

Capítulo 2

Una mirada a la Iglesia de América Latina en Dussel y CEHILA¹⁷

*John Freddy Caicedo-Álvarez**

En los procesos de investigación se parte siempre de unos supuestos. De ellos y se espera que sean guías en el camino y lleven al recaudo de la información necesaria para responder a las preguntas que atraviesan el quehacer investigativo. Sin embargo, ellos no necesariamente obedecen a la ruta seguida, como es el caso de este capítulo, sino que ella más bien va surgiendo en el proceso y se posa, esta vez, en la pregunta por el estudio de la historia de la Iglesia en América Latina. El anterior capítulo abordó la cuestión histórica del cristianismo como proceso histórico centrado en el ser humano, ubicado frente a la institucionalización, que descentra la atención de la relación con las diversas formas de poder y con la incidencia en las prioridades que ello tiene.

Este capítulo presenta los hallazgos que la investigación de CEHILA, especialmente los hallazgos del filósofo e historiador Enrique Dussel, líder del grupo constituido por investigadores e investigadoras de varios países latinoamericanos, presentaron sobre los últimos cinco siglos de presencia en el continente. Este trabajo tiene particular relevancia porque contó con el decidido respaldo del episcopado latinoamericano, lo que brindó

¹⁷ Comisión para el Estudio de la Historia de las Iglesias en América Latina y el Caribe. <http://www.cehila.org/>

* Magister en Historia de la Universidad del Valle. Estudiante de Doctorado en Humanidades Universidad del Valle.



condiciones para adelantar una gran investigación sobre la presencia de la Iglesia católica en el “Nuevo Mundo”.

Esquemáticamente, se sigue el proceso de investigación del investigador principal, esto es, se continúa desde sus publicaciones sobre la Iglesia, previas al trabajo con CEHILA, del trabajo con esta y desde los desarrollos posteriores del mismo. Se privilegió el ordenamiento cronológico de la producción revisada, porque ello permitió identificar algunos de los procesos que la realidad misma de la Iglesia, más allá de la investigación experta, fue imponiendo al investigador. Ahora bien, también se optó por agrupar en categorías: lo profético, el dualismo frente a la integralidad del ser humano, el episcopado latinoamericano y la historia de la Iglesia católica en Colombia.

Con lo profético se comparte ese debate mayúsculo entre sectores de la Iglesia en América, que abogaron por la humanidad de indígenas y africanos, frente a la Europa que se centró en la importancia de estos como fuentes de riqueza o como bienes en sí mismos. Este debate, en corrientes como la filosofía de la liberación, instaló en la modernidad la preocupación por la dignidad humana. La cuestión del dualismo frente a la integralidad del ser humano retoma a nivel de América Latina la discusión sobre la existencia del alma y el cuerpo como entidades separadas, o la existencia del ser humano como realidad corporal, cuya esencia sagrada radica en la unicidad de su carne y su espíritu en tanto creación de Dios. Sobre el telón del profetismo y la integralidad de lo humano, el acápite referido al episcopado describe el caminar de los obispos en Latinoamérica, sus dudas, sus compromisos y sus riesgos. Finalmente, el aparte referido a Colombia destaca los planteamientos de Dussel y de CEHILA sobre la historia de la Iglesia católica en el territorio de este país, consagrado al Sagrado Corazón y dedicado a interminables guerras fratricidas que tanto dolor han causado. Estas últimas invitan a buscar que esta paz en ciernes y en riesgo deba defenderse y aportar a construirse.

Antes de entrar en el cuerpo del capítulo, vale anotar que, en general, se privilegió presentar al lector la mirada de Dussel y de CEHILA, sin que ello signifique compartir plenamente sus posturas, sino porque consideramos

importante reconocerlo para discutirlo, de ahí que en nota al pie o en el cuerpo mismo se expliciten diferencias, aclaraciones y cuestionamientos relacionados.

Hay que decir que hacer esta historia exige tener claro al menos dos teologías: una teología del centro, Europa y Estados Unidos por extensión, que se ha dado en América Latina por imitación, caracterizada por su complejidad metodológica, pero poco original y nada histórica; y otra teología situada desde América Latina, que adolece en muchos casos de rigor científico, pero que en términos proféticos es totalmente renovadora y original.

Esto por supuesto se inscribe en un debate ideológico sobre la existencia o no, la legitimidad o no de una teología y una historia propiamente latinoamericana. Este debate se supera aclarando el punto de partida o el fundamento de la realidad, el cual está en el Otro sufriente, quien pronuncia un grito “¡ay!”, “tengo hambre”, corriendo el velo que la conceptualización y el lenguaje del grupo dominador ha presentado como realidad. Citando a Jesús de Nazaret, se trata de la denuncia de la ideología dominante que hace sin saber lo que hace. Por ello, la teología inauténtica encubre, mientras la teología de la liberación descubre críticamente la realidad desde el sentido del pobre. “La teología de la liberación no surge por generación espontánea. Tiene una historia reciente —la historia a largo plazo debe remontarse hasta Bartolomé de las Casas en el siglo XVI” (Dussel, 1975, p. 127).

La teología de la liberación fue el resultado de un proceso largo y fecundo todavía caminando, que tuvo un tiempo de preparación entre 1962 y 1968, un tiempo de formulación entre 1968 y 1972, y un tiempo de “cautiverio” y “exilio” desde 1972. El martirio creciente no destruyó este momento auténtico de la teología, pero su fecundidad no solo estuvo en el campo de la respuesta a quienes desde el departamento de Estado y desde la misma institucionalidad católica la atacaban, sino en mantener internamente una interpretación crítica de los acontecimientos históricos del pasado y del presente, como condición ineludible de su proyecto estratégico de liberación futuro.

En este sentido, la crítica en teología se puede hacer desde dos alternativas: uno, la crítica abstracta; y dos, la crítica concreta o histórica. La primera parte de la universidad y la praxis pastoral; la segunda, de la militancia hasta la muerte en los movimientos cristianos comprometidos política, económica y culturalmente (Dussel, 1975, p. 137).

Acción profética

Dussel se pregunta: ¿cuál es la situación en que nos encontramos como cristianos que quieren mirar ahora hacia el futuro, y que dejan la cristiandad a sus espaldas? (Dussel, 1970, p. 136). Pensar no es estudiar, mientras estudiar es una acción libresca que nos aleja de lo que somos en una pedagogía inauténtica. Construir pensamiento implica rumiar la cotidianidad, no quedarse en el sentido común espontáneo, volver sobre las cosas, masticarlas muy bien, ponernos en crisis, alejarse y morir a la cotidianidad, a la tranquilidad y el confort, asumiendo la absoluta pobreza para que surja el pensar, lo que vale para el ciudadano, el filósofo y para quienes son parte de la Iglesia, quienes, si de verdad asumen el pensar, deben poner en crisis todo, porque nada es obvio, ni lo natural, ni lo tradicional, ni lo revolucionario, ni lo sacralizado.

Dussel (1961) diferencia la historia de la existencia cotidiana, de la historia de la filosofía. Critica la historia de la filosofía y las etapas históricas establecidas por su helenocentrismo, luego fundamento del eurocentrismo. Destaca la hermenéutica como herramienta fundamental para el quehacer científico de la historia, porque establece algunas reglas necesarias para la interpretación de las fuentes. Esta interpretación está anclada a la temporalidad, en el sentido de la existencia de un lenguaje de cada tiempo, frente a lo cual la tarea de quien hace ciencia de la historia es descubrir el contenido y el sentido para el tiempo que investiga.

El historiador cristiano, puesto a interpretar el acontecimiento, lo hace inevitablemente a la luz de la fe. La fe revelada puede estar esclarecida

por alguna teología. Pero en la ciencia este esclarecimiento es necesario. Es decir, la interpretación histórico-científica debe poseer claridad acerca de las pautas o categorías de una fe iluminada por la teología para saber interpretar el acontecer eclesial. La interpretación histórico-científica es parte de la única teología como interpretación cristiana metódica de la historia del pueblo cristiano. (Dussel, 1973, s.d.)

El pensar del cristiano o pensar teológico debe superar lo escolástico de la cristiandad hispánica y colonial que es mera repetición. Además, debe superar la modernidad, que es el pensar de la voluntad de poder, con la pretensión concreta de universalizar el modo de ser europeo burgués de estar en la riqueza. Superar los peligros de la totalidad volviendo al cristianismo, recuperando y construyendo métodos adecuados para comprender el momento histórico presente, sin que con ello deba renunciar a ser cristiano. Cristianos y cristianas deben procurar un pensar “creativo, histórico, concreto, asistemático, profético” (Dussel, 1970, p. 158) para comprender la opresión de América Latina y la necesidad de su liberación.

El profeta pertenece firmemente a la cultura que se gesta, hoy post-cristiandad y post-moderna, y pertenece igualmente, como miembro, a la Iglesia. Debe pertenecer a dos mundos. Esta doble pertenencia le hace un hombre de fronteras. (Dussel, 1970, p. 164)

Es el hombre quien elige su presencia en el mundo, el profeta el que juzga el presente, es el pueblo que actúa para la liberación, es el pobre que busca la salvación como realidad histórica y no como idolatría. Para Dussel (1967), la historia es sagrada y profana, dos historias distintas que no están separadas y desde las cuales, sumando la mirada a otras disciplinas, puede comprenderse la presencia de lo sagrado en el mundo. Para la década de los sesenta, la historia de la Iglesia en América Latina estaba naciendo en el marco de una crisis en la que el hacer ciencia histórica desbordaba los ámbitos académicos, porque servía al pueblo latinoamericano, creyente en especial, que pedía una lectura de lo cristiano en el ámbito de los complejos

procesos del continente y el mundo: “(...) nos dirigimos al militante que exige una exposición del fenómeno cristiano inteligible y justificante de su presente, en el cual se juega, evidentemente, el futuro de nuestros pueblos” (Dussel, 1965).

Para que la historia cumpla su ministerio debe remontarse hasta los orígenes de una tradición, para superar las interpretaciones tradicionalistas, volver sobre el presente e interpretar sus sentidos olvidados (Dussel, 1969, p. 19). La historia de la Iglesia empieza por una historia de las religiones¹⁸, para el caso, el judeocristianismo y Jesús de Nazaret como hecho definitivo.

Se trata entonces de hacer historia, en tanto ciencia, sobre el acontecer histórico, esto es, sobre lo que acaece en el tiempo y el espacio humano; hacer una historia de la Iglesia que considere el acontecer humano a la luz de lo profano y de lo sagrado, y que tenga en cuenta elementos teológicos como la consideración del cristianismo como personalismo constituyente de la interpersonalidad eclesial, lo cristiano y la existencia eclesial¹⁹. En otras palabras, considerar la conciencia de la finitud de los cristianos, como seres humanos que son históricos en el espacio y el tiempo, y no fuera de estos.

Dussel (1967) realiza una reflexión sobre la historia como ciencia y el papel del historiador, en este caso, para el estudio de la historia de América latina. Se cita en extenso:

La Historia, si pretende ser ciencia, no es la manifestación de aspectos negativos e inconexos, sino, muy por el contrario, la explicación del presente

¹⁸ Las religiones necesitan mediaciones y en el cristianismo esa mediación es la liturgia, que es mediación corporalizada con comprensibilidad dentro de una cultura. Es necesario no confundir cristiandad, culturalización de la fe y pérdida de su transcendencia, con cristianismo, tradición viva y transcultural. Tampoco se puede aceptar que todos los gestos religiosos son cristianos cuando son paganos.

¹⁹ Al referir la persona de Jesús, la presencia histórica de Dios, al hecho sagrado e histórico del Dios Padre, Hijo y Espíritu, y a la experiencia de Cristo en la realidad de los excluidos y excluidas, como acción de Dios en el mundo y en marco de la construcción del reino y la alianza.

por sus causas; es decir, es necesario, por una parte, mostrar los orígenes de los fenómenos actuales [...] y por otra, descubrir en el pasado, si se nos permite la expresión, los grupos «proféticos», que adelantándose a su tiempo vislumbraron, en toda su profundidad, la problemática del próximo futuro, conduciendo a los otros hombres con autoconciencia. De igual modo, el descubrir en el presente esos grupos o élites que significarán el fundamento del próximo futuro es tarea del historiador, por cuanto en la evolución de los fenómenos vislumbra, prospectivamente, la dirección de dichos fenómenos y su estructura. (Dussel, 1967, p. 157)

Dussel (1966) expone como preocupación central el lugar de América Latina en la historia universal (Caicedo-Álvarez, 2017), y hace énfasis en el carácter histórico del ser humano, su historicidad y la inteligibilidad de lo histórico. A la vez, cuestiona hacer una ciencia histórica amañada a grupos de interés, porque al hacer de la ciencia de la historia un instrumento ideológico se la reduce a generadora de fetiches, a una versión engañosa de la historia, más que a su tan necesario conocimiento. Propone entonces tener conciencia y autoconciencia del lugar propio en la historia humana, desde el origen hasta la consolidación, analizando la estructura del proceso histórico constitutivo de la realidad histórica y comunitaria del ser humano y sabiendo ver lo material y lo abstracto.

Además, se debe distinguir la cultura material o el sistema de instrumentos, de la cultura²⁰, difícilmente transmisible y de cierta manera incomunicable. La cultura o ethos caracteriza a los grupos humanos específicos que se distinguen de otros por sus sistemas éticos, aunque tengan elementos civilizatorios comunes. Los individuos de

²⁰ Ricoeur plantea cuatro niveles para la reflexión: los instrumentos de carácter cuantitativo (el instrumento solo, un sistema de instrumentos y un macrosistema de instrumentos o civilización); visiones del mundo de carácter cualitativo (trasfondo de la historia universal, constitutivos últimos de la cultura latinoamericana); ethos o sistema de actitudes (predetermina la acción); estilo de vida y descripción de la cultura (fenómeno). Sintetiza: “Cultura es el conjunto orgánico de comportamientos predeterminados por actitudes ante los instrumentos de civilización, cuyo contenido teleológico está constituido por valores y símbolos de grupo, es decir, estilos de vida que se manifiestan en obras de cultura y que transforman el ámbito físico – animal en un mundo, un mundo cultural” (Dussel, 1968, p. 44).



cada cultura nacen y están condicionados por ella, pero no totalmente, porque guardan un ámbito de libertad que les permite elegir y actuar con creatividad. A un nivel más complejo que la civilización y la cultura, el núcleo ético-mítico determina la visión del mundo que se asume y que está directamente relacionada con lo religioso. En este sentido, el abordaje del núcleo ético-mítico:

Permitirá delimitar la personalidad de un grupo cultural, de definirlo como grupo humano sui generis, de alcanzar una explicación de su individualidad, de sus tradiciones, de su presente, de su tendencia escatológica (si es que tiene esta tensión futura, signo de vitalidad y esperanza de desarrollo posterior). (Dussel, 1966, p. 37)

En su quehacer, el historiador se enfrenta a una posibilidad más, al no lugar de una realidad, un proceso, una comunidad, una persona (Dussel, 1966), ante la cual afirmar que la conciencia y la ciencia histórica es caminar en el marco de la revolución religiosa semita, particularmente judeocristiana. Esto, al desmitificar el universo y establecer la figura central de la alianza, hace conciencia del tiempo y de su carácter histórico, es decir, para Dussel, o desde esta lectura teológica y filosófica, la posición de los pueblos semitas frente a la realidad material y frente a la acción humana en ella, sientan las bases fundamentales para lo que posteriormente algunas corrientes han denominado proceso de secularización, que deviene además en el surgimiento de un clima que favorece el pensamiento científico.

La superación del no lugar, del estar fuera de la historia, de ser olvidado, implica responder la indiferencia, la ignorancia y la hostilidad propias de las posiciones excluyentes y alienantes que niegan las culturas otras, debilitándolas hasta la extinción. Todo porque en el “debate de culturas, al fin, lo que importa son los valores que fundan dicho diálogo, en su originalidad, autonomía, coherencia, vitalidad” (Dussel, 1966, p. 79): donde se define el sentido último de la historia.

En Dussel (1966), para la historia latinoamericana las últimas estructuras de la conciencia son semito-cristianas, no en el sentido del culto y la fe, sino de las “estructuras antropológicas, metafísicas, culturales, que fundamentan toda la visión del mundo y los comportamientos concretos de todo un ‘ethos’” (p. 236).

El cristianismo no propone solamente unos nuevos ethos, sino una cosmovisión radicalmente distinta a la sostenida por los griegos y romanos. Para los pensadores cristianos fue muy fácil discernir las divergencias, que saltan a la vista, entre el pensamiento helenista y cristiano sobre las estructuras metafísica del mundo (eterno y creado), sobre los dioses (politeísmo y monoteísmo), sobre la moral (tragedia y libertad), sobre antropología (dualismo alma-cuerpo y unidad indivisible), sobre el devenir histórico (intrascendente y escatológico). Pero lo que les resultó mucho más difícil fue, primeramente, definir sus propias posiciones hasta sus últimas conclusiones, y, por otra parte, descubrir en posturas aparentemente cristianas las estructuras fundamentales del mundo indoeuropeo. (p. 214)

Así, desde lo cristiano cobran importancia categorías como la relación cara a cara, la totalidad, la exterioridad, la praxis dominadora, el pecado, el pobre, la liberación y el pueblo. La negación de la relación cara a cara es la imposición de la totalidad como absolutización del uno, mientras el reconocimiento de la condición absoluta del otro o de su exterioridad es la superación del pecado, el resarcimiento de la condición de estar en el mal. En este marco, el pecado es la negación del otro, es la idolatría, y el pobre:

El ‘pobre’ es realidad e igualmente ‘categoría’: es la nación dominada, la clase dominada, la persona dominada, la mujer oprimida, el hijo domesticado en cuanto exterior a la estructura de dominación misma. En este sentido, el ‘pobre’ (en sentido bíblico) no se identifica con el ‘oprimido como alienado’ en el sistema, pero posee muchas de las notas del pobre socioeconómicamente hablando. (Dussel, 1967, p. 30)

Emerge entonces una categoría de gran importancia: el ateísmo²¹. Este como categoría que va más allá de la lectura reduccionista dogmática que reduce lo ateo a no creer en Dios. Aquí se trata de lo ateo como rechazo al fetichismo, no a lo sagrado, es decir, se trata de no creer en aquello que niega al pobre, sea la viuda, el huérfano, el extranjero... un ateísmo que cuestiona al fetiche, historizándolo.

El fetichismo es la divinización del sistema, la absolutización de lo temporal y localizado, la totalización de lo circunstancial. En oposición, el antifetichismo es conciencia del carácter histórico, temporal y espacial de las acciones humanas. Por ello se concibe la necesidad del ateísmo a los dioses del sistema, ya que afirma su injusticia: ateísmo de la falocracia, de la verdad del sistema, del estar en la riqueza, de la propiedad privada, del animismo. Pero, además del ateísmo crítico del sistema, la filosofía considera necesaria la fe en el absoluto, como Dios encarnado en la historia, defensa de la teoría metafísica de la creación para la cual nada es divino, excepto el Otro absoluto. “El antifetichismo es negación de la negación de la exterioridad. La afirmación de la exterioridad absoluta es cerrar el camino a un futuro tautológico negador de la afirmación liberadora. Es, como decía Proudhon, la hipótesis necesaria de toda revolución” (Dussel, 1975, p. 122). La liberación es el culto mismo y la fiesta, como alegría por la salida de la opresión, es la presencia en la historia del absoluto.

