esfuerzan por abrazar a Cristo y seguir sus enseñanzas, se da también una búsqueda de una vida verdaderamente humana y una profunda insatisfacción que es manifestación de la sed de Dios. Estos son ciertamente algunos de los frutos de la difusión del Evangelio en el continente y son semillas de verdad que pueden desarrollarse en dirección a la Verdad total. Se debe también resaltar, como propio del latinoamericano, el sentido comunitario y la capacidad de compartir. Lo que constituye al hombre como hombre es, fundamentalmente, el ser imagen de la Trinidad que, en cuanto Comunión, funda y exige la comunión entre los hombres.

La pastoral no debe perder de vista que hubo un tránsito de una cultura agraria, donde la fe era transmitida naturalmente por tradición, hacia una cultura urbana y audiovisual en la que la transmisión de la fe depende de otras muchas mediaciones.

Se impone aquí la necesidad de retomar continuamente el primer anuncio, ya que muchos no conocen las razones de su esperanza.

Dado que la indiferencia religiosa se vincula al proceso cultural de la modernidad, su evangelización exige la inculturación del Evangelio, es decir, la integración al cristianismo de los valores y aspiraciones de la modernidad compatibles con el mensaje de Cristo. Esta inculturación, mediante la acción de la Iglesia-Sacramento y a la luz de la antropología teológica, posibilita el encuentro de Cristo con la indiferencia religiosa del mundo contemporáneo. Esta inculturación, que al decir del Santo Padre “es un proceso profundo y global que abarca tanto el mensaje cristiano como la reflexión y la praxis de la Iglesia (...) es también un proceso difícil porque no debe comprometer en ningún modo las características y la integridad de la fe cristiana” (R.M.52).

2. Ante el Sincretismo

El sincretismo genera un gran y complejo desafío pastoral, ya que la diversidad de sus expresiones dificulta una comprensión global e impide un juicio general. Frecuentemente sus adeptos quieren ser reconocidos como miembros de la Iglesia Católica y buscan participar de la vida y de las celebraciones católicas, tratando de mantener un “cordón umbilical” con la Iglesia-Madre.

Pero es necesario notar que hay elementos que son incompatibles con datos fundamentales de la fe. Es el caso, por ejemplo, de la doctrina reencarnacionista de los espiritistas, umbandistas y otras modalidades de “espiritismo”.

El proceso de inculturación es, ciertamente, el mayor desafío, particularmente cuando el evangelizador no conoce a profundidad las características y las motivaciones culturales del sincretismo.

IV. PROPUESTAS PASTORALES

1. Generales

1. Poner en práctica todos los recursos pastorales de la Iglesia para así profundizar la capacidad de contemplación del misterio de Dios desde la propia experiencia de ser Iglesia.

2. Mostrar con el propio testimonio -de palabra y de vida- que Dios es la respuesta final a todas las interrogantes esenciales de la vida humana.

3. Poner en práctica una auténtica autoevangelización de la Iglesia, es decir, una evangelización **ad-intra**, como elemento indispensable para la evangelización **ad-extra**.

4. Dar a los laicos una formación fundada en los sacramentos de su bautismo, confirmación y matrimonio, la cual ofrezca los dinamismos adecuados para su inserción testimonial y creadora en el mundo.

5. Incrementar la tarea educativa cristiana, en extensión y profundidad, en el horizonte que urge la indispensable consonancia entre razón y fe.

6. Recuperar el papel importantísimo de las Universidades Católicas o de aquellas que son de inspiración cristiana, las que, según su propia identidad, deben realizar la síntesis entre fe y ciencia y ser auténticos focos de cultura, contribuyendo a la conciencia histórica de América Latina.

7. Revitalizar la catequesis, la homilía, la liturgia y la evangelización con tal ardor, que sean capaces de comunicar a los otros la alegría que la fe proporciona. Asimismo urge rescatar la dimensión evangelizadora de la palabra como dinámica del encuentro, dando la debida importancia a los medios de comunicación.