De ahí, la categoría liberación se comprende como proceso histórico irruptivo de la alteridad. En esta acción, el profeta, como sujeto histórico

²¹ No se trata de entrar en la problematización del ateísmo en su concepción tradicional, pues en América Latina el debate no es en torno del ateísmo o de la secularización, que son problemáticas europeas, sino sobre la realidad indignante de un continente creyente y a la vez con condiciones de vida injustas para la mayoría de los habitantes. Es decir, reconocemos las posibilidades teóricas que una categoría como esta pueda brindar a los análisis disciplinares, pero advertimos que más allá de su pertinencia metodológica, para América Latina interesa es el hecho práctico e histórico de la exclusión estructural de las mayorías, incluidas las poblaciones confesamente creyentes, por parte de élites practicantes del catolicismo de templo, camándula y rituales, pero indiferente a las necesidades de dignificación de las condiciones de vida de las personas, comunidades y de la creación misma, en toda su complejidad.

comprometido, cumple su papel en términos históricos y escatológicos, a riesgo de represión, violencia y persecución. Frente a ello, la fe y la praxis cristiana son actos comprensivos en función práctica, un oír la palabra del otro en la comunidad, en la historia.

La praxis se funda en la fe de dos maneras. En primer lugar, porque la fe nos abre al ser cristiano mismo: al poder-ser, al proyecto en Cristo, al futuro que funda e imanta a la praxis. En segundo lugar, porque la fe es la luz interpretativa que descubre ahora y aquí el ‘sentido’ del acontecimiento histórico como posibilidad. Es decir, la praxis no es sino el empuñar realmente una posibilidad: un hacer esto.

(Dussel, 1967, p. 39)

Observa Dussel la necesidad de un método que trascienda el sistema y parta de más allá: analéctico. La analéctica es un método que parte de la revelación del otro: el otro como libre pensador más allá de la totalidad, la expansión de la totalidad. El reconocimiento del otro crea un campo desconocido que la dialéctica no puede superar, sino entendiendo al otro como si fuera yo mismo. Esa es su carencia, el otro no soy yo y no puedo entenderlo partiendo de mi propio contexto sociocultural. El camino a la totalidad es dialéctico pero la verdadera dialéctica parte del diálogo con el otro y no del pensador solitario consigo mismo. “La verdadera dialéctica es un movimiento ana-dia-léctico, y la falsa, es un movimiento conquistador” (Dussel, 1972, p.182).

En este movimiento, la teología, como “conceptualización epistemática de lo ya dado en la experiencia fáctica de la vida cristiana” (1967. p. 43), realiza su propio juicio de la realidad desde el quehacer del historiador de la Iglesia. En este marco, el ejercicio del estudio de los mitos adámico, caínico y babélico juega un papel importante, sin embargo, no se trata de una adopción literal de la metodología teológico-europea grecorromana, sino de una lectura desde la teología de la liberación, en la que se le imprime una forma nueva de estudiar la historia de la salvación como historia del acontecer histórico de lo sagrado en los espacios y tiempos de la cultura.

Como la historia no contaba como método fundamental, las diversidades históricas no venían a marcar diferencias; los no europeos solo podían copiar y repetir la única teología posible: la helenístico-cristiana que, de hecho, solo conceptualizaba la experiencia fáctica europea. Pero, al descubrirse a la historia de la salvación como lugar teológico y a la misma historia como un momento indivisible de la única teología, comienzan a aparecer las diferencias y la teología no puede sino tomarlas en cuenta.

(Dussel, 1967, p. 44)

En este quehacer investigativo, los documentos, como fuentes históricas, lo son en la medida en que nos permiten tener conocimiento del sentido histórico, en este caso, cristiano y, por lo tanto, de la historia de la salvación desde la perspectiva latinoamericana. Se trata de entender en la concreción histórica del cristianismo la relación entre Cristo, el pueblo y la Iglesia, en procura de un “proyecto histórico de liberación política, económica, cultural, sexual, la liberación” (Dussel, 1967, p. 47), donde el pensar se da desde la teología de la liberación, interpretando la voz del oprimido. Así es una teología bárbara contra la totalidad europea, moderna y dominadora. Se trata de una ruptura con el dualismo y la asunción de la historicidad, la temporalidad y la corporalidad como categorías esenciales de la condición humana; en el caso de la corporalidad, reivindicando la importancia del cuerpo y de la encarnación como principio de fe fundamental. Por lo mismo, el valor de la siguiente cita.

Nada en el hombre puede dejar de expresar relación al cuerpo, no como cuerpo físico-real, sino como condición corporal de experiencia de todo lo que en el mundo nos hace frente. La teología expresa este nivel cuando habla de la sacramentalidad. La condición humana corporal exige, siempre, la concreción de las mediaciones. El hombre no es un ángel: todo lo que comprende, espera, ama, obra, se mediatiza corporalmente. La totalidad de las mediaciones en la línea de la corporalidad, como transformación mediatizante del cosmos, la llamaremos cultura.

(Dussel, 1967, pp. 50-51)

Para Dussel (1992), la historia como ciencia tiene explícitos intereses políticos, pues es una historia desde diversos aspectos interdisciplinarios. Por ello, asume trabajar con las ciencias sociales de liberación, las que, recurriendo a la definición de Fals Borda, tienen conciencia de una ruptura teórica, como es el caso de la filosofía de la liberación. La mediación teórica de esta filosofía entre las ciencias sociales y la teología permite tomar distancia para el análisis y la comprensión, y favorece centrarse en el tema de su interés más que en los prejuicios y opciones, en procura de una comprensión del mundo más completa y ajustada a lo que las fuentes nos dicen de la realidad y no a lo que presuponemos de ella (Dussel, 1963). Esto implica la apertura a las diversas miradas, como la arqueológica, el estudio del lenguaje, la economía y los mitos: la toma de puertas y senderos que aportan a las búsquedas de la investigación de la historia del caminar cristiano.

Dussel (1967) plantea un conjunto de elementos “estructurales socio-filosóficos” en el marco de la relación de la Iglesia con lo jurídico y lo político:

1. La civilización y su “núcleo ético-mítico”;
2. El ethos de una civilización;
3. Niveles de las relaciones entre la Iglesia y las comunidades, los pueblos, las naciones o las civilizaciones.

Para el caso de nuestro continente, hay tres sujetos protagonistas: las civilizaciones amerindias, la civilización hispánica y la Iglesia. A ellas es importante vincular los pueblos africanos en situación de esclavitud y en posterior proceso de lucha y conquista de su libertad como pueblos afroamericanos.

Ayer, como hoy, estuvo latente el conflicto entre una Iglesia de la mano de la civilización occidental y una Iglesia de la mano del cristianismo: una historia con lo propiamente cristiano y del contexto donde este se ha dado históricamente²². Este conflicto se resuelve por la interpelación histórica de los hechos, sin caer en posturas absolutistas que condenan

²² Entendemos que, para algunas corrientes de pensamiento, la civilización occidental es obra del cristianismo, sin embargo, lo que aquí se expone en relación con el cristianismo y su conflicto con lo occidental, se enmarca en los principios de lo comunitario y la preocupación por los humildes, que en el capitalismo claramente importa poco.

homogéneamente o hacen apología ciega. La interpretación de la historia es conflictiva porque la historia misma está irrigada de complicidad con el poder, pero también de compromiso y servicio a las gentes.

Particular relevancia cobra la relación con el Estado, la que según Dussel (1967) convive con tres procesos distintos, relacionados y simultáneos: organización, universalización y secularización. La organización de los Estados, la universalización de la cultura y la secularización de las relaciones con la Iglesia, en dos sentidos, como oposición a la Iglesia o como reafirmación de la autonomía estatal. Esta es una historia que respeta la secuencia cronológica de los acontecimientos y procura establecer una estructura social e institucional para el análisis, identificando sujetos y movimientos. Es una historia de lo sagrado y lo profano que se sirve de las herramientas de la ciencia de la historia y de la teología. Para ello, Dussel (1972) propone tres tesis: la Iglesia “ante” el mundo es profética; la Iglesia “en” el mundo en el que entra e irrumpe a riesgo de los equívocos de la historia y sabiendo discernir su función desde sus criterios; la Iglesia institución-profética contra la totalidad totalizada, cumpliendo la función profético pedagógica mundial que no es más que romper los muros de la repetición de lo mismo, poniendo la teología en movimiento como Iglesia motor liberador de la historia. En este contexto los sacramentos como consagración y celebración, y los ministerios como función de la liberación, se reinterpretan y redefinen desde la perspectiva de su función en la construcción de la comunidad y de la transformación.

Consciente del surgimiento del problema “Hispanoamérica”, Dussel nombra a Leopoldo Zea en México, Mays Vallenilla en Venezuela, Salazar Bondy en Perú, Caturelli en Argentina, y más adelante menciona a León-Portilla y su estudio de la filosofía náhuatl, y a José Hernández con Martín Fierro. El problema “Hispanoamérica”, relacionado con la búsqueda del lugar en la historia universal, parte de la pregunta ¿Qué sentido tiene nuestra existencia?, hecha a partir de Toynbee, para

pensar América Latina²³ como un horizonte inteligible y suficiente de comprensión histórica.

Como latinoamericanos debemos autointerpretar –autoconciencia– para no estar alienados dentro de la historia universal y no permanecer fuera de la historia. Esto implica la búsqueda por ser cultos, entendiéndolo como ser conscientes de la cultura de nuestro pueblo.

De los indoeuropeos importa el dualismo antropológico, el dualismo moral, el ahistoricismo y el dualismo óntico. De los semitas, la antropología unitaria y la bipolaridad intersubjetiva (carne totalidad fuera de la alianza y espíritu totalidad dentro de la alianza), el ethos de la libertad, la perfección como compromiso (salvación en la comunidad), y conciencia histórica (desmitificación del universo). Nuestra historia cultural podría resumirse así: una prehistoria de tipo amerindio; una protohistoria que asume toda la historia europea e hispánica; y la constitución por un choque entre estas dos culturas de Latinoamérica (Dussel, 1968, p. 103).

Considerando a la historia como constitutiva de la teología, distinguiendo una historia profana y una historia sagrada o de la salvación, distinta de la historia de la Iglesia, aunque íntimamente relacionadas, se remite a los textos bíblicos, por ejemplo, el libro de las Crónicas, los Salmos, el Nuevo Testamento con los evangelistas, los Hechos de los Apóstoles y el Apocalipsis, para explicar el proceso de inserción del dualismo en el cristianismo, dado el choque entre lo helénico y lo judeocristiano. Así, se

²³ En el marco de una serie de conferencias en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina dedicadas a la filosofía de la cultura, Dussel expone los (sus) fundamentos sobre evolución de la cultura latinoamericana y la historia de la Iglesia en América Latina. Parte de Scheller y su texto *El puesto del hombre en el cosmos*, continúa con Gehlen, antropólogo alemán, que estudia los instrumentos, luego con la *Fenomenología de la percepción* de Merleau Ponty. Retoma a Hegel, Heidegger y a Jolif, este último a partir del libro *Comprender al hombre*. Con énfasis invita al estudio de Paul Ricoeur, particularmente un texto sobre la civilización universal y las culturas nacionales. De Ricoeur toma la categoría de núcleo ético-mítico. En lo referente a la historia de la Iglesia, cita a Mircea Eliade y su *Tratado de las religiones* y, en cuanto al fundamento de la ciencia, a Pierre Duhem y su libro *El sistema mundo*. Esto último, para resaltar el argumento de que vaciar el mundo de dioses es propio de lo semita. También acude a Kierkegaard, sobre todo para el debate contra el racionalismo absoluto. A partir del libro *El Cristo y el tiempo* de Cullmann explica la temporalidad en los semitas, desde Abraham.

trata la postura profética ante la historia, en contraste con la postura que deja parte de la historia en el olvido.

Dussel (1973) propone una clasificación de los historiadores de la Iglesia: quienes generan una descripción o interpretación anecdótica en la época de la cristiandad colonial; quienes formalizan una descripción liberal anticonservadora que aparece en el siglo XIX; quienes efectúan una descripción revisionista, tradicionalista, antiliberal y apologética; y quienes realizan un juicio crítico ante el orden vigente desde el lugar del pobre y de Jesús, Dios histórico.

El profeta es el prototipo del historiador de la Iglesia. Es el que descubre el sentido del presente, pero no a partir de una “ocurrencia”, sino a partir de la ley de la fe, que es la visión que Dios tiene de la historia, de la historia presente. (Dussel, 1968, p. 78)

100

En este punto, Dussel (1968) critica la postura de quienes consideran que puede hacerse historia de una institución de orden religioso como la Iglesia, desde el mero ejercicio científico, desconociendo o ignorando conscientemente los aspectos de la fe, que necesariamente, por su carácter de relación con lo sagrado, la constituyen.

Pero no debe ser así, porque la historia es el lugar (el loco teológico, el ubi), el horizonte si quieren ustedes, el fundamento privilegiado de la teología. No hay teología sin la historia, y la historia es el punto de partida y el punto de llegada de toda la abstracción teológica. Pero claro, no la historia anecdótica, sino la historia como historia santa, historia de la salvación. Es en esa historia donde el pasado, desde Abraham hasta hoy, tiene que tener sentido en el presente, y así podrá haber tensión escatológica hacia el futuro. Esa historia es, como digo, el lugar privilegiado, sin ella no puede haber teología, pues sin ella la teología lo pierde todo. (pp. 79-80)

Para el caso de América Latina y de la Iglesia latinoamericana, la falta de conciencia de la historia nos postra en la condición de alienados.

Consecuencia de ello es nuestro actuar errático en la historicidad y la espacialidad. La cultura²⁴ latinoamericana nace como un choque de civilizaciones, invadida en una etapa muy temprana de su proceso civilizatorio. Los europeos llegaron y desde el primer momento ocultaron lo real. Así la humanidad de este territorio quedó fuera de la historia. En los siglos de colonialismo europeo, la acción inicial se consolidó, la cultura mestiza que nació de lo europeo, lo latinoamericano y lo africano también fue sistemáticamente dejado por fuera de la historia universal. Hubo un choque de ethos y complicidad de la Iglesia con la invasión por medio de una evangelización que, dinamizada por la cristiandad colonial, se traduce en un choque de cosmovisiones.

El guerrero español toma la espada, pero tiene plena conciencia [de] que es el misionero quien va a dar el contenido cultural a la conquista. Tendríamos que estudiar, en la historia de la cultura, el proceso de evangelización como el fundamental de este proceso transculturación. (Dussel, 1968, p. 98)

101

Ante ello, un Bartolomé de las Casas, considerado por Dussel como un gran historiador, dio cuenta no solo de un punto de partida distinto, es decir, la realidad, sino de una postura crítica y profética e incluso política relacionada con ella. Además, se ubicó una ruptura fundamental con la cristiandad, que consistió en la irrupción del positivismo en toda América durante la segunda mitad del siglo XIX, cuando, según Dussel, comenzó la historia contemporánea realmente.

Abordando el sentido y los momentos de la historia de la Iglesia en América Latina, una primera cuestión a criticar es que dicha historia se está haciendo fuera del continente, en Europa: Alemania, Suiza, Italia, España. De la historia profana hay varios estudios latinoamericanos: Cuevas en México, Groot en Colombia,

²⁴ Sobre los orígenes de una cultura y la toma de conciencia, va hasta Hegel y Abraham. Aborda las culturas indoeuropeas y semitas denominándolas la protohistoria latinoamericana, y expone lo que denomina tres niveles interpretativos de la historia universal: primer nivel, el paleolítico que desemboca en el neolítico; segundo nivel, el de las invasiones del norte en el continente euroasiático; tercer nivel, el de las invasiones semitas. Niveles necesarios para responder en Latinoamérica ¿Quién soy?, ¿qué es América Latina?, ¿qué es la Iglesia de América Latina?



Venezuela y Chile, Vargas Ugarte en Perú, JM. Vargas en Ecuador, Elzaguirre en Chile, Zuretti en Argentina y Leite en Brasil. Pero, lamentablemente, no existe ningún centro de estudio de la historia de América Latina, llamando a su fundación ojalá con el protagonismo de los obispos y del CELAM.

La hipótesis de fondo que debemos tener clara para pensar una teología, para pensar una pastoral, para situarnos, y de la cual he visto su efectividad en la vida cotidiana, es la del pasaje de una cristiandad a una civilización profana y pluralista. (Dussel, 1968, p. 134)

Dussel (1968) destaca el lugar del profeta, quien contra el conservador, el integrista y el progresista, comprende el presente y solo a partir de él propone y da sentido al pasado, y llama hacia el futuro.

Todo esto es una sola realidad: el dogma, la pastoral, la exégesis y la historia de la Iglesia; todo esto es una sola teología, que se la diversifica porque el hombre no puede analizar simultáneamente todos los aspectos; pero es una sola teología, que en último término analógicamente, sería que Dios tiene de la historia, y aún, la visión que Él tiene de Sí mismo viéndose en la historia expresado por participación. (p. 154)

El problema del mal se presenta en el horizonte del bien ético como justicia, en el marco del cual el bien de la totalidad es el mal para la alteridad o el Otro, y viceversa. Una crítica fuerte se expresa contra la defensa de los valores aristocráticos que hacen pensadores como Nietzsche, en contra de los que llama “los desgraciados”, quienes son, para la alteridad, el fundamento de todo valor o referencia, para evaluar un acto como bueno y justo. Contra la figura de hombre perfecto que es capaz de matar a otro, o el sabio alejado de toda realidad para el pensamiento hebrero, la alteridad es profética porque tiene el arrojo de denunciar la injusticia. El bien ético como justicia es conversión, mientras la maldad es aversión al Otro.

La expansión dominadora del mundo europeo y la destrucción o dominación de otras experiencias, además de un hecho geopolítico de

gran importancia, es para los cristianos un hecho ético de trascendencia, porque significa el comienzo del pecado de dominación del centro contra la periferia. El enriquecimiento de Europa, como acumulación de dinero “manchado por la sangre de los indios y envuelto en el cuero de los negros y de los asiáticos” (Dussel, 1972, p. 18), fue un proceso que, entre el siglo XVI y el XX, permitió la consolidación de un orden mundial, del cual la pax ruso americana es la alianza del centro y la exclusión de los pueblos subdesarrollados. Este orden mundial se asume portador de la cultura y de la salvación, pero en realidad está en pecado. Esta afirmación la explica Dussel a partir de los cuatro mitos del Génesis: el de Caín y Abel, pecado del fratricidio; el de Adán, pecado de idolatría; el de Noé, destrucción divina de lo temporal; y el de Babel, pecado de la división.

Frente a ello, desde la tradición más antigua de toda la historia de la teología, se realiza la crítica. Se trata del método de los profetas que denunciaban la pretensión de totalización de la carne, presentándose como eterna, natural y fin de la historia; de ahí que en su obrar denunciaran a los dioses del sistema, a los ídolos, corriendo los riesgos propios de su actuar. Los profetas y Jesús mismo expresan en primer lugar su ateísmo ante los dioses falsos, para reafirmar la alianza y el carácter histórico de la presencia escatológica de Dios.

“La crítica del cielo se torna así en la crítica de la tierra; la crítica de la religión en crítica del derecho; la crítica de la teología en crítica de la política” (Dussel, 1972, p. 23) es un planteamiento de Marx que Dussel recoge en varios trabajos, para señalar el carácter de la crítica teológica, aunque la considera incompleta, porque considera que además del ateísmo del ídolo se necesita la fe en el Dios de la historia, el Otro absoluto, como punto de apoyo exterior y crítico radical. Además, así se permite enfrentar al demonio cuya presencia en la historia es el pecado, desde el colonialismo hasta la violencia doméstica del hombre contra la mujer.

El profeta escucha al más allá de la totalidad en sí fetichizada, y al hacerlo historifica la realidad, porque la pone en movimiento, la saca del

eterno presente o el eterno retorno de la absolutización. El profeta no actuará jamás desde el matar al Otro, quizá acuda a cierta violencia, pero no a la eliminación y, de hecho, la violencia, si bien puede surgir, va a ser precisamente contra él, porque su testimonio, como servicio al Otro, por el cual encara con su palabra a la totalidad, es incómodo y peligroso para esta.

Si el mal es negación del Otro y por ello freno del proceso histórico-analéctico y dialéctico servicial, el bien es afirmación del Otro y por ello abre el dis-curso histórico a nuevas etapas imprevisibles: el hombre bueno o perfecto es el motor de la historia, ya que abre la Totalidad establecida a lo que le es exterior... (Dussel, 1970, (II/III) p. 37).

El bien ético como justicia posible en el ejercicio existencial del profeta es un momento (la irrupción del Otro), pero es insuficiente porque la denuncia no resuelve la opresión, la historia exige la liberación que necesariamente debe enfrentar a la alienación. En la liberación se realiza la historia y en la alienación desaparece la historicidad para ser ocupada por la fetichización de lo dado. La justicia surge de la "conciencia ética", como oír la voz-del-Otro, superando el no al Otro y la muerte del Otro. En una voz que habla y un oído que escucha se da la historia, porque no se trata de la voz de la conciencia como vulgar reduccionismo occidental del fundamento semita, sino de una voz de Otro fuera de mi mundo, de mi totalidad, que grita y clama por justicia a un oído que se enfrenta a su ego y etnocentrismo.

Ante la inmoralidad del dominador se levanta la historia de la alteridad. Nietzsche denunció la inmoralidad de su sociedad, pero no fue radical en su denuncia. Si bien descubrió que un *ethos* histórica y culturalmente se vuelve imperante e injusto, no fue capaz de superar la totalidad de su cultura, porque al denunciar la legitimación de los antivalores pretendió su solución, constituyendo lo humano desde la violencia del guerrero, del sabio. "Habiendo el odio aniquilado al Otro, la desconfianza lo cosifica y la infidelidad simplemente confirma que nunca ninguna palabra fue dada en la sinceridad, sino exclusivamente en el cinismo, la hipocresía, la conveniencia, la astucia" (Dussel, 1970, (II/III), p. 77).

Lo latinoamericano es consecuencia de dos procesos que se presentaron en los últimos dos milenios: la desaparición de lo greco-romano con el choque del estilo judeo-cristiano, y la destrucción-desorganización de lo amerindio por el choque del *ethos* hispano-europeo. Además, en el mundo semita surgió una concepción unitaria de la persona, surgió una visión desmitificada del universo y nació la conciencia histórica, con consecuencias profundas en el actual momento histórico de América Latina. Así, surgió del choque de tres polos: lo hispánico, la cristiandad y lo amerindio, debiendo diferenciar núcleo ético mítico hispano de foco intencional cristiano (Dussel, 1969, p. 13).

Comenzó nuestra historia cuando el centro del mundo se volvió hacia el Atlántico, estableciéndose la cristiandad colonial hispanoamericana (siglos XVI-XVIII), la revolución de la oligarquía criolla y nacionalista (siglo XIX) y la Edad Contemporánea o la revolución popular latinoamericana. Dicha historia está aún por escribirse y en el marco de la historia de la Iglesia y del cristianismo es fundamental mantener la relación entre escatología e historia.

Al hablar específicamente de la conciencia cristiana latinoamericana desde "nuestro presente dramático y revolucionario" (p. 34), Dussel (1970) aclara que se trata de una conciencia histórica y colectiva, en una palabra, intersubjetiva, entre sujetos unitarios que son su cuerpo y que en lo comunitario son un pueblo, nación, comunidad, sociedad. Cuando se logra la conciencia histórica una persona o un pueblo, se supera la alienación, la enajenación y se encuentra su condición de civilización y de cultura.

Tres generaciones se han dado para llegar a la toma de conciencia latinoamericana: la invasión colonizadora del conquistador guerrero y del misionero heroico, la generación criolla, tanto la conservadora e hispánica como la liberal y positivista, y la generación del nacimiento de la conciencia popular por la integración latinoamericana y mundial. En este marco, el cristianismo es fundamental para la comprensión de Latinoamérica, lo cual exige tener una comprensión clara de lo cristiano.

La conciencia cristiana debe situarse entonces claramente entre ambos extremos: la existencia, el compromiso cristiano no puede ser sino temporal, político, sindical, histórico, y sin embargo lo trasciende, es decir, nunca será esclavizado, ligado por un sistema, cosmovisión o postura determinada. (Dussel, 1969, p. 38)

Se cruzan entonces la lógica propia de lo mestiza que es América Latina, la autoconciencia cristiana y la civilización hispanoamericana, y contemplan la necesidad de tomar una postura por la reforma o por la revolución. También la autoconciencia cristiana y el *ethos* latinoamericano, donde la disputa es entre el *ethos* burgués y el de la resignación o un nuevo humanismo. En tercer lugar, la autoconciencia cristiana y el núcleo ético-mítico, que distingue cristiandad de cristianismo. En el mismo sentido, identificando la autoconciencia cristiana y los grupos sociales, el cristiano debe optar por las clases privilegiadas o por las víctimas hacia la construcción del humanismo latinoamericano.

106

Frente a la fuerza del positivismo para fundar una sociedad social e institucionalmente más distante de la Iglesia católica, se aborda la cuestión de la actitud profética ante el pasaje de la cristiandad a un sistema profano y pluralista, reconociendo las debilidades institucionales propias, la falta de conciencia al interior de la institución y la fuerza de los tomadores de decisiones seculares. Falta mencionar las esperanzas que comienzan a aparecer y sobre todo los profundos signos de cambio que indican la creación del CELAM en 1955 y el comienzo de Concilio Vaticano II en 1962. “La historia del pensamiento cristiano en Latinoamérica en los siglos XIX y XX supone hacer una historia del pensamiento general y la precisión de la función que cumplen en ella los cristianos” (Dussel, 1969, p. 88).

Como ha señalado Caicedo-Álvarez (2017), para Dussel se presentan ante la historia cuatro posiciones distintas, cuatro tipos distintos de ser cristianos: el integrismo de derecha, fiel al pasado, pesimista ante el futuro, conserva la fórmula y renuncia a la verdad absolutizando el pasado; el progresismo de izquierda, similar a la del liberal, que tiene una posición

dualista frente a la visión cristiana y a la visión burguesa y positivista; el tradicionalismo, que añora el pasado como lo mejor; y por último la visión propia del cristianismo o la del profeta que asume la reflexión histórica y teológica del pasado histórico, dándole un sentido y asumiendo, a partir de ello, el futuro como escatológico.

En este proceso, Dussel identifica las diversas actitudes que pueden asumir los cristianos: integrista o de proyección del pasado en el presente, confundiendo las instituciones accidentales como el cristianismo esencial; tradicionalista o conservador, que se opone a todo cambio posible... aferrado al pasado; progresista, que niega todo pasado y se centra en los proyectos. Fuera de estos modos, el que se califica como el modo propiamente cristiano se denomina actitud profética, en tanto comprende el presente históricamente, es decir, como historia sagrada, de allí que, ante el cambio social justo y necesario, intervendrá e incluso provocará la revolución; ante la secularización, la alentará buscando la formación de Estados adultos y, frente al paganismo, asumirá su misión de evangelización crítica.

107

El cristianismo de nuestro continente debe entenderse como resultado de ese antiquísimo proceso que empieza en el neolítico, que tiene en la cultura semita un lugar central, luego específicamente apropiado por las comunidades de Palestina en los primeros siglos de la era cristiana, ampliada después al Imperio Romano y la cristiandad latino-occidental de tipo hispánica. Además, la comprensión del pensar teológico latinoamericano requiere comprender las condiciones en que dicho pensar se dio. Entonces, Dussel (1972) puntualiza más adelante, que dicho estudio tiene su razón en la importancia de poder comprender la crisis que la Iglesia y la cultura mundial y del continente vive.

La situación del teólogo, filósofo, historiador o pensador en América latina es justamente un saber dar cuenta y plantear las vías de solución que se abren ante la superación del sistema de Cristiandad, del pensar moderno, y de la “voluntad de poder” imperial. (Dussel, p. 8)



El logos es una revelación histórica. Teológicamente se refiere a la dificultad de suponer la comprensión de Dios, lo infinito, desde la posibilidad finita de lo humano. Frente a esta situación metodológica, Dussel (1972) propone asumir la historia como el lugar de comprensión, no solo de los hechos en el tiempo humano, sino de los mismos hechos narrados en documentos como los libros bíblicos del antiguo y nuevo testamento.

Es bien sabido que esta revelación es histórica; es solo histórica. El único lugar de la revelación es la historia. El único “lugar teológico” es la historia: la concreta historia que vivimos cada día. Si no descubrimos el sentido de la historia no podremos comprender tampoco lo que Dios nos revela. Dios, el Otro, infinito se revela al hombre en la historia. Esto que se dice rápido es, sin embargo, la esencia de toda la teología, de todo un proceso histórico como historia de la salvación que es una “pascua”, de justicia y liberación. (Dussel, 1971, p. 11)

108

Al modo de Moisés, es el silencio del desierto la posibilidad del oído atento y de la voz que llama y habla del dolor del pueblo, el pueblo de Dios. La interpretación de la fe desde la historia cotidiana permite la revelación del Otro, exige la liberación y espera nuestro amor de justicia. Esto lleva a una definición de teología centrada en lo histórico, teología “logos que piensa a Dios revelándose en la historia” (Dussel, 1971, p. 15). Hacer teología²⁵ implica

²⁵ *Dominación – liberación, un discurso teológico distinto* es un texto redactado en septiembre de 1973. Es como un resumen apretado de las conferencias dictadas en noviembre de 1972. Defiende la idea de que para hacer teología se parte de lo que la realidad le dice al pensador y no a la inversa, tras lo cual señala recordando el Código Hammurabi y los textos judeocristianos, donde los tres temas esenciales son: la erótica, la pedagógica y la política, refiriendo con ello a la viuda, el huérfano y el oprimido, lo cual va a ser planteado por fray Bartolomé de las Casas en el siglo XVI. En lo político, la situación se ve desde entonces a nivel mundial o internacional entre naciones, clases, áreas; en lo erótico, a nivel interpersonal, una injusticia milenaria en la relación varón-mujer; a nivel pedagógico, en el proceso de domesticación del niño y el desprecio de la cultura de la periferia y la popular. Retoma el tema de la relación entre la totalidad y la alteridad, la negación de la proximidad y de la realidad del otro, dada la imposición de la realidad del sistema, lo dado. Interpretando textos bíblicos como el de Caín y Abel, los de los profetas y los evangelios abordan la cuestión del pecado como dominación. La liberación como oposición a la dominación se precisa desde textos bíblicos y escritos como los de Las Casas, definiéndola como ser ateos del sistema, antipecado, desde quienes se asume el servicio como praxis subversiva histórica y escatológica. Labor profética de liberación en la cual debe involucrarse la iglesia en favor de las naciones periféricas, las clases oprimidas, la mujer, la juventud.

descubrir el sentido del presente, para lo cual el término más apropiado es el de profecía. Por lo mismo, la teología arroja el carácter profético de los acontecimientos. Además, es importante considerar tres hechos: un cambio acelerado de las estructuras sociales, culturales y religiosas; una secularización creciente; y un paganismo que se desarrolla tanto en la antigua como moderna sociedad. No son fenómenos recientes, el paganismo aparece desde la invasión en 1492, la secularización irrumpe con fuerza desde principios del siglo XIX y el cambio social, cultural y religioso bien entrado el siglo XX (Dussel, 1964).

Recordando a Leopoldo Zea y su conclusión de que América Latina ha sido dejada por fuera de la historia, recalca que de “las grandes visiones expuestas de la historia de la cultura universal, nos enfrentaremos al hecho de que no se ha dado un lugar adecuado a América Latina” (Dussel, 1971, p. 19). Tal inautenticidad será superada en la medida en que los sujetos, personas y pueblos transformen la temporalidad en historicidad, es decir, tengan conciencia de su lugar en el tiempo y asuman un auténtico descubrimiento de lo encubierto. Se trata de conceptualizar de lo práctico a lo abstracto, para esclarecer la tradición. “No hay teología sin la historia, y la historia es el punto de partida y el punto de llegada de toda abstracción teológica” (Dussel, 1971, p. 33).

109

La alienación en la cual puede caer el cristiano es la confusión resultante de sentar la historia sagrada, la teología, como historia de lo temporal o de lo histórico. Allí lo sagrado es profanado y la comprensión de lo teológico es irreal, porque se aparta de la exigencia de aclarar el sentido histórico de lo cotidiano en lo económico, lo cultural y lo político. Al mirar el largo camino de la Iglesia, esta pasó por un primer momento en que hubo gran libertad en la invención litúrgica, eran comunidades de base pequeñas y jugaron la visión del hombre y de la historia judía con la visión antropológica de Jesús. Después, a partir de la alianza con Constantino, se dio la cristiandad resultante del tejido entre el cristianismo y lo romano en lo económico, lo militar y lo eclesiástico. Por último, desde la historia de América Latina, el cristianismo latinoamericano se descubre

como profético o se pervierte como colonial, es decir, como cristiandad eurocéntrica, racista, violenta, tanto en términos teológicos, filosóficos e históricos, como éticos y políticos (Toribio de Mogrovejo, 1583, citado por Dussel, 1971).

Recordando a Montesinos y De Las Casas, concluye que la crisis cultural y de fe que se está viviendo se presenta porque la “cristiandad, ese gran movimiento socio-político-religioso-cultural, está en vías de desaparición”²⁶ (Dussel, 1971, p. 101), siendo eventos como el Concilio Vaticano II (1962-1965), la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Medellín, los golpes de Estado en Brasil, Argentina y Perú, la posición de la Iglesia ante el socialismo, la posición de la Iglesia ante el hecho de la primera violencia organizada y legal, y de la segunda violencia revolucionaria como la de Camilo Torres, la actitud de obispos y sacerdotes, la actitud de los laicos, el compromiso social y político del cristiano y la cuestión de la propiedad²⁷, la contradicción entre capitalismo y cristianismo, la violencia represora, la identidad del cristianismo ante el socialismo y cristianismo, la violencia revolucionaria y su relación con el cristianismo, síntomas profundos de ese proceso en ciernes. El surgimiento de la teología latinoamericana a partir de la Federación Internacional de Estudios de Sociología Religiosa del Centro de Desarrollo Económico y Social de América Latina y el Instituto Latinoamericano de

²⁶ La lectura de este momento estuvo quizá alimentada por los hechos que robustecieron la esperanza de cambios profundos; sin embargo, el desarrollo de la experiencia de fe en América Latina durante la segunda mitad del siglo XX y lo corrido del nuevo milenio, llaman a revisar afirmaciones como la crisis de la cristiandad y la posible desaparición de esta. Por el contrario, pareciera que la cristiandad se robustece no solo en el ala conservadora católica, sino en el ala conservadora y, más grave aún, ultraconservadora del movimiento de sectas promovido por los viejos y nuevos conservadores estadounidenses, incluidos los estratagemas imperiales.

²⁷ *La propiedad* en crisis, escrito en París en 1963, es comentado por Dussel (1973) como un “documento histórico” (p. 178) que dejaba ver el proceso intelectual de reflexión cristiana de los años setenta. Se abordan distintas concepciones de la propiedad, los sujetos y los fines de la misma. Se define como un derecho. Los sujetos: Dios, el hombre. Los fines: común, privada, individual. La común fundada en el derecho natural, la privada en un derecho secundario. Si bien existe el derecho positivo que regula la propiedad, también el principio de que en extrema necesidad todo es común. La Iglesia protege el derecho de propiedad privada para la perfección humana y su dignificación, es decir, con una función social esencial y considera, en caso de necesidad, la revolución como instrumento para establecer un sistema justo de propiedad privada positiva.

Doctrina y Estudios Sociales, también de los Institutos de Catequesis ICLA y pastoral IPLA del CELAM, en los cuales las condiciones de la teología de la liberación se ponen en primer plano, refuerzan esta mirada. Esta también es un pensar crítico consciente del surgimiento de un pensamiento latinoamericano auténtico que trabaja con categorías teológicas como liberación, dominador, dominado, totalidad, integrismo, conservadurismo, progresismo, profetismo, élite, masa, dependencia cultural y teológica, totalidad, alteridad, entre las más importantes.

Para que haya proceso de liberación, es necesario que se constituya, como fuera del proceso mismo, una élite pedagógica liberadora. Es lo que Pablo Freire llamaría un grupo que conozca y practique la “pedagogía de la liberación”. (Dussel, 1971, p. 147)

La teología de la liberación es consciente de la dependencia, es radical, es mundial, descubre al pobre como oprimido, como clase, como nación; en la exterioridad encuentra el comienzo del proceso reflexivo, es sospecha, es de los débiles, es de la periferia, se juega históricamente por el pobre, exige justicia, se compromete con la liberación de la periferia y del centro, del mundo. Asume la revelación como el decir alternativo de Dios o el decir del otro a mi oído atento, contrario a delatar llevando a la tortura; es la revelación de la palabra y la revelación de la realidad en Cristo; de la fe como interpretación o descubrir el sentido no teórico sino práctica o existencialmente; de la totalidad y la alteridad como constituyentes de la presencia histórica de Dios en la historia humana y de la vida.

Por ello, podemos finalmente definir la teología como la pedagogía analéctica de la liberación histórico-escatológica. La teología es portada por el teólogo. El teólogo se sitúa en la historia política y erótica como un pedagogo. Su relación con el Otro no es como la de un varón-mujer o viceversa, no es una erótica, pero tampoco es como la relación hermano-hermano o poder-gobernado, no es una política. La situación del teólogo, en su sentido estricto, continúa el don de profecía y le agrega a esta la clarividencia autoconsciente. La teología es magisterio, establece la

relación maestro-discípulo. Jesús fue el Rabi de Galilea, profeta y teólogo judío, educado en la Sinagoga y en su hogar de Nazaret. La teología es una pedagogía. (Dussel, 1972, p. 193)

La teología tiene un método profético-pedagógico analéctico que consta de cinco momentos: 1. Enfrentar los hechos del sistema como totalidad y descubrir su sentido en dicho mundo, 2. Dialéctica del ente en el horizonte de su mundo dado, 3. Analéctica, juzgar la totalidad del sistema desde la alteridad, 4. Cuestionar el sistema desde la exterioridad de la palabra, pensando el pecado, y 5. Proponer desde la praxis de liberación, redención o salvación un proyecto de liberación histórico, signo y testimonio del proyecto de liberación escatológico. “La teología, entonces, es un apoyo estratégico de la praxis de liberación del cristiano, ya que esclarece en un nivel radical las opciones concretas, históricas, claro-oscuros que la fe cristiana interpreta cotidianamente” (Dussel, 1972, p. 194).

112

Pensar la teología no se queda en lo abstracto, sino que procura aplicaciones pastorales concretas como actitud profética fundamental en que la presencia de Dios en la historia apunta a las siguientes consideraciones metodológicas: actitud de escucha, condicionamiento cultural-económico-político- religioso, orden, legalidad de la liberación, comunidad de base, actitud crítica, compromiso de la praxis liberadora, importancia de inventar lo posible sin lamentar la inexistencia de recetas.

La misión cristiana no se cumple solo haciendo iglesias de piedra, sino jugándose en el proyecto histórico, político, económico, cultural de los pueblos, que es la mediación concreta del reino. El reino que se construye a través de estos proyectos; si no, el fin escatológico tampoco adviene. En estas cuestiones está la solución de una cantidad de falsas antinomias que se presentan todos los días, aún entre la gente que aparece como la más esclarecida. (Dussel, 1971, p. 174)

Es innegable la importancia del momento histórico de América Latina y el eco de la teología de la liberación y otros procesos. Se trata de un

entusiasmo profético, de una fe política en el aporte que la ciencia puede hacer a la liberación, en particular la ciencia histórica.

En cuanto a la historia de la Iglesia, el historiador expone el concepto de revelación como interpretación de los hechos históricos, considerando las pautas del historiador científico cristiano: carne (totalidad), espíritu (alteridad), palabra, encarnación, servicio o trabajo. En cuanto a la Iglesia en la historia, se pregunta por su carácter en dos vías: uno, junto a la dominación; dos, junto a los pobres. Esta es una cuestión esencial, porque el historiador de la Iglesia debe saber descubrir lo fundamental de los hechos históricos, tanto de los propios de la cristiandad latinoamericana, como de los del cristianismo en Latinoamérica.