8. Establecer por parte de la Iglesia amplio y comprensivo diálogo con las culturas de nuestro tiempo, creando espacios de escucha. Seguir atento diálogo y acompañamiento a la gran revolución científica y tecnológica de nuestro tiempo.

9. Esforzarse porque la pastoral de las iglesias locales se integre al conjunto de la Iglesia Católica en todo el mundo.

2. Ante el indiferentismo:

1. Evangelizar empezando por la propuesta del Kerigma, del misterio reconciliador de Cristo en el misterio del Padre, esencia misma del cristianismo; esta evangelización ha de ser dirigida incluso a los ya bautizados, como iluminación y comprensión radical del hombre, y en la que se ilumine el concepto de Dios en relación al indiferentismo motivado.

2. Cuidar porque la liturgia exprese el espíritu de adoración y al mismo tiempo la riqueza del misterio de Dios y de la Iglesia. Fomentar aquellos aspectos de la liturgia que expresan la grandeza de Dios y al mismo tiempo la fascinación que Cristo ejerce en el alma de los sencillos; no olvidar que en la liturgia es fundamental la celebración del memorial del Señor expresado en formas dramáticas, con recursos estéticos y por tanto, capaces de sensibilizar al hombre religiosamente indiferente.

3. Desarrollar una pastoral de la inteligencia, posibilitándoles a los intelectuales laicos una experiencia de fe y convocándolos, en todos los ambientes para colaborar en esa pastoral. Asimismo, hacer uso de todos los medios posibles, en especial de los medios de comunicación, para llevar el Evangelio a los protagonistas de la adveniente cultura, impregnando así el ámbito de los valores, de las expresiones y de las estructuras de convivencia.

4. Comprender que es necesario asumir los frutos de la modernidad -tales como la ciencia, la tecnología, etc.- así como las legítimas aspiraciones modernas -solidaridad, libertad etc.-, en una síntesis cultural, en la que la fe manifieste su profunda dinámica asuntiva y encarnatoria.

5. Replantear creativa y originalmente la pastoral frente al desafío de las grandes ciudades. Atender a las grandes masas de pobres en América Latina, en el contexto de una revolución industrial acelerada, y a través de una profunda y extensa promoción social, basada en la Doctrina Social de la Iglesia.

6. Fortalecer la religiosidad popular, y particularmente, en aquellos aspectos que son más significativos para el alma latinoamericana, como la capacidad de abrazar a Cristo sufriente y de comprender y aceptar la dramaticidad de la vida humana.

7. Recuperar con la evangelización el sentido del pecado, presente en las culturas, y mostrar con ello mismo cómo es urgente la experiencia de un Dios vivo y misericordioso.

8. Dar suma importancia por parte de la Iglesia latinoamericana -a nivel de Iglesias locales y particulares- la toma de conciencia del grave desafío que representa el "indiferentismo religioso" en todas sus manifestaciones y asumir ese reto de la Nueva Evangelización, con carácter prioritario, a la hora de trazar sus líneas de acción pastoral.

9. Urgir una pastoral que muestre la unidad de vida del cristiano, motivándolo a realizar una nueva síntesis vital entre fe y cultura.

10. Presentar la reconciliación en Cristo como la respuesta a un hombre que se descubre como necesitado de salvación. Una pastoral que urge al

hombre a entrar en sí mismo y a enfrentarse consigo mismo, para así abrirse, auténticamente, al misterio de la reconciliación en Cristo.

11 Presentar a Cristo como la novedad y la Buena Noticia para el hombre en cuanto tal. Urge, por tanto, desarrollar una antropología cristiana en la que el hombre descubra su rostro en el Dios-Hombre. Aquella novedad consiste en anunciar hoy, con la misma profundidad y vitalidad de los primeros apóstoles.

3. Ante el Sincretismo

1. Los vínculos bautismales que ligan a los adeptos del sincretismo indígena y afro a la Iglesia Católica, deben ser un punto de partida de toda pastoral evangelizadora.

2. Las raíces cristianas presentes en el sincretismo nos deben recordar el Evangelio: “no apagar la mecha que está todavía encendida” (Mt 12,20).

3. Consideración muy especial y un cuidadoso discernimiento, deben caracterizar la actitud de la Iglesia católica con respecto a la religiosidad popular sincrética, y a las formas de religión sincrética.

4. No se deben confundir los sincretismos afro e indígena con las sectas o con los sincretismos orientalistas; estos últimos son propios de las élites. Las sectas y los sincretismos orientalistas, parecen promover el indiferentismo religioso, mientras que los otros sincretismos pueden conducir a una reafirmación de la actitud religiosa ante la vida. Esto no significa que no necesiten de una purificación evangelizadora.

5. La tendencia al tradicionalismo, muy presente en los descendientes de los africanos, puede producir dos efectos: fidelidad a las tradiciones originales y fidelidad a la conciencia cristiana católica.

V. CONCLUSION

Los participantes en el Simposio sobre el indiferentismo y el sincretismo en América Latina convocados por el Pontificio Consejo para el diálogo con los no creyentes y por el Secretariado para no creyentes del CELAM, han

podido plantear la gravedad, complejidad y extensión de aquellos fenómenos y encontrando los desafíos que a la Nueva Evangelización le presentan la indiferencia religiosa y el sincretismo; con esas premisas se han podido formular no pocas propuestas pastorales.

Consideramos que para el tema asignado por el Papa a la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, es indispensable, por razones apuntadas en este documento, dar respuesta pastoral al desafío. Nos permitimos entregar al CELAM, para que se incluya en el instrumento de trabajo que se dará a los delegados a dicha Conferencia, la temática de nuestro encuentro y especialmente las propuestas pastorales que en síntesis se deben **leer teniendo como hilo conductor la antropología cristiana, la Iglesia-Sacramento y la inculturación**. Creemos de esta manera responder al desafío de una modalidad tan propia de la no creencia en América Latina y que reclama una Nueva Evangelización, como lo pide el Papa Juan Pablo II.

CLAUSURA

Palabras de S.E. Cardenal Paul Poupard Presidente del Consejo Pontificio para el Diálogo con los No-creyentes y del Consejo Pontificio de la Cultura

Al terminar este Simposio sobre “El indiferentismo religioso en América Latina a la luz de la relación entre cultura y religiosidad”, quiero agradecer de todo corazón a los organizadores y participantes por el magnífico trabajo realizado. En primer lugar, doy gracias a las autoridades del CELAM; en especial, a su segundo Vice-presidente, Mons. Tulio Manuel Chirivella Varela y a Mons. Fernando Antonio Figueiredo, actual responsable del Secretariado para la No-Creencia del CELAM. El Reverendísimo Padre Jaime Vélez Correa ha demostrado una vez más su capacidad de organización, ágil e inteligente. Su generosidad ha hecho amable y fructífero el trabajo de todos.

Agradezco la labor seria y responsable de todos los ponentes, manifestada también en el hecho significativo de haber facilitado a los demás participantes el texto escrito de sus ponencias. Todos sabemos que no es una meta fácil de conseguir en los congresos y encuentros. Sin duda, esto ha permitido una discusión profunda y enriquecedora. En estos días he tenido ya la oportunidad de agradecer a cada uno su óptima aportación.

Muchas gracias también a los demás participantes. Estoy muy contento del clima sereno, constructivo y serio de las discusiones. Sin duda, los muchos obstáculos superados para este encuentro, han tenido como resultado un fruto de particular madurez. Cuando el grano de trigo muere, trae mucho fruto.