La cuestión del estatuto epistemológico de la historia de la Iglesia como ciencia histórica, según Dussel (1973), compete tanto al método histórico de ver un documento, como a la necesidad técnica de poder determinar la autenticidad de un documento histórico y acudir al auxilio de otras ciencias.

113

Lo que se llama la ciencia de la historia de la Iglesia se sitúa epistemáticamente en un estatuto estrictamente científico, porque el método que va a utilizar es científico. Los que escribirán esta historia serán reconocidos historiadores por sus trabajos de descripción de hechos históricos. Pero será intrínsecamente un quehacer teológico, porque en su interpretación metódica debe tenerse también explícita conciencia de las categorías cristianas que se usan en la descripción del hecho histórico. No se puede primero describir el hecho histórico y después pasar a interpretarlo. La descripción del hecho histórico es ya una interpretación. (Dussel, 1973, p. 100)

La ciencia histórica, explica Dussel, puede hacerse desde lo cristiano y lo no-cristiano. Ambas cumplen las condiciones de objetividad situada, método científico y opción de interpretación. Dussel critica el supuesto de algunos intelectuales ateos de que lo no-cristiano cuenta con explicaciones estrictamente científicas que no están contaminadas por la fe. Ante ello, aclara que, al leer lo que muchos han escrito, ya puede encontrarse allí

una opción subjetiva concreta, consciente o inconscientemente, dejando a los oprimidos por fuera de la historia, lo que parte incluso desde la misma selección de documentos y en otros desde la renuncia a un juicio crítico de la información que las fuentes muestran. Lo riguroso no lo predetermina el carácter confesional del científico, sino su trabajo académico. La realización de una historia de la Iglesia auténticamente cristiana debe pasar por el rigor científico y por el establecimiento de las pautas que la objetividad situada cristiana exige, siendo parte de ellas el carácter siempre crítico ante el orden vigente y el carácter absolutamente esencial de la identificación de Jesús con el pobre, quien está por fuera de la totalidad vigente. Esto último, reafirmado y propuesto como un redescubrimiento esclarecedor de la teología de la liberación latinoamericana, que en su hacer historia interpreta la función mesiánica de la Iglesia en el mundo, la “encarnación” de Jesús en el mundo a través de la Iglesia. “Sería una historia que se pregunta ante cualquier problema y ante cualquier descripción: ¿qué relación tiene esto con los pobres?” (Dussel, 1973, p. 103).

Dualismo o integralidad del ser humano

Retomando el análisis de lo semita propuesto por Dussel, es necesario puntualizar que dicho análisis muestra que en estos pueblos se presentaron tres características constituyentes de una concepción histórica de la realidad: primero, el mundo es creado por Dios y con ello el cosmos no es divinidad; segundo, el hombre creado también por Dios es libre de elegir; tercero, Dios y el hombre establecen una alianza originaria que es rota con la creación del mal por el hombre y redimida en Abraham y después en Jesús de Nazaret. La alianza indica la conciencia de la temporalidad y la conciencia del obrar en el tiempo, que es una historicidad, y tal actuar histórico es un ejercicio de la libertad humana responsable del mal o del bien, de la mentira o la verdad, de la justicia o la injusticia. En esta cosmovisión, Dios es el ser creador del cosmos y de la persona, y está fuera de todo, convirtiéndose en referente ético, como otredad absoluta, con la cual el ser humano solo podrá reencontrarse si obra el bien en la historia.

Con ella, Jesús de Nazaret se torna lugar de Dios o historia sagrada de un Dios que es histórico, es decir, que actúa el bien, la verdad y la justicia en la espacialidad y temporalidad humana, pues, como deidad absoluta, no puede obrar el mal, la mentira y la injusticia.

Los relatos míticos de Caín y Abel, de la torre de Babel y de Noé (desde el cap. IV al XI del Génesis), indican igualmente el origen del mal a partir de la libertad humana, y la esperanza siempre renovada de una liberación final en la historia futura. (Dussel, 1969, pp. 49-50)

A su vez, en la revisión de lo mítico en el mundo griego, Dussel muestra la existencia antigua del dualismo, posteriormente consolidado en corrientes importantes de la filosofía griega, por ejemplo, en el platonismo. Dualismo en sus reflexiones se establece como la idea de una salvación por medio de la superación o el desprendimiento del cuerpo. Este asunto es de gran trascendencia porque pone en cuestión el progreso histórico, la singularidad, el personalismo y la escatología colectiva. Para Dussel (1962), el pensamiento filosófico clásico helénico no rompe con lo mítico, sino que es una apropiación de tal estructura del pensamiento racional y lógico, en cierto modo, teológico. Esto se comprueba en el rastreo de los relatos míticos y la literatura sobre los dioses y la tradición de ideas y principios presentes en su pensar filosófico posterior. De ahí que el dualismo que establece la felicidad fuera del cuerpo, lo establece fuera de la ciudad y de la comunidad, incluso en el mismo Aristóteles, quien intenta superar el problema, pero que también queda atrapado en la totalidad del pensar helénico.

Según Dussel, para el mundo griego el tiempo existe, pero no la historicidad. Dussel califica este pensar como ahistórico, porque condena lo humano a la tragedia, lo subordina a la voluntad de lo divino, incluido el tiempo, como un dios que se condena a la eterna repetición. Ello en contra de la imprevisibilidad de la realidad concreta e histórica.

El “sentido del ser” intramundano, del mundo infralunar es inconsistente, y lo poco de consistencia que tiene es la participación parcial de lo que

realmente es, es decir, del ser trascendente. Lo “de suyo” de las cosas, su estructura esencial solo es objeto de una contemplación que significa dejar atrás el mundo sensible, concreto, existencia¹, histórico. La inconsistencia del bien común se funda, en definitiva, sobre la inconsistencia del ser inframundo, infralunar. (Dussel, 1962, p. 45)

Se trata de la contemplación de lo divino que se distancia de lo humano, lo civil, lo terrestre, de lo colectivo, para quedarse en un pensar aristocrático. Aun así, Dussel destaca de Platón y de Sócrates un elemento que más tarde va a subrayar en el pensamiento Semita: el carácter profético del pensador. El profeta es aquél que, cumpliendo “la ley universal de la historia” de pronunciarse sobre lo pasado, considera a su vez lo que está por venir. Profeta que, siendo minoría en su tiempo, dice y sienta con ese decir las bases para el futuro. Contrario a la acción del sofista que, en el marco de lo aristocrático y no antropocéntrico, se mantiene dentro de la cosmovisión dualista helénica, el profeta es praxis, como pensar con el ejemplo y en el análisis abstracto, trascendente.

El sofista y el escéptico han elegido la vía más fácil: la negación del conocimiento teórico por las antinomias. Aquellos extranjeros destruían así la esencia misma del hombre griego: la contemplación teórica y divina del alma. El “hombre de la calle”, el político, destruían también el ideal clásico a causa de los vicios, la injusticia, la mentira, la avaricia. Sócrates, solo, emprende el sendero estrecho y difícil: la afirmación de la posibilidad de conocimiento teórico como fundamento de la vida política. (Dussel, 1962, p. 45)

Para Dussel, la comprensión del pueblo griego, al parecer lejano en el espacio y en el tiempo, es una necesidad fundante del propio proceso que en América Latina se presentó, porque este pueblo fue parte de las bases que constituyeron el continente, ya que su influencia, bien recibida o rechazada, está en la realidad cotidiana y en el pensamiento del continente, pues cuando el mundo heleno se estaba constituyendo, la historia de América Latina se estaba haciendo también.

Sumado a lo helénico, descubrir lo semita implica descubrir la cuna del foco intencional de la cultura, en procura de comprender la cultura y la historia de América Latina, no como una aspiración gratuita e inútil, sino necesaria científicamente.

Nuestra hipótesis, que deberá ser demostrada como conclusión de otros trabajos en elaboración, es la siguiente: la cultura llamada occidental, e igualmente la bizantina y rusa, que se universalizan (y formando parte de ella, aunque secundariamente, el mundo hispanoamericano) es el fruto de un proceso histórico cuyo foco conductivo fue el judeo-cristianismo, y cuyo instrumental es preponderantemente inspirado en la civilización greco-romana”. (Dussel, 1964, p. 1)

Frente al dualismo helénico, en el pueblo semita hay un ser que no reniega de su cuerpo, sino que es su cuerpo y desde ello participa en la realidad, consciente de la relación con lo sagrado que implica una promesa, la alianza, como explicitación de saberse en el tiempo, es decir, en la historia. La muerte como fenómeno no es contemplado desde el paso a la eternidad, sino como lo dado antes de la resurrección, esto es, antes del ser que es su cuerpo regresa de la muerte. Tanto en el judaísmo, como el cristianismo y en el islam, la salvación es resultado de la acción humana que, actuando en libertad, hace la historia, cuya relación con lo sagrado en el tiempo no es trágica, sino dramática, es decir, sujeta a la decisión del sujeto, que en su libertad puede actuar de acuerdo con lo acordado en la alianza o puede ir en contra.

Si la originalidad de la antropología semita es presentar al hombre como unidad indivisible, la originalidad de la ética hebrea es la de haber guardado ese monismo en el plano moral. Si todo lo real ha sido creado por Yahveh, el bien y el mal moral, es decir, los actos humanos en tanto buenos o malos tienen una fuente única creada: el corazón humano –y no un dios–. (Dussel, 1964, p. 39)

En el estudio de la historia de los pueblos semitas y el descubrimiento de su conciencia de la historia, un aspecto unido al del monismo, la libertad

y la alianza, es el compromiso con el débil, el esclavo; en síntesis, “la viuda, el huérfano y el extranjero”: la solidaridad del que se levanta a favor del esclavo, contra el Imperio, la tradición, la ley, en coherencia con los principios fundantes. Así, en Jesucristo se funda un universalismo que en las primeras comunidades continúa reafirmandose como autonomía ante el Imperio: universalismo del fundador, universalismo de la comunidad, autonomía de la comunidad. Este principio del universalismo cristiano, unido a la autonomía de la comunidad de fe, va más adelante a permitir distinguir cristianismo de cristiandad y reivindicar la salvación cristiana como liberación de la comunidad.

Sea por su antropología implícita, por su visión de la historia, por las estructuras todavía no develadas, pero ya conscientes de su metafísica, de su teología, el pueblo de Israel propone una estructura nueva, adulta y más... consecuente con las premisas de todos los pueblos semitas. Las estructuras ontológicas de la conciencia semita constituyen uno de los capítulos fundamentales de la metafenomenología o historia de los supuestos intencionales de la metafísica como ciencia. (Dussel. 1964, pp. 18-19)

La resurrección se concibe en el marco de una alianza entre los hombres y Dios, como clara conciencia de la existencia de un mundo que no es divino, sino que fue creado, es decir, tuvo un principio. Para el pensamiento semita, el universo no es divinidad y la relación con el absoluto tiene una temporalidad, y además tiene una historicidad en tanto el ser humano se hace libremente en el mundo en coherencia o contra los fundamentos de la alianza. Ir en contra de la alianza implica un proceso de fetichización de lo temporal, esto es, los actos humanos como divinidades. Los profetas aparecen entonces como conciencia crítica de la comunidad, siendo capaces de tener una lectura del presente, y pueden enjuiciar la negación o la afirmación de los fundamentos, es decir, la justicia o injusticia de las acciones humanas. La historia es sagrada en el sentido de la concreción de la alianza o la afirmación de la dignidad humana, o es sacrílega en tanto negación de Dios, pues sacrifica la dignidad humana a lo profano. En otras palabras, busca establecer como absoluto lo que tiene mera existencia histórica.

El profeta, ubicado en el presente, lee a la luz del pasado el carácter de los actos, pero no como melancolía de lo que se fue, sino como fundamento del futuro.

El profeta e Israel no pueden aspirar a la mera contemplación, o a retirarse de la compleja vida social, para alcanzar así la plenitud de su ser. Muy por el contrario, el profeta e Israel, para alcanzar su realización plenaria, que no es otra que la promesa de Yahveh en la alianza, deben entrar aún más en la solidaridad de la comunidad, ofreciendo su existencia en la historia, como un servicio en nombre de la realización misma de esa historia, como obediencia fiel a la “economía” de Yahveh sobre la humanidad. (Dussel, 1964, p. 95)

Pablo de Tarso cumple un lugar central en el proceso de universalización de esta relación con la historia, porque va a ser el primero que, retomando el mensaje del fundador del cristianismo, promueve la universalidad del mismo, sacándolo de su carácter sectario o de reducción a un pueblo elegido.

Y, sin embargo, es de fe, de la más antigua fe en el Símbolo de los apóstoles que: “Murió bajo Poncio Pilatos”. Pilatos es el Imperio, el Sanedrín y los herodianos eran el dependiente gobierno patrio dominador del pueblo judío, y Jesús parte del “pueblo de la tierra”, del pueblo de los pobres, del pobre pueblo. El “profeta de Galilea” tuvo que predicar el reino escatológico a través de la predicación de una liberación también histórica y por ello debió de totalizar la totalidad: “Dad al César lo que es del César, pero a Dios lo que es de Dios”. Es decir, el César o la Totalidad no es Dios. (Dussel, 1972, p. 223)

Esta conciencia va a soportar en el paso de los siglos los más diversos intentos de alteración, porque su preservación cuenta con dos frentes para la recreación de la relación: primero, lo ritual como donación de la acción histórica de la humanidad a Dios, solamente si ha respetado la dignidad de la persona; segundo, la persona escucha a Dios a través de la palabra. En este sentido, la concepción histórica del cristianismo va a destacarse por Dussel como una de las categorías más importantes del proceso de liberación

latinoamericano, porque permite denunciar los múltiples fetichismos, incluidos los de las cristiandades medieval y colonial. Pero además es un mensaje de defensa de la condición sagrada del trabajo humano recreado en el culto, y de la historia humana creadora de la alianza como promesa escatológica y no como tragedia.

Si el mundo está “lleno de dioses”, como decía el sabio de Mileto, el hombre no podía transformar aquel mundo: la posición del hombre en el mundo es trágica. Si el mundo es criatura de Dios, como dice el humanismo semita-hebreo, el hombre podrá transformar ese mundo: la posición del hombre es ahora terriblemente dramática. No es ya el Prometeo encadenado, sino que es el Adán tentado, es la contrapartida, de la “conciencia desdichada” de Hegel. (Dussel, 1964, p. 121)

120

Dussel, explorando el recorrido realizado por el pensamiento semita hasta insertarse en el pensamiento occidental, parte de la comprensión de Jesús de Nazaret, referente fundante del cristianismo, como un sujeto histórico, atendiendo la búsqueda de las estructuras fundamentales de la antropología que Jesús propuso y el desenvolvimiento de ello en la constitución del cristianismo histórico.

Efectivamente, el humanismo de la cristiandad nació en tierra judía, creció en Galilea, se extendió a Jerusalén, Alejandría, Corinto y Roma. Es decir, al mundo entero conocido. Tal fue el esquema seguido en el Acta de los apóstoles, auténtica teología de la historia universal. (Dussel, 1974, p. 10)

Así se declara una diferencia esencial entre cristianismo y cristiandad. Lo primero obedece al fundamento de la universalización de la propuesta del fundador, Jesús de Nazaret y las primeras comunidades fundadas y acompañadas por los apóstoles y discípulos, tanto hombres como mujeres; lo segundo hace referencia a la apropiación histórica concreta de dicha propuesta del Estado romano influenciado culturalmente por lo helénico. Se trata de un momento fundante de la historia occidental en la cual el cristianismo neotestamentario, judeocristiano apologeta o patrístico, toma

una lengua y un instrumental lógico sin renunciar a los contenidos últimos, lo que genera un conflicto aún no resuelto entre el propósito originador y su concreción histórica. “El enfrentamiento del cristianismo ante la ‘filosofía’ helénica no es el de una filosofía contra otra filosofía, sino que fue la oposición clara de una estructura intencional con otra estructura intencional” (Dussel, 1974, p. 19).

Este es el choque entre el hallazgo y la revelación teológica frente a la investigación y la demostración filosófica, donde la visión del cristianismo parte de la irrupción de Dios en la historia como verbo que se hace carne y, al hacerlo, torna sagrada la temporalidad y la espacialidad humana, no desde la perspectiva helénica de la inmortalidad o la eternidad, sino de la hebrea, donde la muerte no es la tranquilidad del paso al mundo de la perfección y por lo mismo tranquilizante, sino muerte de gemido, llanto, espanto, tristeza, angustia, abandono y miedo, que solo tiene sentido si hay resurrección de la carne. “Jesucristo, asumirá la totalidad de la condición humana, en su limitación, finitud, sufrimiento y muerte dando así un sentido a la corporalidad, un sentido positivo ya que es mediación de salvación” (Dussel, 1974, p. 47).

121

Dussel (1974) hizo una de las críticas más fuertes al pensamiento occidental, visibilizando la demoledora argumentación del cristianismo semita y de los apologetas cristianos contra la falsa originalidad de la filosofía griega, cuya existencia fue posible como resultado de múltiples influencias de las civilizaciones antiguas y pueblos del entorno. Argumentos como la desacralización del mundo y la existencia del absoluto externo a todo el universo, y la crítica a la idea de un alma increada, agrietan estructuralmente los fundamentos de la filosofía griega.

Con Jesús de Nazaret, los evangelistas, los apologetas y los padres griegos del pensamiento cristiano mantuvieron su coherencia unitaria, sin embargo, la cosmovisión helenista dualista entró en los primeros siglos a constituir también la Iglesia y, en este sentido, a conformar la cristiandad. Desde las primeras comunidades cristianas y hasta la actuación de líderes



de los primeros siglos, la unidad antropológica se mantiene de acuerdo con la tradición semita; sin embargo, cuando se adopta el instrumental lógico helénico se cae en el error significativo de confundir la mediación con el fundamento. El debate intenso se mantiene ante el helenismo, la gnosis y el maniqueísmo como propuestas dualistas que afirman el dualismo y niegan el pensamiento unitario cristiano. Es un proceso donde se da un profundo debate entre las tradiciones greco-helénica, iránica, brahmánica y semita.

(...) hecho histórico que tiene aún mayor importancia para una comprensión de la historia de las culturas y se trata del choque de los pueblos semitas e indoeuropeos. Es una clave esencial para una correcta interpretación de una historia humana que continúa gestándose ante nuestros ojos. (Dussel, 1974, p. 105)

El centro de la preocupación es, como ya se ha indicado, la comprensión del ser humano desde la comunidad cristiana primitiva y desde el helenismo romanizado. Mientras las primeras comunidades cristianas y los fundadores del cristianismo se mantienen cerrados, no hay contradicción, pero, al romper el aislamiento y tornarse universalista, necesariamente deben encontrarse con otras formas de comprender al ser humano y la realidad. En ese tránsito se enfrentan a la cultura mediterránea romana y en tal dinámica surge la *cristiandad*, una nueva cultura, dado que el cristianismo, al hacer uso de la lengua, los instrumentos lógicos, los sistemas económicos y políticos, los sistemas pedagógicos y eróticos del Imperio de la época, no logra evitar el dualismo antropológico de culturas mediterráneas grecorromanas, aunque las transforma profundamente, pues también el mismo cristianismo es agrietado o impactado en su núcleo fundamental. Ese hecho histórico lleva a un conjunto de acontecimientos equívocos en la cultura occidental que aún siguen vigentes y de los cuales, para liberarse, es necesario acudir a un aspecto del cristianismo que se mantuvo pese a la cristiandad: el personalismo.

Lo que para el griego era absoluto, para el cristiano se le manifiesta como contingente y esto porque era considerado todo como creado, es decir, es

una condición metafísica de la totalidad y de todo ente el haber sido una posibilidad constituida desde la nada, desde la libertad absoluta que es exterioridad cósmica. (Dussel, 1974, p. 152)

Este fue un proceso de once siglos en los cuales el helenismo de tipo platónico, neoplatónico, gnóstico y agustiniano mantuvo su vigencia sin cambios de relevancia. Se trató el pensar dualista de Aristóteles, los franciscanos, Avicena, Avicbron, en menor medida Duns Escoto, Agustín, Ockham y Descartes, pero, según Dussel, se extendió hasta Kant y el idealismo alemán. Entonces se destacó San Agustín como el único pensador que, tomando el instrumental aristotélico, supo expresar la visión unitaria del hombre.

Hay ciertas fechas en la historia de la antropología filosófica que nos marcan los momentos esenciales de su constitución: aquel 330-322 a.J.C. en el que Aristóteles escribió el *De Anima*; aquellos siglos VII al IV a.J.C. del profetismo judío; los años 1266-1270 en que Tomás expresó la unidad hilemórfica del hombre de manera inequívoca, y este año 1629 en el que Descartes, dejando de lado el hilemorfismo instaura el dualismo de la *res cogitans* y la *res extensa*. (Dussel, 1974, pp. 226-227)

Esta fue la recuperación de la tradición personalista que partía de la persona y llegaba a la persona, no como máscara griega, sino como rostro del cara a cara de la relación humana y de la relación sagrada. La persona irrumpe en mi mundo y a la vez está más allá de este; por lo tanto, no le puedo comprender desde mi horizonte, porque es incomprensible, es un misterio en su libertad. El gran problema del dualismo, y por el cual Dussel emprende una investigación para su superación, es que en el dualismo la persona del otro desaparece, porque la desvalorización del cuerpo implica históricamente la desvalorización de la presencia del otro en el mundo y de su razón, lo que pervierte la relación erótica, distorsiona la relación política, aliena la relación pedagógica y fetichiza la relación sagrada o la fe.

Al distinguir la antropología cristiana originaria del humanismo y la de la cristiandad, siendo la primera la comprensión del hombre que se abre a

la exterioridad de la persona como persona y, la segunda, una ideológica ontificación de la experiencia cristiana en el marco de una cultura (Dussel, 1974, p. 287), se propone su superación desde la opción radical de los oprimidos exteriores a la totalidad europea. Tal superación no cabe a la ontología donde el ser es y el no ser no es. Para superar el dualismo que niega la otredad, se propone la filosofía de la liberación, partiendo de los estudios de lo indoeuropeo, lo semita y la historia de América. “De esta manera, durante largos años, hemos llegado a recorrer personalmente un largo camino, el de la pre-, proto- e historia propiamente dicha del mundo latinoamericano presente. *¡Ese largo camino era necesario recorrerlo personalmente!*” (Dussel, 1974, p. 288).

Tal como el encuentro entre lo semita y lo grecorromano, otro proceso que Dussel ubica como de transcendencia fundacional para la Iglesia sucede desde finales del siglo XV y durante el XVI: la llegada de los europeos a América. Tras reconocer lo acontecido en esos siglos, recuerda que el propósito de la investigación se inscribe en la recuperación unitaria del hombre desde América Latina, continente al cual llega el dualismo de la cristiandad, pero también el del pensar racional europeo. Esta ontología no permite superar la visión dualista que impide recuperar integralmente la experiencia judeocristiana en la cual *soy un cuerpo*. “La antropología cristiana debe retornar a su origen para recuperar la unidad perdida, para liberarse de la trampa del dualismo en la que cayera la cristiandad muy tempranamente” (Dussel, 1974, p. 259).

Pierre Duhem (citado en Dussel, 1969) destaca que la revolución teológica judeocristiana desmitificó el universo, un paso necesario para hacer posible la ciencia moderna; expone las dimensiones territoriales inconmensurables de nuestro continente y su problema para ser un todo durante la prehistoria o el predominio del Pacífico y en su historia o predominio del Atlántico. Esa inmensidad territorial se presenta *vacía de memoria*, con espacios que no nos dicen nada o a los que les concedemos carácter de deidad, desconociéndolos como parte del quehacer latinoamericano en el tiempo. Este vacío en nuestra construcción histórica, esta ceguera sobre

nuestros espacios como parte de nuestra historia, ignorando y olvidando lo que pasó en ellos, convoca un ejercicio riguroso de investigación de la historia. Sumado al vaciamiento del espacio está la mitificación de la temporalidad, sobre todo porque los grupos de ciencia disciplinares que han periodizado la historia han establecido ideológicamente los límites que sus intereses políticos requieren, reduciendo lo acontecido a los siglos XIX o XVI, desconociendo la dimensión universal imprescindible para una comprensión clara de América Latina.

Al reflexionar sobre la eclesiología latinoamericana y consciente de la crisis de la humanidad, Dussel (1972) se pregunta: ¿Cuál es la función de la Iglesia en la historia mundial? Una pregunta cuya respuesta debe encontrar el lugar histórico de la fe desde la revelación cara a cara con la otredad, partiendo de la prehistoria con lo pagano, la protohistoria con Israel, la historia a partir de Jesús.

El amerindiano simplemente no existía para Eurasia (Dussel, 1969, p. 64): la historia universal estaba constituida por la Europa cristiana, el Medio Oriente en el África islámica, y el lejano oriente con el Khan; tampoco los habitantes de América sabían su historia porque vivían en un mundo ahistórico, sin conciencia de la temporalidad, pero tenían conciencia de ser: eran. A la llegada de los invasores se presentó un choque de civilizaciones que embrutece y enmudece al originario, un choque de ethos que empoderó a los extranjeros y subordinó a los nativos; también un choque de cosmovisiones que llevó a la aculturación de las comunidades indígenas por medio de la evangelización de la cristiandad y el cristianismo. La apropiación del positivismo a mediados del siglo XIX con fuerza mayúscula en Brasil, Argentina y México, con alumnos del mismo Comte en París, con quienes, a juicio de Dussel, comenzó en Latinoamérica la historia contemporánea. “Nuestra historia cultural como ven Uds. podría resumirse así: una prehistoria de tipo americano; una protohistoria que asume toda la historia europea e hispánica; y la constitución, por un choque entre estas dos culturas, de Latinoamérica” (Dussel, 1969, pp. 77-78).

Al reaccionar ante el planteamiento de que América Latina no tiene cultura, aclara que es imposible que un pueblo no tenga cultura, apuntando que la cuestión es otra: la pregunta por la cultura original de nuestro pueblo. Para responder, cita el discurso de Alfonso Reyes en 1936, durante la VII Conversación del Instituto Internacional de Cooperación Intelectual, cuando, exponiendo a aquella generación que considera llegó tarde a la civilización europea, condena a América a la improvisación.

Solo debemos contestar que, para comprender realmente el edificio humano construido en la historia, es necesario comenzar por los cimientos, a fin de descifrar el sentido de nuestro presente. Alguien es adulto cuando alcanza la conciencia refleja de su propia existencia colectiva e histórica. En ese caso, la conciencia precederá a la historia, orientándola. (Dussel, 1962. p. 91)

El episcopado latinoamericano

Señala Dussel (1969) que, en América Latina, la llegada de jesuitas y franciscanos implicó la presencia de la Iglesia. Mientras tanto, los españoles sostenían guerras entre invasores y, invadidos con la derrota de los pueblos originarios, se presionaba económicamente y se establecían nuevas estructuras sociales, productivas, políticas y culturales. En el siglo XVII la evangelización continuó: los frailes vivían en condiciones de pobreza y las ordenanzas episcopales para mejorar la condición de vida de los indígenas no eran acatadas. Para este tiempo, la población estaba compuesta por blancos, mestizos, indígenas y negros, aunque hasta el siglo XVIII todavía quedaban algunos grupos sin adoctrinar, a la par de una situación de bajo número de sacerdotes, según registros religiosos. También se dio a finales del XVIII una nueva oleada de migración española, de lo que resultó una nueva aristocracia, la del dinero, que se sumó a la ya existente, la de sangre. En el XIX se presentaron acontecimientos político-sociales, económicos y militares que tuvieron rezagos en el futuro nacional. La llegada del ferrocarril y su impacto transformador anunció el siglo XX.

Una mirada desde la historia como ciencia que contempla el estudio del episcopado hispanoamericano, institución misionera en defensa del indio (1504-1620), son los tomos I, II, III, IV, VI, VII, VIII y IX, publicados en 1969, 1970 y 1971, que el mismo Dussel (1966, 1969) presenta desde Maguncia como una investigación realizada teniendo en cuenta parte del epistolario de los obispos de la época, a partir de lo conservado en el Archivo General De Indias (Sevilla) y otras fuentes. Allí destaca al obispo de Chiapas, Fray Bartolomé De Las Casas, quien como cristiano e intelectual profético marcó profundamente la memoria episcopal latinoamericana y mundial.

Bartolomé entonces descubrirá un hecho hasta entonces desconocido para la conciencia europea en general: el de la dominación del hombre occidental latino-germánico sobre los oprimidos y dominados indios, negros, hindúes, etc. Se trata de la primera expresión moderna, con carácter humanista, jurídico, filosófico, histórico y teológico, de la dialéctica de la dominación-dominado, de Europa como opresora ante un mundo colonial recientemente descubierto, que vendrá a incorporarse a la estructura mundial cultural, política, económica –bajo la dominación europea– a la manera de regiones dependientes, ‘oprimiéndoles con la más dura, horrible y áspera servidumbre en que jamás hombres ni bestias pudieron ser puestas por la insaciable codicia y ambición que han tenido’. Bartolomé no es solo una voz de la conciencia hispánica sino mundial europea, y su sentido crece en el presente ante el proceso de liberación de los pueblos dependientes y subdesarrollados de Latinoamérica, África y Asia. (Dussel, 1974, pp. 139-140)

De Las Casas reconoció al otro en su exterioridad y denunció frontalmente la totalidad. Escribió de modo apocalíptico²⁸ e interpretó

²⁸ Situación del pensador cristiano en América Latina, reflexión epistemológica en el nivel ontológico, fue presentada el 17 de agosto de 1970 en el marco de la “Semana académica” de la Facultad de Teología de la Universidad del Salvador en Buenos Aires. Dussel expresa que mucho de lo indicado en ella corresponde a una etapa hoy ampliamente superada (Dussel, 1970, p. 135). Un apunte que vale para la lectura de toda la obra es la consideración de que, desde la segunda mitad del siglo XX, América Latina y el mundo está “sufriendo como los dolores de un parto apocalíptico” (Dussel, 1970, p. 135), porque aparece la humanidad como hecho histórico, aunque en lo biológico obviamente todos somos humanidad.

críticamente la realidad, simbólica y proféticamente. En tal sentido, De Las Casas es fundamental para la praxis de la “periferia” dependiente y oprimida, porque su praxis y su teoría descubrieron la dominación y con ello emprendió la liberación.

Dussel (1969) propone conocer “las estructuras antropológicas y éticas del continente latinoamericano”, en el marco de su interés por ubicar en la historia universal y el pensamiento humano del episcopado en Latinoamérica en el siglo XVI y principios del XVII, “la postura ética de un grupo de hombres, los obispos, ante otros hombres, los indios” (1969, p. XI), a partir de una mirada general a todo el continente. Explícitamente, su hipótesis se manifiesta en pro de reivindicar y reconocer favorablemente la actuación de los obispos. “El episcopado hispanoamericano es una institución histórica que se ocupó efectivamente de la defensa del indio y de su evangelización, cumpliendo así en la historia social y en la historia de las misiones una función ejemplar” (Dussel, 1969 (I), p. XII).

128

Se trata de un proceso liderado por Dussel, pero encarnado por un número importante de investigadores de Latinoamérica, quienes desde el Instituto Pastoral de América Latina (IPLA), ubicado en Ecuador, adelantaron una labor educativa que en su primera etapa presentó nueve tomos, que calificaron como *ejercicio introductorio* de investigación histórica en ciernes. Para el trabajo se acudió a las siguientes fuentes: audiencias, patronato, documentos generales, arzobispado de Santo Domingo, América central, arzobispado de Méjico, arzobispado de Santa Fe, arzobispado de Lima, arzobispado de la Plata, Archivo general del reino, sección “manuscritos” de la Biblioteca Nacional, Biblioteca del Palacio Real, “Colección Muñoz”, Museo Boturini, “Colección Mata Linares” en Biblioteca de la Real Academia de Historia de Madrid; en la Biblioteca del Escorial; en el Archivo de la Catedral de Sevilla el Archivo Arzobispal de Sevilla; Archivo de la Embajada de España ante la Santa Sede en Roma, en el Archivo en el Vaticano el Archivo Consistorial y el Acta Miscellanea, entre otras fuentes en archivos en Europa y América Latina, así como fuentes editadas y bibliográficas.

A juicio de Dussel, el episcopado como institución indiana en el siglo XVI y la institución naciente en la Iglesia primitiva, son las dos etapas más importantes del episcopado cristiano. El primero, desde la muerte de Jesús hasta el primer siglo; el segundo, desde el siglo XVI hasta hoy, cuando el episcopado se expande por todo el planeta, dado que a África llega en el siglo XX con fuerza, mientras en Asia aún la presencia es menor. En este campo de la historia de la Iglesia también Dussel cuestiona que muchas veces también ha sido solo historia europea, reconociendo que, si bien hay situaciones similares, no puede suplantarse la historia propia.

El equipo de trabajo de esta investigación hizo un rastreo de la institucionalización, las dignidades y las funciones en el encuentro y el conflicto entre diversas tradiciones. Para la primera etapa acudió a los evangelios y los textos bíblicos como fuentes que dejan ver la posición de Jesús, los doce apóstoles, las comunidades cristianas, Pedro, Pablo, así como de lugares como Jerusalén, Antioquía, Asia menor y Roma. Destaca que las cartas, las visitas y los sínodos son instrumentos fundantes y fundamentales del primer siglo. Junto a ello, una institución de gran importancia es la misión en la cual Jesús se encontraba y luego la asumen los apóstoles. Así se crean dignidades como presbíteros, evangelistas, diáconos, profetas, itinerantes, episcopado: jerarquía colectiva (presbiterium) y personal (los intendentes, episcopos). Se plantea entonces lo monárquico, la colegialidad y lo apostólico en relación con la fundación, la conducción y la incorporación respectivamente, por la permanencia de Dios en el hoy, y la historia santa en el tiempo y en la interpersonalidad de la humanidad.

129

Hemos querido mostrar cómo las tres tradiciones (de ‘un’ jefe de la comunidad, de un ‘colegio’, y del misionero ‘itinerante’) nacen juntas en el cristianismo primitivo y se van desarrollando armónicamente según las necesidades, hasta dejar lugar a una institución que aúna por acumulación orgánica, por adaptación vital y por identidad consigo misma, a diversas tradiciones en una simbiosis nueva y sin embargo ‘tradicional’.

(Dussel, 1969 (I), p. 24)

Dieciséis siglos más tarde, el episcopado europeo promueve la reforma católica de la cual el cuerpo colegial de la naciente España es actor protagónico, porque más allá de buenos textos pasa también a la acción. Recordando las obras de varios reformadores, dicho cuerpo enfatiza en el hecho de que sus acciones hacen avanzar la historia gracias a la reacción de quienes son sujeto de sus críticas. El Concilio de Trento cumple también un papel importante en el proceso de Reforma y por ello mismo su impacto en Hispanoamérica, donde el obispado va a consultar su mandato para regular su naciente Iglesia.

Como veremos, fueron los ejemplos de muchos obispos reformados de España, las obras más escogidas de los prelados europeos, y sobre todo los decretos de Trento, que permitieron la constitución de un episcopado hispanoamericano que nació después de la Reforma, sobre todo desde el tiempo en que Cisneros impuso su temple en la península y Carlos V permitió una elección ejemplar de los prelados, es decir, desde 1517. (Dussel, 1969 (I), p. 53)

Pero esa influencia de Europa en el episcopado americano debe reconocer que en Trento no podía verse (como sí sucedió en el nuevo mundo) un camino nuevo en la historia de la Iglesia, fuera de Europa y de la cristiandad establecida, renovando la función apostólica y recreando las vivencias de la Iglesia primitiva, dando los primeros pasos de la mundialización.

Al asimilar lo sucedido directamente en tierras americanas, se estudia lo planteado en los concilios provinciales de Lima III (1583) y Méjico III (1585), cumbres en la historia de la Iglesia hispanoamericana. El de Lima se ocupa de los indígenas en cuanto a la misión y las reformas misioneras; fue convocado por Toribio de Mogrovejo, uno de los obispos que mayor impacto causó en la mirada de Dussel sobre la Iglesia en América Latina. En cuanto al concilio de Méjico, igualmente aparece la importancia de la misión y el papel de los obispos con conciencia de estar fundando una nueva Iglesia. En América, la realidad de residencia, pobreza, dureza de la vida y proximidad con su pueblo eran la única posibilidad, lo que hizo de

esta experiencia una práctica muy distinta a la de la cristiandad europea y medieval.

Dussel estudia también al episcopado como institución jurídico-indiana, entendiendo lo jurídico como lo establecido positivamente por la ley: una existencia que se disputaba entre lo emanado por el papa y lo procedente de la monarquía. Luego, los planteamientos reivindicados desde América por un obispo como De Las Casas van a convertirse en insumo de las leyes promulgadas en España. Aquí las cédulas reales van a permitir remontarse al pasado que quiere comprenderse. Para Dussel (1969), en general, los documentos jurídicos tenían, como fin de la conquista, la conversión de los indios a la fe cristiana.

En fin, todas las leyes nos hablan de una Institución dentro de un organismo de Cristiandad, cumpliendo con sus fines. Dichos fines, para la Recopilación – entre los asignados a otros organismos –, son: evangelización de los naturales, su protección y enseñanza; suma autoridad en el ámbito diocesano en los problemas espirituales, pero con continua apelación, garantía y confirmación del Consejo de Indias y el mismo Rey. (Dussel, 1969 (I), p. 69)

En el nivel de importancia que se le da al episcopado en la historia, radica la diferencia entre lo dicho por Dussel y su equipo de trabajo con otras explicaciones, pues el primero reconoce a los obispos como protagonistas, no meramente como una formalidad de piedra, como se les ha querido caracterizar, sino al contrario: como actores fundamentales que cumplieron por ley y voluntad un papel misionero. Además de observar lo ordenado por la ley y llevado a término con la dirección del obispo, se tiene en cuenta la realidad histórica, viendo no el deber ser, sino el ser efectivo histórico, donde los obispos obraron verdaderamente como protectores en defensa del indio.

(...) que gracias a los misioneros religiosos y los clérigos en parroquias de indios mantenía contacto directo con la situación de los naturales, le permitía como ninguna otra institución de la alta administración hispánica

establecer un puente entre la ciudad hispánica y el mundo rural indio.
(Dussel, 1969 (I), p. 79)

Dussel construyó un conjunto de instrumentos para la investigación histórica sobre el episcopado: listas críticas de obispos hispanoamericanos (1504-1620), algunos de los nombres más usuales que recibieron los obispos hispanoamericanos (1504-1620), el índice alfabético de los obispos de Indias (1504-1620), la lista de algunas bulas, breves, encíclicas u otros documentos emanados de la santa sede (1493-1620) y una serie de mapas de diferentes jurisdicciones eclesiales²⁹.