Un agradecimiento especial a la cordialísima hospitalidad de Costa Rica: a su Excelencia Reverendísima el Señor Arzobispo de San José, Mons. Román Arrieta Villalobos, al encargado a.i. de la Nunciatura, Padre Jorge

LISTA DE PARTICIPANTES
AL SIMPOSIO SOBRE INDIFERENTISMO
RELIGIOSO EN AMERICA LATINA
A LA LUZ DE LA RELACION ENTRE CULTURA Y
RELIGIOSIDAD

1. Emmo. Señor Cardenal
PAUL POUPARD
Presidente del Pontificio Consejo para la Cultura y el
Diálogo con los no creyentes.
FAX: 698 71 65
Télex: 2013 CULTVAT VA
Tel.: 698 71 04 - 698 72 73

2. Dom LUIS CLAVELL
Sub-Secretario del Pontificio Consejo para el
Diálogo con los no-creyentes
FAX: 698 71 65
Télex 2013 CULTVAT VA
Tel.: 698 71 04 - 698 72 73
Ciudad del Vaticano

3. Excmo. Monseñor
TULIO MANUEL CHIRIVELLA VARELA
Arzobispo de Barquisimeto
Calle 23 Cruce con carrera 16
Barquisimeto Estado Lara
Tel.Ofic. 31 34 46
Tel.Res.: 51 33 91
Télex : 51316
Fax: (58) (51) 51 01 09
Venezuela

4. Dom FERNANDO ANTONIO FIGUEIREDO
Obispo de Santo Amaro
Responsable de SENOC
Fax: (55) (11) 522 86 44
Tel.: (011) 531 8700 - 522 86 44
R. Dr. José Aureo Bustamante, 145 S. Amaro
04710- S. Paulo -SP
Brasil

5. Frei BOAVENTURA KLOPPENBURG
Obispo de Novo Hamburgo
Rua Joaquim Nabuco, 543
Caixa Postal 583
Tel.: 95 35 50 - 93 17 55
Novo Hamburgo RS
Brasil

6. Dom ANTONIO DO CARMO CHEUICHE
Obispo Auxiliar de Porto Alegre
Rua Espírito Santo 95
Porto Alegre
Brasil

7. Mons. CARLOS MANUEL DE CESPEDES
Vicario General y Canciller
Calle Habana 152- Esquina A. Chacón
Tel.: 61 94 97 - 62 40 08 -
Télex: 511715 ARHAB-CU
Apartado 594 - La Habana
Cuba

8. Prof. ANTONIO ARANDA
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
Fax.: 948 17 60 30
Tel.: 948 25 27 00
31080 Pamplona
España

9. Prof. CESAR IZQUIERDO
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
Fax: 948 17 60 30
Tel.: 948 25 27 00
31080 Pamplona
España

- 10 Frei ANTONIO MOSER
Prof. de Teología
Experto de SEPAC- SENOC
Caixa Postal 90023
Tel: 0242 42 69 15
25689 Petrópolis -RJ
Brasil

- 11 Dr. ALFREDO GARCIA
Rua Almirante Tamandaré 560
CEP 25610 Petrópolis - RJ
Tel.: 43 52 85 - 42 50 62
Brasil

- 12 Prof. ALBERTO METHOL FERRE
Historiador
Tel.: 95 27 91
Brecha 557 Montevideo
Uruguay

- 13 Lic. JULIAN ZAMORA DOBLES
Secretario Ejecutivo Comisión Evangelización y Cultura
Conferencia Episcopal de Costa Rica
Calle 22, Av. 3-5 San José
Tel.: Of. 21 30 53
Tel.: Res 35 74 90
Costa Rica

- 14 Padre JAIME VELEZ CORREA
Secretario Ejecutivo SEPAC-SENOC
Carrera 5 No.118-31
Apartado Aéreo 51086
Tel.:612 16 20
Fax :612 19 29
Télex: 41388 CELA CO
Santafé de Bogotá
Colombia
- 15 P. ARMANDO ALFARO P.
Conferencia Episcopal de Costa Rica
Tel: 21 30 53 - 55 05 41 - 33 46 43/ FAX : 21 66 62
Apartado 3187
1000 San José - COSTA RICA