La situación del episcopado hispanoamericano en el siglo XVI y comienzos del XVII en la América hispana da cuenta de las estructuras

²⁹ *Historia de la fe cristiana y cambio social en América Latina* fue presentada en la Semana misionológica de Berriz en el Escorial, España, el 9 de julio de 1972. Comienza comentando la obra de Bartolomé De Las Casas, profeta auténtico que con un estilo de escritura profético apocalíptico descubrió “el pecado de la dominación imperial europea sobre sus colonias” (Dussel, 1972, p. 193), que da origen a la modernidad. La búsqueda de un proyecto histórico de este tipo fue la riqueza. La codicia y la ambición como fines del hombre moderno europeo reduciendo al otro al no ser. En el texto dividido en seis partes se aborda: Amerindia o el mundo del indio; los cristianos y la praxis de la dominación desde la totalidad o el profetismo ateo de los dioses del imperio que se mueve desde el Otro; la primera época (1492-1551) en que la “estructura social, económica, política, cultural del indio es desquiciada para siempre” (Dussel, 1972, p. 206) y en la cual la misión evangelizadora vivió conflictos internos entre la defensa del indio y el respaldo a la conquista; la primera totalización (1552-1808), llamada por Toribio de Mogrovejo Cristianidad de Indias, en la cual se consolida el mundo colonial con su metrópoli en España y con su estructura social donde se reafirma el europeo blanco cristiano macho y se consolida la negación del Otro, con la iglesia aliada con la oligarquía criolla y la burocracia española; la segunda totalización (1808-1929/1961), “una verdadera revolución económica, política, cultural y religiosa que exigirá a la fe adoptar nueva posición” (Dussel, 1972, p. 213), en la cual la oligarquía criolla, cambia la metrópoli hispánica por la inglesa y posteriormente estadounidense, aunque de todas formas con fuertes impactos en la estructura de la Iglesia dado el proceso de secularización promovido por los liberales, además de la casi total desaparición del testimonio profético, aunque finalmente la oligarquía criolla termina siendo conservadora en lo religioso y cultural, a la vez que liberal en lo económico; finalmente, la detotalización autoconsciente (1962-), primera fe profética latinoamericana porque la de Las Casas y los lacasianos fue fe profética hispánica, una fe latinoamericana que destotaliza la pretensión de universalidad europea, estadounidense y rusa o nordatlántica: “no se trata ya de una guerra de la emancipación nacional, sino de una lucha por la liberación latinoamericana. Es la revolución del ‘pueblo’ mismo latinoamericano, contra su propia oligarquía centenaria y por intermedio de ella del imperialismo mundial de los conglomerados internacionales” (Dussel, 1972, p. 216). En esta última etapa en desarrollo, la teología de la liberación de la Iglesia latinoamericana es atea del ídolo que asesina o domina la epifanía de Dios, es profética y analéctica porque mantiene en una permanente actitud crítica ante toda pretensión de totalización, incluyendo una crítica fuerte a la teología europea que desconoce la historia de América Latina y pretende seguirla evangelizando.

de los obispos, su infraestructura económica y la tipología, teniendo en cuenta variables y categorías como diezmo, número de habitantes e importancia de la diócesis. Esta presenta la historia económica y describe el proceso para llegar a ser obispo efectivo en América, lo que incluye las relaciones con las autoridades civiles, los cabildos eclesiásticos y las comunidades de religiosos. La investigación de Dussel también aborda la defensa de los naturales y la tarea misionera del obispo. “Creemos, por otra parte, que el estudio que abordamos aquí con miras al episcopado será útil para la historia de la Iglesia hispanoamericana en general, porque enmarca el horizonte de toda la vida eclesiástica en la época colonial” (Dussel, 1969 (II), p. 3).

En lo que Dussel denomina esquema arqueológico-cultural de las arquidiócesis de Lima y Méjico, se remonta a miles de años atrás para caracterizar las comunidades originarias que habitaron esas tierras y se abordan las comunidades indias e hispánicas de los obispos de 1511 a 1620, especialmente en lo pertinente a la organización territorial, años y lugares de creación de distintas jurisdicciones eclesiales. En cuanto al estudio de las condiciones económicas, se analiza la política económica, esto es, las leyes e instituciones, y se escribe sobre la situación económica internacional en los aspectos relacionados con la producción³⁰ de la agricultura, la ganadería, la minería y la industria, y el comercio en España y en América. En relación con la Iglesia, se evidencia la subordinación económica a la Corona y el manejo de los diezmos, además de la existencia de otros ingresos como fundaciones, capellanías, tributos especiales, donaciones y limosnas.

Teniendo en cuenta los ingresos, las jurisdicciones eclesiales son clasificadas en obispos pobres sin suficiente infraestructura: nivel I;

³⁰ *Ver Filosofía de la producción*. Es un libro publicado en Colombia en 1984 y el prólogo es escrito en México en el mismo año. Está dividido en tres partes: la primera fue elaborada en 1976, versa sobre la historia de la cuestión de la producción; la segunda parte, escrita en 1983, es la introducción al cuaderno histórico de Marx; la tercera parte es una filosofía sobre el diseño escrita en 1977; y el apéndice escrito en 1979 es una cuarta parte donde se reflexiona sobre tecnología y necesidades básicas (Dussel, México, enero 1984, p. 9).

obispados cuyas sedes tienen una cierta importancia: nivel II; obispados “de importancia” por razones de diverso orden: nivel III; y grandes capitales, sedes de los principales arzobispados u obispados: nivel IV.

¡El condicionamiento espacial y cultural (efecto de dicha dispersión) es un factor que nunca debe dejarse de lado en toda cuestión que trate de la historia colonial hispanoamericana! Podemos afirmar que los obispos hispanoamericanos, lejos de ser ‘grandes Señores’, como alguien lo ha afirmado, estaban reducidos, en su inmensa mayoría, a los estrechos márgenes que le exigían sus pobres diócesis... Aún los obispos de más recursos deben vivir sencillamente. (Dussel, 1969 (II), pp. 112-114)

134

La investigación sobre el episcopado debe a la vez enfocar la mirada en el patronato y el clero en Indias, estudiando la institución y la acción de los obispos en cuanto a su realidad histórica y en sus relaciones con otras instituciones. Cuando una persona aceptaba el nombramiento como obispo, comenzaba un camino por las sendas de la burocracia, lo económico, lo espiritual y lo misionero. La comprensión de la institución exige distinguir tres planos netamente diferenciables: el canónico-jurídico, el pastoral o histórico y el teológico o sacramental.

Que si no se eligieron muchos criollos, se ignoró absolutamente al indio, es decir, al no dejársele de hecho (y muchas veces en las mismas leyes, por derecho) llegar al sacerdocio, mucho menos alcanzará la promoción episcopal. En nuestro período no hubo ningún obispo indio, y sobran los dedos de una mano para contar todos los que se consagraron en el siglo XVII y XVIII hasta la Emancipación. (Dussel, 1969 (II), p. 152)

En lo concerniente a las relaciones entre el episcopado y los grupos locales en indias, estas enfrentaban una gran complejidad en deberes y situaciones: la subordinación exigida por el patronato, la dificultad de un contacto fácil y regular con Roma, el poder de los cabildos donde los clérigos tenían mucha fuerza, las relaciones con los otros obispos y las comunidades religiosas. Lo relacionado con la protectoría de indios, la labor misionera

del obispado y los concilios provinciales y sínodos diocesanos, se planteó por la vía de observar el actuar del episcopado, es decir, no fue “un estudio de la realidad objetiva del indio... sino... un estudio del indio a través y a partir de la conciencia histórica de los obispos en Indias” (Dussel, 1970).

Y bien, hemos adoptado a priori y en plena conciencia, esta visión, esta perspectiva, esta consideración subjetiva del fenómeno indiano. Dicha subjetividad es la conciencia de los obispos expresada por diversos documentos (por ejemplo, sus cartas, testigos notariales, concilios y sínodos, comportamientos y actos registrados por la historia, etc.). (Dussel, 1970 (III), p. 7)

Todo a partir de una descripción general de las condiciones socioeconómicas y demográficas de la metrópoli ibérica y sus colonias, cuidando de dar cuenta de la participación política, económica y poblacional de la Iglesia. En cuanto a la relación entre los europeos y los pueblos originarios, Dussel clasifica el proceso como un choque de civilizaciones y culturas, incluyendo en esa dinámica el secuestro y la posterior esclavización de habitantes africanos. La conclusión confirma el exterminio del que fueron víctimas los pueblos originarios, a niveles que, según las cifras indicadas, permiten sostener el carácter de genocidio.

135

De ello hemos encontrado muchos testimonios en las cartas de obispos, que expresan cómo la conciencia colectiva e histórica del episcopado se hizo cargo de esta realidad... Puede observarse el doble fenómeno: por una parte, la huida de la influencia del español (que significaba muchas veces igualmente su muerte, porque abandonando la agricultura y la vida sedentaria, morían de hambre en tierras y modos de vida desconocidos), por otra, la desaparición física por la muerte en el sufrimiento, la desnutrición, el tedio del trabajo forzado. (Dussel, 1970 (III), pp. 19, 24)

Como ya expuse en otro texto (Caicedo-Álvarez, 2017), ante la realidad del proceso de establecimiento de las instituciones coloniales en América, la actuación de los obispos no fue homogénea. Fueron sin duda años en lo



que se estaban definiendo los trazos para la actuación de muchas personas, en todo caso marcados por un contexto ya soportado en el principio de la opresión contra “los naturales”, como se llegaron a nombrar a los habitantes ancestrales de América, oprimidos en muchos aspectos, como también lo estarían posteriormente los africanos esclavizados. Por lo tanto, en la historia se encuentran obispos articulados a la dominación y la explotación, obispos indiferentes, pasivos, y otros abiertamente críticos. Fray Bartolomé De Las Casas, como se sabe, fue un actor protagónico del movimiento profético del siglo XVI, quien si bien jugó un papel de primer nivel en los más altos tribunales, en términos reales no logró, ni su movimiento, proteger a los indígenas y africanos de la lógica del poder dominante de la época.

El estudio del episcopado incluye a varios obispos protectores de indios entre 1528 y 1544, así como el nombramiento de Las Casas como Procurador y protector universal de indios; los debates entre jerónimos, franciscanos y dominicos sobre la encomienda; el impacto del descubrimiento y conquista del Imperio Azteca; el papel de los obispos protectores de indios en México, América Central, el Caribe, Nueva Granada y Perú. La investigación rebela que, pese al compromiso, la derrota fue para el obispado comprometido. ‘Pero de hecho –y en cada obispado se repitió exactamente esto– por cuestión de la defensa del indio, chocó violentamente la autoridad civil – que defendía, implícitamente, los intereses del encomendero, y por otra, los derechos del Patronato–con los obispos’. (Dussel, 1969-1971, p. 71; Caicedo-Álvarez, 2017)

La protectoría pasa del obispo al fiscal, dejando al obispado liberado. Por medio de la Real Cédula de 1582 el obispado es liberado de una carga de orden estatal con amplios poderes de gobierno en lo escrito, pero con un ejercicio absolutamente ineficaz de implementación. Ahora los obispos pueden actuar como pastores y trabajar por la reforma de las costumbres, informar, sugerir y dar el ejemplo. De los informes de los obispos se extrae una clasificación de diecisiete fuerzas y violencias ejercidas contra los hombres, las mujeres y las viudas, desde el sistema de justicia y del sistema tributario.

Santo Toribio De Mogrovejo (1581-1606), es bien el prototipo del obispo de la época que describimos, que será la de toda la colonia hasta el siglo XIX... El obispo obraba en favor del indio a través de su Iglesia (la reforma del clero), a través de las doctrinas, y por medio de las visitas... Si Quiroga será el ejemplo del obispo de la ‘Iglesia primitiva americana’, si Juan Del Valle significará el prototipo del obispo en la crisis y la lucha por la justicia del indio, Toribio permanecerá como el obispo integral de toda la ‘Nueva cristiandad de las Indias’, como dicen los manuscritos del gran Concilio. (Dussel, 1970 (III), p. 145)

Al periodo de 1512 a 1528 se le llama época de incertidumbre en la defensa del indio, durante la cual se establecen el repartimiento y la encomienda como prácticas de subalternización del indígena, y emerge la figura de fray Antonio de Montesinos como acción profética tanto en América como en su viaje a España, para actuar allá por la causa indígena, a la par de la emergencia de otros obispos como defensores de los derechos de los pueblos originarios.

El periodo de 1528 a 1544 da cuenta de una posición firme de los obispos en defensa del indio con la presencia protagónica de Fray Bartolomé De Las Casas, quien el 15 de agosto de 1514 entregó los indios que tenía encomendados y emprendió una lucha que duró 42 años hasta su muerte. Las Casas comenzó a actuar ante la más alta autoridad, donde encontró eco en Cisneros y fue nombrado procurador o protector de indios: Procurador Universal de Indios, legalmente con poder ilimitado. De las Casas escribió constantemente a las autoridades eclesiásticas, con admirable sentido histórico y teológico, la situación real que vivían los indios, dejando en sus obras un testimonio inestimable de los acontecimientos del siglo XVI. Se expuso así la actuación de los obispos, sus contextos, sus dificultades y sus logros en las Antillas, la región del Imperio Azteca, América central, el Caribe, +la Nueva Granada y Perú.

La conclusión general es que la buena voluntad de los obispos protectores de indios, así como su decidida actuación y su constante acción de denuncia fue estratégicamente ineficaz contra los demás poderes dominantes que

privilegiaron los intereses económicos de los encomenderos, recibiendo incluso el respaldo del Rey, en contradicción con sus cédulas reales a favor de los indios. Las leyes nuevas también tuvieron el propósito de protección, pero, como en el primer caso, fueron ineficaces.

Entre 1544-1568 se presentó lo que Dussel denominó la gran ofensiva en defensa del indio que de todas maneras fracasó. Desde 1530 se formaron en España dos sectores, el Indigenista y el Colonialista, como partidos a favor de una u otra causa, con el protagonismo de Las Casas, quien logró tener influencia directa en el Rey. El resultado concreto legal fueron las leyes nuevas que acabaron con el carácter perpetuo de las encomiendas y negaron que pudieran ser heredadas.

Promulgadas en 1542, las Leyes Nuevas ya en 4 de junio de 1543 tuvieron que ser atenuadas. Pero todavía no habían llegado a América. Solo en 1544 se producirá el choque. El 10 de julio de 1544, BARTOLOME DE LAS CASAS, nombrado obispo de Chiapas, parte vía México. Para apoyar a las Leyes Nuevas, LAS CASAS, escribió el libro más discutido de su tiempo: Brevísima relación de las Indias. (Dussel, 1967, p. 60)

El estudio del impacto de la leyes nuevas se llevó a cabo también para los territorios ya mencionados para las Leyes de Burgos, haciendo igualmente un estudio de la actuación de obispos, algunos de ellos especialmente destacados, como Juan del Valle, quien estuvo en Popayán.

Con la muerte de Carlos V, la política real a favor del indio desapareció y cobraron cada vez más fuerza las aspiraciones de los españoles americanos, descargando la conciencia del Rey de los problemas relacionados con los indios, afirmando la condición de elemento al servicio de la colonización blanca, reuniendo en la autoridad civil las decisiones coloniales y restringiendo la actuación eclesiástica a lo religiosa, aunque bien podían seguir informando y vigilando. Es el triunfo de la clase encomendera gracias al patronato y el regalismo, en contraste con la derrota de la militancia indigenista protagonizada por la Iglesia.

Entre 1570 y 1620 se emprendió otra manera de protectoria del indio. La derrota de la causa indigenista permitió ver también la emergencia de tres clases en América: la burócrata, compuesta por españoles enviados por la corona; la encomendera, de la que hacían parte los sectores económicos u oligarquía criolla; y la clase eclesiástica, donde estaban religiosos, clérigos y obispos, aunque estos últimos estarían más cerca a la burócrata. Finalmente, estaban los indios.

En 1568 se estructuró la Junta Magna, consolidando el poder monárquico ante la Iglesia, aislando al episcopado de Roma, contemplando la creación de un patriarcado y vigilando a los obispos desde el poder civil. La defensa del indio quedó en manos del fiscal, que, como su nombre lo indica, representaba a Hacienda para defender los intereses del Rey, mientras los obispos acudían a lo pastoral, particular o de los concilios, para actuar en defensa del indio.

El primer momento de la función misionera del episcopado fue de desorientación, del paso a la misión, del problema del bautismo en masa, la evangelización, la predicación, la educación, la inquisición, la visita, la idolatría, la organización del clero indígena y las doctrinas en México, América Central, el Caribe, Nueva Granada, el Perú y La Plata. Eso se resume en la siguiente conclusión.

La Misión en la Iglesia es ese hacer coincidir la universalidad propia del cristianismo en su estructura estatuida por Cristo y la universalidad de hecho, histórica, geográfica y concienical, es decir, el hacer que el horizonte de la Gracia crística que no tiene límites sea el mismo horizonte de los que reconocen, con su conciencia adulta y en vigilia, la Verdad propuesta en la Historia Santa. Evidentemente existen como dos 'medios existenciales' (Welt). Por una parte, el de la Iglesia empírica, dada, concreta; y por otra, lo que en lenguaje de Juan evangelista se llamaría 'mundo' (lo no-cristiano). (Dussel, 1970 (III), p. 272)

Al profundizar en la reflexión sobre la actitud indigenista de los concilios y los sínodos hispanoamericanos (1539-1638), dando cuenta de los

antecedentes europeos con Constancia y Basilea, el conciliarismo español, los Concilios de Toledo y Sevilla, los concilios y sínodos en las Leyes de Indias, los concilios ecuménicos, los grandes Concilios de Lima y Méjico, Santo Domingo, Santa Fe, La Plata y los sínodos diocesanos Popayán, Santa Fe, Quito, los convocados por Toribio de Mogrovejo y los Sínodos en Trujillo, Santiago y Tucumán. Para Dussel, la historia social de América debe considerar que la Iglesia fue defensora de los pueblos originarios, tanto desde sus concilios y sínodos en tanto leyes de orden eclesial y política, como por el trabajo durante innumerables visitas y centenares de parroquias que procuraban la aplicación de la legislación episcopal.

140

La posición de la Iglesia ante el problema del indio fue sin equívocos una actitud de protección, de defensa, considerando siempre en el indígena su dignidad humana, sus derechos a la fe, a la familia, a la justicia social, a la cultura, al trabajo honesto, a la libertad cívica. Sin embargo, la palabra 'De doctrina rudibus tradenda'—que en tantos concilios y sínodos se encuentra—muestra el sentido 'paternalista' de esta protección. La Iglesia considera al indio como un hombre, en sentido metafísico y antropológico pleno, pero al mismo le considera socialmente todavía no capaz de igualar al español y de defenderse por sus propios medios, de poder alcanzar solo los niveles más altos de la cultura, de elaborar entre indios la explotación económica de una región. La Iglesia contempla el estado de 'conquistado' o 'explotado' y aunque lucha contra la injusticia o la esclavitud no llega a revelarse contra la estructura misma. Solo los sínodos de un Juan Del Valle, 'lascasiano' intransigente, llega 'al fondo de la cuestión' y se adelanta en siglos a la problemática 'indigenista'. (Dussel, 1970 (III), pp. 315-316)

Al investigar sobre el episcopado en América durante el siglo XVI, siguiendo la biografía de cada obispo, organizando las listas por regiones con los datos cronológicos importantes de nombramiento, posesión, traslado o muerte, revisando la correspondencia y otros documentos, Dussel expone la actuación del prelado en cada una de las regiones desde el extremo norte de Hispanoamérica hasta el sur del continente. Así mismo, se da cuenta de los orígenes de los obispados y del episcopado,

sus jerarquías y jurisdicciones, divididas en tres épocas: Fernandina, entre 1504 y 1516; Transición, entre 1516 y 1524; Del Consejo de Indias, desde 1524; y el cambio de política desde el comienzo del gobierno de Carlos V hasta la fundación del Consejo. Ahondando en la sociografía del obispado, su permanencia, la unidad de acción y compromiso, por ejemplo, de los obispos, se encuentra:

La labor desarrollada en favor de los indios permanecerá como fundamental en toda historia del ethos latinoamericano. La defensa del indio por medio de la Palabra, los hechos concretos y las normas de gobierno de un Zumárraga, Garcés, Zarate, Moya de Contreras, Sarmiento de Hojacastró, Mota de Escobar... permanecerán imborrables. En el plano jurídico, el Concilio Mexicano III será el primer gran documento 'indigenista' emanado de un cuerpo colegiado en México, con valor de ley civil, y en vigencia durante dos largos siglos. (Dussel, 1970, (V), pp. 189-190)

Dedicando trabajo a la arquidiócesis de Santa Fe de Bogotá, esto es, Santa Fe, Santa Marta, Cartagena y Popayán, se expuso que los obispos actuaron con decisión frente a la brutalidad, la violencia, las matanzas y el exterminio que los conquistadores implantaron en contra de los pueblos originarios, en un rango de crueldad pocas veces igualado en otro contexto del continente. Así se concluyó una relación de larga data entre la violencia que ha padeció la Iglesia comprometida en Colombia desde el lejano siglo XVI hasta la década de los años sesenta en el siglo XX.

141

La acción de los obispos significó más una labor profética, como símbolo de la posibilidad de otra solución, de evangelización de los indios, de creación de una conciencia culpable, que solo con mucho tiempo daría sus frutos. Sin embargo, el indio, en su mayoría había sido exterminado... al menos la Iglesia hizo lo que pudo en esa crisis y marcó el primer capítulo de la historia social colombiana, en defensa del pobre, del débil, de la clase injustamente tratada. Un Juan del Valle, Agustín de la Coruña, Juan de Simancas, Dionisio de Sanctis, Arias de Ugarte no pueden ser olvidados por la historia del 'indigenismo', por la historia latinoamericana. Un Camilo Torres será un

ejemplo actual de una violencia que los obispos nombrados fueron los primeros en soportar. (Dussel, 1970 (V), p. 308)

Los obispos de la arquidiócesis de Lima, lo que incluye los obispos de Panamá y Cuzco, Lima, Quito, Arequipa, Trujillo y Guamanga conformaban una arquidiócesis. Fue la más extensa territorialmente y la más poblada, ocupando en su mayoría territorio de los Incas. El impacto de la Iglesia en esta región fue mayúsculo, sobre todo porque muchos obispos asumieron un papel más fuerte que el de las autoridades reales, porque permanecieron por más tiempo en sus dignidades y porque la legislación eclesiástica de concilios, sínodos y sus visitas, repercutieron en la sociedad de la época.

El Perú del siglo XVI estaba muy lejos de España, mucho más que México. Los trámites se eternizaban, los nombramientos se dilataban, las sedes vacantes se hacían habituales... Teniendo en cuenta estos aspectos negativos, se hace evidente al historiador que el episcopado cumplió, sin embargo, tanto como evangelizador y defensor del indio (a su nivel y con sus medios), una función insustituible. Sea en los tiempos inmediatamente posteriores a la conquista (en las guerras civiles) sirviendo de mediador y protegiendo en los casos particulares a los indios, sea en la época colonial por medio de la estructura legal de los concilios y sínodos que se cumplían gracias a la muy variada forma que la Iglesia fue adaptando a la realidad (parroquias, doctrinas, pueblos, reducciones, etc.). Los obispos, en toda esa vida naciente, fueron el fundamento de la vida cultural, universitaria y popular. (Dussel, 1970 (VI), pp. 217- 218)

Dussel (1970) presentó la historia del episcopado de la Arquidiócesis de la Plata, subdividida en La Plata, La Paz, Santa Cruz de la Sierra, Tucumán, Asunción del Paraguay y Buenos Aires, evidenciando a través de los textos citados la situación de injusticia que sufrieron los pueblos indígenas, reconociendo el papel de la Iglesia en defensa de su dignidad, no sin grandes retos y problemas en la mirada.

El problema más agudo de nuestra zona era 'la lejanía'. Lejanía que se hacía sentir en el retardo de la correspondencia, de los informes, de los

nombramientos, en los años que duraban los viajes, en los entredichos y mal entendimientos que creaba la incomunicación, la mutua ignorancia. Pero además el espacio platense era inmenso... Pero, además, la estructura cultural amerindiana no era tan desarrollada como en otras partes, y el indio necesitaba ser humanizado primero, para después cristianizado... Los obispos, condicionados por todos estos elementos, en el caso de Buenos Aires, Paraguay y Tucumán, en la extrema miseria económica, no podían hacer mucho de lo que sus cualidades personales dejaban esperar. (Dussel, 1970 (VI), pp. 351-352)

En relación con los indígenas, se distinguen dos niveles en los cuales estudiar la presencia histórica de los obispos: la lucha por la justicia en defensa de los pueblos originarios y la misión a nivel teológico. Este actuar de la Iglesia y de los obispos se enmarca en un proceso más complejo como es el comienzo de la época de la historia mundial con la expansión europea y el colonialismo que España sentó como primera experiencia. La evaluación de la actuación global de la realeza ibérica y el episcopado es explícitamente positiva, soportando esta lectura en la llamada voluntad inquebrantable de la alta nobleza de considerar al indio como un miembro de las provincias americanas y súbdito libre del Rey (Dussel, 1970 (VI), p. 357). Esto se reflejó en la legislación recopilada en las Leyes de Indias, en la elección de obispos de grandeza intelectual y moral, así como en la impresión y difusión de la obra de Las Casas, en la cual, además de describir la crueldad de las acciones de los conquistadores y colonizadores, se llegaron a cuestionar los derechos reales sobre las Indias.

Es evidente la contradicción de la relación real con sus hombres en América: mineros, encomenderos, comerciantes, de quienes pedía riqueza y poder, convirtiéndose por ello en responsable de la crueldad, la explotación y el exterminio que la guerra, la economía y la ideología impusieron a los pueblos originarios. En tal sentido Dussel considera que la lucha estratégica en América no es tanto contra la Corona distante y discordante entre sus intenciones e intereses, sino con la clase encomendera que en América se constituyó desde el primer momento del choque y que luego va a constituir

la sociedad criolla y republicana, que poco o nada ha hecho por los indígenas y demás sectores del pueblo latinoamericano y más bien ha gobernado con este en beneficio de sus particulares intereses.

Oligarquía –‘gobierno de pocos’– pretendidamente aristocrática –ya que no eran ‘los mejores’– que de hispánica pasó a fines del siglo XVI a ser criolla... Los indios de ayer son los peones, los obreros y el pueblo suburbano de hoy. Es contra esa clase que nuestras investigaciones se dirigen. Ellos dirigieron contra España el odio de los pueblos liberados a comienzos del siglo XIX para desviar la atención de la realidad que se avecinaba. Es la oligarquía – conquistadora, encomendera, o después liberal– la que mantuvo al indio en su estado de ‘clase secundaria’. (Dussel, 1970 (VI), p. 360)

La mirada al ayer, al lugar de los indígenas durante el choque, a la constitución de una sociedad latinoamericana clasista, a la actuación profética del episcopado, a la huella estructural de aquel primer siglo XVI en el hoy, convierte al estudio de la historia en maestra de vida y al historiador y al teólogo en intelectual orgánico (Dussel, 1970) que, sabiendo comprender la constitución de los fundamentos de América Latina, sabe hoy aportar al esclarecimiento del camino que debe emprender el cristiano en la construcción de la nueva humanidad que está en sus dolores de parto.

Al investigar la historia del episcopado en el siglo XVI se estudia la presencia en Brasil. Se establecen unos retos de investigación que permiten una mirada al periodo 1504-1955, la prehistoria del CELAM, dividida en 1504-1620, 1620-1809, 1809-1830, 1830-1855, y la tercera ya trabajada por el autor Vargas Ugarte.

En este apéndice unificaremos de una manera evolutiva, aunque resumida, las relaciones de Portugal y la Santa Sede –siempre con respecto a las misiones– y la de su naciente episcopado en el siglo XVI. Portugal y Brasil poseen una historia paralela y analógica a la de España y las restantes provincias hispánicas de América, a tal punto, que la política portuguesa en

Brasil fue determinada más por la influencia de las otras provincias hispánicas en América, que por la política que Portugal ejercía habitualmente en África o en el Extremo Oriente. (Dussel, 1970 (VIII), p. 34)

Se presenta el estudio sobre los obispos, las órdenes militares, el patronato y las misiones y sus proyectos económicos. Se resalta el papel protagónico de los Jesuitas y los aspectos de las diferentes misiones, su relación con las colonias españolas y Roma. Así mismo, se colocan un conjunto organizado de documentos para comprender “la estructura de la institución episcopal y su misión entre los indios” (Dussel, 1970, (VIII) p, vii), relacionando el detalle del archivo revisado para toda la investigación llevada a cabo entre Sevilla y Roma entre 1963 y 1966.

El episcopado, después de un momento de desorientación y compromiso con los conquistadores (1512-1528), tomó una actitud de franca independencia de la ‘clase encomendera’ y defendió valientemente al indio, pero, de hecho, su defensa fue ineficaz (1528-1544). Ayudado por la Corona, lanzó un último ataque en la defensa del indio (1544-1528), para abolir el sistema de la encomienda, o al menos el servicio personal; pero nuevamente la ‘clase encomendera’ impuso su temple, y el fracaso fue radical, sobre todo en el caso de los obispos ‘lascasianos’. Por último, adoptó una posición de franca defensa del indio, pero solo supervisando y ayudando a la función propia del Fiscal de la Audiencia. El episcopado será así el protector nato del indio ‘de hecho’, pero no ya ‘de derecho’. (Dussel, 1967, p. 107)

Abordando el estudio de la función misionera del episcopado, Dussel (1967), como parte de su estudio histórico de la Iglesia en América Latina, destaca que metodológicamente la misma investigación fue dando cuenta del camino a seguir, pero indicando también los vacíos existentes, dada la novedad de las investigaciones históricas sobre la Iglesia. En el ejercicio de comprensión de diversos procesos, por ejemplo, el bautismo, acude al análisis de los testimonios de la época como fuente única, dada la inexistencia de “un estudio serio de sociología religiosa que nos permita comprender científicamente la realidad en el siglo XVI” (Dussel, 1967, p.

122), apuntando que las opiniones no son homogéneas y que los diversos documentos bien dan cuenta de consenso o de marcados desencuentros.

En este sentido, la historia general de Bernardino de Sahagún adquiere un relieve especial. Su relato es el más cercano a lo que podríamos hoy llamar 'históricamente fundado', 'científicamente expuesto'. Sahagún enjuicia positivamente la obra realizada, el fruto obtenido muy grande, pero al mismo tiempo dibuja los grandes defectos del cristianismo indiano. (Dussel, 1967, p. 132)

Un aspecto de gran importancia dentro de esta historia triste de la conquista, la colonización y la evangelización de América, donde aspectos como la exclusión del indígena de espacios como el sacerdocio, o la invisibilización de los sacerdotes de los estudios históricos, es el papel de los actores que en su época decidieron confrontar el estado de cosas dado. Para Dussel esto es fundamental porque constituye la historia, la cual no se da por el paso del tiempo físico, sino por la conciencia del conflicto en la temporalidad del sujeto. El caso paradigmático es nuevamente el de Fray Bartolomé de las Casas, quien, al enfrentar a la sociedad hispánica en sus crímenes contra las gentes de América, crea la "conciencia colectiva e histórica" (Dilthey citado por Dussel, 1967, p. 189). Así, iban haciendo la historia un Juan del Valle, un Toribio de Mogrovejo, un Montesinos y otros hombres que se manifestaron críticamente contra las situaciones que testimoniaban directamente, pero que también escuchaban durante sus visitas a las comunidades del territorio de América. Hacían la historia porque al criticar las imposiciones del poder colocaban en cuestión su existencia y fundaban la necesidad de la transformación o la reforma.

(...) crea la necesidad moral de una solución; crea igualmente un estado de insatisfacción, de penuria moral, de inseguridad, en fin, de culpabilidad (en su aspecto de negatividad). Pero al mismo tiempo, hace nacer en muchos el deseo, el anhelo de una solución, de la afirmación de un nuevo orden de cosas; hace nacer la vocación de universalidad, de apertura. (Dilthey, citado por Dussel, 1967, p. 189)

Nuevamente, a partir del estudio de los papeles de la época, es decir, tras la revisión de cartas, informes de visitas, documentos de los sínodos, actas de juntas, reportes judiciales, biografías de los obispos, leyes y demás fuentes sobre la acción del episcopado en el siglo XVI y XVII en América, Dussel (1967), concluyó, sobre la acción de la Iglesia, que fue "la primera Institución –no decimos ya personas o movimientos dispersos– que defendió por sistema y principio al indio" (p. 280) en América.

La función histórica y profética de la Iglesia en el nivel político-nacional y mundial incluye reflexionar sobre el Estado como una formación social histórica con la cual la Iglesia establece sus relaciones (Dussel, 1976). En el largo plazo, la primera relación con el Estado fue encarnada por Jesucristo desde una postura crítica al Estado imperial, lo cual continuó durante las primeras comunidades cuando la persecución continuó, pero, a partir del siglo IV, la Iglesia se fue comprometiendo con el Estado, en algunos momentos identificándose con él. En el siglo XV, la Iglesia es incorporada como una institución del Estado por parte de los Reyes Católicos.

Entre 1492 y 1808, en cuanto a las relaciones Iglesia-Estado, se constituyó la cristiandad de Indias como primera formación periférica dependiente, que tuvo con la Iglesia una relación conflictiva hasta 1620, pero que, desde ese momento, hasta comienzos del siglo XIX, quedó bajo el poder del patronato.

Entre 1850 y 1930, las relaciones de la Iglesia fueron con el Estado Liberal Nacional Periférico, sometido a Inglaterra primero y a Estados Unidos después; relaciones ambiguas que se oponían al imperialismo por la crítica de los liberales a la participación de la Iglesia en el Estado, pero que a la vez asumían una postura conservadora, contraria a la posibilidad de la revolución interna y a la transformación hacia la industrialización. Malas y buenas relaciones dependiendo de la postura frente al imperialismo dejaron huellas problemáticas para el presente latinoamericano, porque no emprendieron ninguna acción auténtica.

Entre 1930 y 1964, la relación de la Iglesia fue con el Estado populista. Las relaciones con el Estado mejoraron, los procesos internos de la Iglesia crecieron y muchos gobiernos favorecieron el proceso de fortalecimiento de la Iglesia. Con la crisis del populismo se presentó una situación novedosa históricamente: la emergencia de Estados socialistas y la profundización de Estados fascistas. En relación con Cuba, la hostilidad duró hasta 1969, cuando surgió un movimiento cristiano por el socialismo y se desarrolló un conjunto de reflexiones teológicas desde una postura socialista. Frente al imperialismo norteamericano y las dictaduras fascistas, la cuestión fue plantearse la amenaza de lo que el comunismo, ateísmo materialista ruso, representaba para Occidente cristiano. La Iglesia actuó tardía, tímida y equívocamente ante el Estado fascista dependiente. Salvo obispos especialmente críticos en muchos países de América Latina, el obispado ha permanecido lejos de una reacción crítica unificada desde la institucionalidad católica.

148

El gran tema, como en la época de Cristo es: la divinización del estado imperial o la fetichización de una cultura que, para mayor confusión, hoy se cree cristiana, europeo-norte-americana. La teología cristiana contemporánea no tiene todavía categorías adecuadas para pensar el tema del Estado en su real dimensión mundial, real, conflictiva. Ella es tributaria de un largo proceso europeo de ideologización. Contra esta reducción ideológica del centro nos levantamos los cristianos de los pueblos oprimidos de la tierra. (Dussel, 1976, p. 167)

Para Dussel (1976), la Iglesia de América Latina debería asumir las siguientes recomendaciones ante la realidad histórica que se presenta: confiar en la praxis de la base; aceptar los compromisos de las comunidades eclesiales y los grupos cristianos; alcanzar el servicio de ordenadas para las mujeres; y diversificar el presbiterado, sumado al actual grupo de célibes, casados. En todo caso, todo atendiendo atentamente a los nuevos tiempos, prestando oído atento a la historia que está viviendo América Latina y escuchando la voz de quienes, desde la sociología, la economía y la teología de la liberación, entre otras, vienen emprendiendo la labor de pensar críticamente nuestra realidad.

La liberación de América Latina, por ello, es para la Iglesia latinoamericana (como parte 'dependiente' y en parte oprimida de la Iglesia mundial) el lugar de la evangelización. Al mismo tiempo es lugar evangelizador la liberación de las clases oprimidas, de la mujer, del hijo, del 'pobre' hoy. (Dussel, 1973, p. 210)

La liberación no es intrasistémica, no puede serlo porque sería retorno a lo mismo, incorporación al yo. Ni siquiera los que cumplen de buena fe sus obligaciones dentro del sistema procurarán la liberación, porque a lo sumo actúan con conciencia moral. La liberación exige conciencia ética e implica ser ateo del sistema y respetar al otro como otro. Asumir la responsabilidad por el otro significa emprender la destrucción del orden imperante y proponer uno nuevo, afirmando la historia anterior, exterior e incluso de resistencia en la prisión, rechazando la máscara impuesta y exponiendo el rostro que exige justicia desde un ethos innovador, creador, inventivo, desde el amor a los oprimidos en su dignidad como exterioridad, sin ingenuidad, perversión y cobardía, sino como bondad capaz de dar la vida por el pueblo.

149

La religión cumple un papel de primer orden. En ella se destaca el movimiento profético de los pueblos semitas que, sobre todo en Israel, se convierte en referencia fundante para el pensamiento de la filosofía y la teología de la liberación latinoamericana³¹.

³¹ La teología de la liberación, estatuto epistemológico, fue una conferencia dada en Buenos Aires el 19 de noviembre de 1972. Es una reflexión sobre las condiciones necesarias para hacer teología en América Latina: no debe ser una teología imitativa de la teología europea que además es equívoca porque ha pensado lo cristiano como lo cristiano europeo; tampoco debe ser reivindicativa del hombre moderno europeo porque este centra el ser en el yo pienso y yo conquisto como fundamento; no debe ser teórica abstracta que busca evangelizar en una conciencia y una fe igualmente teórica abstracta; no debe ser una teología existencial porque pese a avanzar en partir de lo cotidiano, sigue partiendo del uno, que además es el europeo; no debe ser la teología de la esperanza no suficientemente histórica porque por ello carece de un proyecto histórico liberador y se limita a la espera del reino aceptando e incluso reafirmando el statu quo; no debe ser la teología política que avanza en la función crítico liberadora contra la teología tradicional, pero, limitada a la crítica nacional dentro de la nación europea, adoleciendo de la crítica a nivel internacional; no debe ser una teología de la lucha de clases porque desconoce que antes que la clases está la lucha de los pueblos; no debe ser una teología del desarrollo porque el desarrollo es consustancial a la dependencia; no es ideología.

A propósito del caminar de la Iglesia en Colombia

Enrique Dussel lideró en CEHILA (Quito, Ecuador) un proyecto de investigación de proyección internacional para investigar la historia de la Iglesia católica en América Latina. Como se trató de una mirada de largo plazo, el estudio partió de los hechos del año 1492.

Para el siglo XVI, Dussel habló del choque entre la civilización europea y la americana, en el cual la Iglesia católica se desenvolvió contradictoriamente entre la cristiandad y el cristianismo. Para abordar metodológicamente la cuestión, se propuso colectivamente la siguiente periodización o etapas: primera etapa, los primeros pasos (1493-1519); segunda etapa, las misiones de Nueva España y Perú (1519-1552); tercera etapa, la organización y el afianzamiento de la Iglesia (1552-1620); cuarta etapa, los conflictos entre la Iglesia misionera y la civilización hispánica (siglo XVII); quinta etapa, la decadencia borbónica (1700-1808); sexta etapa, la Iglesia en transición durante el siglo XIX (1808-1898); séptima etapa, la crisis se ahonda (1825-1850); octava etapa, ¡La ruptura se produce! (1850-1898); y novena etapa, la unidad y el renacimiento de las élites del catolicismo latinoamericano (1899-1955) (1965, pp. 53-134). En un texto posterior Dussel (1979) ubicó una etapa más: décima etapa, el nuevo comienzo (1962). Además, se precisaron las etapas sexta, séptima y octava en el ámbito temporal de las nuevas repúblicas.