INDICE

PRESENTACION	3
APERTURA DEL SIMPOSIO	5
INTRODUCCION: Para la Superación de la indiferencia religiosa (<i>Cardenal Paul Poupard</i>)	9
1. Introducción	9
2. La indiferencia religiosa hoy.	11
3. Hacia el origen de la indiferencia religiosa actual.	14
4. Luces entre las sombras	16
5. Diez propuestas pastorales.	18
6. Conclusión	20
1. DE PISTOYA AL VATICANO: Sobre la historia del anti-clericalismo en América Latina (<i>Dr. Alberto Methol Ferré</i>).	23
Introducción	23
Acerca de la lógica histórica	27
La Ilustración	31
La Independencia. Definición del liberalismo anti-clerical	37
Jalones de un itinerario	47
2. LA INDIFERENCIA RELIGIOSA EN EL CONTEXTO DE LA CULTURA Y DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR (<i>Dr. Alfredo García Quesada</i>)	59
1. La cultura: cultivo del hombre	59
2. Cultura y religión	62
3. Indiferencia religiosa y cultura	67
4. Indiferencia religiosa e inmanentismo	71
5. Inmanentismo y neopaganismo	76
6. Cultura y reconciliación	79
7. Religiosidad popular y cultura	83
8. Religiosidad popular, palabra y reconciliación.....	86

3.	LA INDIFERENCIA RELIGIOSA EN EL CONTEXTO DE LA MODERNIDAD	
	<i>(Dom Antonio Do Carmo Cheuiche)</i>	91
1.	Naturaleza de la indiferencia religiosa.	93
	1.1. Indiferencia religiosa y ateísmo.	93
	1.2. Esencia del indiferentismo religioso.	95
2.	Indiferencia religiosa y cultura.	97
	2.1. La indiferencia religiosa, un problema cultural.	97
	2.2. Conflicto entre valores humanos y valores religiosos.	98
3.	Indiferencia religiosa y conflicto de valores.	100
4.	Modernidad, racionalización e indiferencia religiosa.	103
4.	EL INDIFERENTISMO RELIGIOSO EN AMERICA LATINA: DESAFIOS PASTORALES	
	<i>(Dr. Pedro Morandé)</i>	105
1.	Introducción.	105
2.	Tesis acerca de la naturaleza de la increencia.	108
3.	Contexto histórico-cultural de la increencia en América Latina.	111
4.	Desafíos pastorales.	120
5.	DESAFIOS DE LA EVANGELIZACION FRENTE AL SINCRETISMO	
	<i>(Mons. Carlos Manuel de Céspedes)</i>	125
1.	Fenómeno: un sincretismo fruto de la transculturación.	125
2.	La evangelización.	128
3.	Valoración y juicio pastoral.	131
4.	Un paréntesis: ¿Sincretismo religioso?	135
5.	Los desafíos.	136
6.	Conclusión.	138
6.	O SINCRETISMO AFRO-BRASILEIRO COMO DESAFIO A EVANGELIZAÇÃO	
	<i>(Frei Boaventura Kloppenburg, OFM)</i>	139
7.	CLAUSURA DEL SIMPOSIO	153
8.	MEMORIA DEL SIMPOSIO	157
9.	PARTICIPANTES AL SIMPOSIO	167

**Editado por el Centro de Publicaciones del CELAM
Transversal 67 No. 173-71 - A.A. 51086
Impreso: Editorial Kimpres Ltda.
Santafé de Bogotá, Junio de 1992**

DOCUMENTOS IV CONFERENCIA

**Libros de apoyo a la temática de la IV Conferencia General
del Episcopado Latinoamericano.
Santo Domingo 1992.**

Auxiliar No. 1 Memoria Indígena

Auxiliar No. 2 Glosas y comentarios

Auxiliar No. 3 Jesucristo ayer, hoy y siempre

Auxiliar No. 4 Hacia la IV Conferencia

Auxiliar No. 5 Aportes de las Conferencias

Episcopales a la IV Conferencia

Auxiliar No. 6 Evangelización, teología y pastoral

Auxiliar No. 7 El hombre a la luz del misterio

de Cristo en Juan Pablo II

Auxiliar No. 8 Indiferentismo y sincretismo