En el periodo de siglo y medio, América Latina vivió procesos de convulsión mayor en los cuales la Iglesia estuvo directamente implicada. En general, fue durante el siglo XIX con una postura defensiva, y ya en la primera mitad del siglo XX con una posición constructiva y renovadora. En síntesis, como se presenta en la Tabla No. 1, la relación de la Iglesia con la realidad latinoamericana cambió entre los siglos XIX y XX.

Destacando cualitativamente aspectos relevantes de los siglos XIX y XX, Dussel detalló algunas características sobre el movimiento emancipador, las nuevas repúblicas y los debates ideológicos frente al marxismo.

Tabla 1.

Postura defensiva de la Iglesia en el siglo X

a) Movimiento emancipador – comienzos del siglo XIX.	Iglesia desorientada que se opuso a apoyar los hechos revolucionarios, salvo excepciones, el cuerpo eclesial no podía ofrecer ninguna solución coherente.
b) Constitución de las nuevas formas nacionales – mediados del siglo XIX.	Ruptura con el pasado, nueva conciencia nacional y ruptura ideológica con el movimiento positivista. Procesos donde la Iglesia fue criticada y combatida como un residuo de la Edad Colonial.
c) Espiritualismo, socialismo, marxismo y partidos de inspiración cristiana – primera mitad del siglo XX.	Crítica del positivismo y afirmación de una posición genéricamente “espiritualista” y el nacimiento paulatino de las posiciones contemporáneas del socialismo, el marxismo y los partidos de inspiración cristiana, se pasa de la “defensa de la fe” al descubrimiento de nuevas formas de hacer “difusiva” la fe.

Fuente: elaboración propia

Un aspecto de gran significado para la sociedad latinoamericana y en ella la Iglesia católica, es la denominada secularización. A juicio de Dussel (1965), caben dos posturas frente a esta: la Iglesia lo asume como contrario a sus propósitos al quedar desprotegida de la tutela estatal; o lo asume como parte de la superación de la dependencia del Estado y el inicio de una etapa de actuación autónoma, de acuerdo con el espíritu antifetichista del cristianismo.

Continuando con la periodización, Dussel propone las grandes etapas de la Iglesia en América Latina políticamente independiente. Para ello define tres subdivisiones del siglo XIX y dos momentos para el siglo XX (1965), como se caracteriza en la tabla.

Tabla 2.

Periodos de la Iglesia en América Latina políticamente independiente. Siglo XIX – XX

A. La Iglesia en transición, durante el siglo XIX (1808-1898).	<p>Noche de la historia: aislada y pobre. Logrando purificarse y adaptarse a la situación.</p> <p>Pérdidas enormes e irrecuperables, en especial de profesores de teología, comunidades religiosas, seminarios, parroquias y obras eclesiales en general.</p> <p>Episcopado ambiguo: Colombia: el obispo de Santa Fe de Bogotá adopta una posición conciliadora, el de Santa Marta fue expulsado en 1812, el de Popayán significó para la revolución su mejor fundamento. La actitud de Bolívar –aunque política– fue muy prudente y respetuosa. El clero fue esencial para la revolución, pero fue perseguido por un actor u otro.</p> <p>Los nuevos gobiernos liberales revolucionarios tomaron medidas disciplinarias y económicas que afectaron profundamente a la Iglesia, incluso el problema religioso fue una de las causas de la separación de ambas naciones. La Iglesia Católica de todas formas se debilitó dado el ambiente económico, político e intelectual que llega incluso a observar en una crisis profunda.</p> <p>Para el siglo XX, puede hablarse ya de una sociedad pluralista y una civilización profana en las ciudades, universidades, sindicatos y con las minorías dirigentes.</p> <p>En Colombia, los liberales controlan el poder nacional entre 1849 y 1886, periodo en el que se presenta la persecución a los jesuitas y la primera separación de la Iglesia del Estado en América Latina, que además fue violenta. Se promueve la libertad de expresión, el sufragio universal, el matrimonio civil y el divorcio. Se confiscan los bienes eclesiásticos, las escuelas y los centros de caridad. Se da el exilio de obispos y del delegado apostólico. En 1863 se le quita la personería jurídica a la Iglesia. Finalmente, en 1886, triunfan los conservadores y vuelve la unión Iglesia-Estado.</p> <p>En 1930 los liberales suben nuevamente al gobierno y proclaman la libertad de culto.</p>
---	---

Continúa página 153

Viene de página 152

A. La Iglesia en transición, durante el siglo XIX (1808-1898).	<p>Siglo XIX:</p> <ul style="list-style-type: none">- Grupo conservador de la oligarquía y aristocracia criolla, apoya el continuismo de la Iglesia Católica vía Sistema de Patronato.- Grupo liberal de clase media e intelectual de abogados, médicos y maestros, de inspiración francesa y extranjera, propone la ruptura con el pasado en general y católico en particular. <p>Siglo XX:</p> <ul style="list-style-type: none">- Conservadores: poseen un ala derecha –muchas veces derecha católica o derecha populista o dictatorial militar–; un ala central –antigua oligarquía, ahora capitalista y algo extranjerizante en los partidos propiamente conservadores–.- Liberales: tienen un ala derecha –liberales oligárquicos, burgueses, de alta clase media–; un ala popular –radicales o con posiciones análogas con caudillos regionales–. <p>Ambos grupos, siendo residuos del siglo XIX, contienen el vicio de un estrecho nacionalismo.</p> <ul style="list-style-type: none">- Izquierda: socialismos, marxismos y el Partido Comunista –lo más activo del antiguo liberalismo–.- Partidos de inspiración cristiana. <p>Estos grupos no son solo “nacionalistas”, sino “continentales”.</p> <p>Desde 1880, se presenta una segunda emigración de españoles e italianos en gran número y algo menor de alemanes, ingleses y otros.</p> <p>Aumento demográfico sin precedentes que arrolla a la institución eclesial.</p> <p>Bajo Pío IX se funda en 1858 el Colegio Pío Latino Americano en Roma y se realizan numerosos concordatos. Para Colombia, la reorganización comienza en 1840. Los agustinos llegaron en 1890, los montfortianos en 1903, los lazaristas en 1905, los claretianos en 1908, los carmelitas y los jesuitas en 1918. Entre 1928 y 1953, Colombia realizó un acuerdo misionero en sus veinte territorios de misión. La misión entre indios perdió centralidad.</p>
---	--

Continúa página 154

A. La Iglesia en transición, durante el siglo XIX (1808-1898).	Finales del siglo XIX: civilización profana y pluralista –Iglesia todavía de aspecto y estructuras de la antigua Nueva Cristiandad colonial, luchando por recuperar antiguos derechos o mantener los últimos–. El anacronismo y el integrismo es una falta frecuente en la Iglesia, sin embargo, nunca faltaron los profetas que desde el fin del siglo XIX cavaron los cimientos de un renacimiento global y profundo de la Iglesia en el siglo XX.
B. La Iglesia ante la civilización profana y pluralista (1899).	Tres hechos de una época de transformación y renacimiento: una mayor coordinación de los esfuerzos, una renovación bíblica, litúrgica, catequística, teológica, social, cultural, política. 1. El Concilio Plenario Latinoamericano: Roma, 1899. - Encíclica al episcopado latinoamericano Quarto abeunte saeculo de León XIII: 16 de julio de 1892. - Consejo Plenario Latinoamericano por monseñor Casanova: 1890. <i>Nos, Patres huius Concilii Plenarii Latinoamerici</i> . Chap. I, tit. 1: 998 artículos o cánones que se proponen la reorganización de la Iglesia en América Latina, inspirada en la Escuela de Roma, tanto por la teología como por el Derecho Canónico. 2. Creación de la conciencia y las instituciones del laicado de Acción Católica, 1930. Las élites desempeñan una función esencial en la historia latinoamericana y la acción católica ha formado ciertamente, aunque con mayor o menor éxito, una élite pequeña, pero consciente, y puede afirmarse que no existe ninguna otra élite en América Latina de su número, coordinación y formación. La Iglesia comienza poco a poco a tomar conciencia de su libertad, de su función profética, de su misión renovadora y hasta <i>revolucionaria</i> , dado el desafío marxista, por ejemplo, desde la radio Sutatenza (Colombia). 3. Conferencia General del episcopado latinoamericano en Río y fundación del CELAM: 25 de julio al 4 de agosto de 1955. Renacimiento de la conciencia colegial del episcopado latinoamericano.

Continúa página 155

B. La Iglesia ante la civilización profana y pluralista (1899).	- Se crean o refuerzan subsecretariados: Defensa de la Fe, Predicación y Catequesis, Prensa, Radio, Cine y Televisión; Instituto Latinoamericano de Catequesis (Santiago, 1961); Sede Latinoamericana de la FERE (Sociología religiosa-Bogotá); Unión Latinoamericana de la Prensa Católica (ULAPC-Montevideo, 1959); III reunión del CELAM (Roma, 1958) y IV reunión del CELAM en Fómez (Colombia); Subsecretariado de la Propagación de la Fe; Secretariado Interamericano de Cine (antes en La Habana), Secretariado Pedagógico Interamericano (Santiago); Secretariado Interamericano de Libertad de Enseñanza (Río de Janeiro). - Movimiento Penitenciario Cristiano Latinoamericano (Santiago, 1958); Confederación Latinoamericana de Sindicalistas Cristianos (CLASC Santiago, 1954); Confederación Interamericana de Educación Católica (CIEC-Bogotá, 1945); Unión Interamericana de Padres de Familia (UNIPLima); Organización de Universidades Católicas de América Latina (ODUCAL-Santiago, 1953); Unión Cristiana Americana de Educadores (Buenos Aires); Centro Católico Internacional de Coordinación ante la UNESCO (Santiago); Universidad Xaveriana de Bogotá (1937) y Medellín (1945); Institutos de sociología religiosa como el Centro de <i>Investigaciones sociales</i> (Bogotá).
--	---

Fuente: elaboración propia

Cuatro siglos después, considerando que ni Europa, ni América son homogéneas y que la República de Colombia tampoco, en el sentido de la existencia de una civilización, la Iglesia católica de finales del siglo XIX, el XX y las primeras décadas del XXI sigue actuando en el marco de un proceso violento de constitución de consensos aún en ciernes, con la semilla cultural del pasado europeo, africano y americano y toda la influencia cultural que de todos los continentes actualmente recibía.

Teniendo en cuenta la actuación del Estado y de la Iglesia en varios momentos del trasegar de Colombia, se presenta la secuencia de la relación entre la Iglesia y el Estado.

Tabla 3.
Momento de la Relación Iglesia-Estado. Siglo XIX – XX

a. Pasaje del patronato con la Corona española al patronato con los jóvenes gobiernos nacionales.	Los gobiernos liberales y aun positivistas no renunciaban siempre a este poder sobre la Iglesia, aunque la persiguieran de hecho en todos los campos. Sin embargo, dado que la secularización se opone intrínsecamente al patronato, poco a poco fue abandonado por los gobiernos. Por su parte, fiel y madura en su espíritu católico, la Iglesia no se propuso en ningún caso constituir una Iglesia nacional.
b) La Iglesia es despojada de todos los bienes económicos.	Los gobiernos, incluido el de Colombia, necesitando fondos y procurando realizar una reestructuración, echaron mano de los bienes eclesiásticos. Dada la situación de pobreza real, obispos y sacerdotes, dejaron de depender de los bienes raíces y sueldos del Estado, contando con mayor libertad.
c) Pérdida progresiva del ejercicio de los resortes legales y políticos del Gobierno o del poder.	Desde 1850, la Iglesia pierde casi absolutamente todo poder político, con una oposición marcada de los liberales y el apoyo calculado de los conservadores. Ya en el siglo XX, después de 1945, con fuerza se fundaron partidos de inspiración cristiana, no confesionales; además, élites obreras, universitarias y sindicatos cristianos representaron una conciencia cristiana real en la sociedad latinoamericana, inaugurando con ello la entrada de la Iglesia a la civilización profana.
d) La enseñanza laica se impuso en casi toda América Latina, aunque con fluctuaciones.	Tendencia a replantear el problema escolar, incluyendo en algunos países la enseñanza religiosa optativa en los colegios del Estado. Sumado a ello, que las universidades católicas nacieron junto a las universidades estatales, la teología no es aceptada en el rango de las ciencias. Se trata de una sociedad respetuosa del pluralismo y no de oposición a lo religioso, posibilitando que la Iglesia descubra en la radio, los diarios y las publicaciones, medios para la enseñanza.

Fuente: elaboración propia

Además de la cercanía entre gobiernos liberales, laicistas, positivistas y el protestantismo como un obstáculo inicial para la secularización, Dussel

(1965) apunta que, en relación con Colombia y las relaciones entre la Iglesia y el Estado, durante el siglo XIX:

La primera separación de la Iglesia y el Estado se produjo en Colombia en 1853 (junto con la aceptación del divorcio). Colombia es un pueblo especialmente sensible al problema religioso, y en toda su historia se ven –como un movimiento dialéctico– Gobiernos católicos y anticatólicos, liberales o conservadores, arrebatarse el poder para cambiar la estructura del país. Es un ejemplo paradigmático del alma latinoamericana. En 1886, Rafael Núñez restablece la unión de Iglesia y Estado, terminando así el período comenzado por José Hilario López en 1849. (p. 102)

Para la presente investigación se asumió el trabajo sobre el largo siglo XX eclesial. El siglo XX eclesial en Colombia arrancó con la firma del Concordato en 1887, que involucró el conflictivo debate entre los partidos Liberal y Conservador, incluyó el proceso de emergencia de la hegemonía estadounidense a la par del debilitamiento del Imperio Británico y de los imperios de Europa continental, recogió la disputa entre el capitalismo y el socialismo con sus diversas variantes, asistió a la emergencia fugaz del mundo unipolar de la superpotencia norteamericana, para culminar en el nuevo milenio, con la crisis ambiental, la creciente hostilidad entre las superpotencias, la “guerra de civilizaciones”, la crisis profunda de la democracia, la ineficacia de la ONU y la profundización de la desigualdad y la pobreza en el sur y en el norte. En ese sentido, proponemos el 2017 como año de cierre del periodo, porque el 2 de octubre de 2016, por medio de votación libre, 6.377.494 (49,79 %) personas aprobaron el acuerdo final pactado entre las FARC-EP y el Gobierno de Colombia, mientras 6.431.372 (50,21 %) lo rechazaron, generándose en ello un hecho político en contra de los denominados acuerdos de La Habana. Ante ello, en procura de salvar el proceso con las FARC-EP, instituciones, organizaciones, comunidades y personas se movilizaron, entre ellas la Iglesia Católica y el papa Francisco, quien estuvo en el país entre el 6 y el 10 de septiembre de 2017, en lo que se consideró un respaldo a los esfuerzos por alcanzar la paz y que además coincidió con el anuncio del

acuerdo del cese bilateral entre el ELN y el Estado Colombia, hacia lo que se denomina la búsqueda de la paz completa.

Durante 130 años, en Colombia se vivió la confrontación bipartidista, el conflicto armado interno entre guerrillas de izquierda y Estado de derecha, la emergencia de la mujer como protagonista de las luchas por sus derechos, la reafirmación de las comunidades indígenas y afrocolombianas como identidades constituyentes, la aparición del sindicalismo, la movilización estudiantil, juvenil e infantil, la acción política de la población LGTBI, la consolidación de los gremios industrial, ganadero, agrícola, comercial, financiero y mafioso, la urbanización y el ataque brutal contra el campesinado, la apropiación de los commodities por las corporaciones transnacionales, la aparición de la teología de la liberación y el fuerte movimiento de sectas cristianas, la consolidación de la fuerza pública, la participación en la institucionalidad internacional global y continental, la formación del movimiento por los derechos humanos y la huella de más de ocho millones de víctimas de crímenes de lesa humanidad e infracciones al derecho internacional humanitario.

En todos estos escenarios y otros, a la Iglesia católica de Colombia el desarrollo de la historia le ha exigido tomar posición y actuar, porque su condición de sujeto referente de la sociedad la obliga a involucrarse, desde un quehacer protagónico y en general polarizado, dando cuenta de sus propias conflictividades internas.

Para Dussel, el patronato marcó el proceso de evangelización en América Latina; sin duda, para Colombia, el concordato cinceló el devenir de la Iglesia católica hasta la Constitución Política de 1991. Bajo esa sombrilla institucional se llevó a cabo la labor de evangelización en las áreas consolidadas y en las áreas de misión. En ambas, debe evaluarse la tarea de la Iglesia a favor de una catequesis real o formal, y evaluar críticamente el compromiso de obispos, sacerdotes y religiosas con el cristianismo o la cristiandad. En síntesis, reflexionar sobre la relación entre Estado e Iglesia y observar si las relaciones son de mutuo respeto o, por el contrario, hay

una subordinación de la Iglesia a los intereses del Estado y de ambos a los intereses de las élites que controlan el poder.

Dussel ubica el quehacer profético cuando las relaciones se han institucionalizado a favor del estado de cosas dado, fetichizando el cristianismo, reduciendo su esencia a la administración ritual, desvirtuando el sentido profundo de lo sacramental y negando la presencia de Dios en la historia a través de la acción del pueblo de Dios en el devenir de los acontecimientos. Para el caso de Colombia, la alianza entre la Iglesia católica y el partido Conservador, la condena del pensamiento liberal y del comunismo, contrastan con el compromiso por una educación amorosa, la defensa de los derechos laborales, la teología de la liberación y el trabajo decidido por los derechos humanos.

Concretamente, para esta investigación, a partir de 1887, la Iglesia católica que había sido objeto de la confrontación decidida por la república liberal, cuenta con un manto de protección y reconocimiento estatal de gran importancia. El mismo va a mantenerse hasta los años treinta y, si bien va a sufrir algunos reveses, no alcanzará los niveles de hostilidad de finales del siglo XIX.

Con la llegada de los Conservadores al poder en el año 1946 y el ascenso de Laureano Gómez, Rojas Pinilla y el Frente Nacional, e incluso Turbay Ayala, Betancourt y Barco, el lugar jerárquico oficial de la Iglesia católica de Colombia no sufre ataques desde el Estado. Solo a partir de 1991, las condiciones institucionales fueron distintas, no por voluntad de las oligarquías y las burocracias que controlaban el Estado, sino por mandato constitucional y la emergencia de otros actores religiosos que reclamaban su atención y participación.

De hecho, las crisis más significativas para la Iglesia católica colombiana se nutren de los conflictos internos, por ejemplo, los generados en torno a la figura de personas como monseñor Germán Guzmán Campos, Camilo Torres Restrepo, Gerardo Valencia Cano, Monseñor Alfonso López

Trujillo, las Comunidades Eclesiales de Base, el Opus Dei y Javier Giraldo, mencionando a algunas bastante visibles.

En lo que atañe a la Iglesia católica de Colombia, cabe preguntarse ¿Cuáles fueron las mediaciones que se implementaron entre 1887 y el 2017?, ¿la liturgia en las ciudades fue la misma de los pueblos y veredas?, ¿el año litúrgico se mantuvo homogéneo para blancos, mestizos, indígenas y afrocolombianos?, ¿los sacramentos se administraron por igual a mujeres y a hombres?, ¿las parroquias y templos tuvieron la misma atención y apoyo?, ¿el territorio se consagró y se sacralizó por igual? En el proceso de evangelización, Dussel diferencia dos peligros: uno, construir una religión mixta al aceptar elementos propios de las civilizaciones; dos, imposibilitar una evangelización real en procura de evitar sincretismos. En el lugar intermedio, más que una religión mixta, Dussel ubica un proceso ecléctico (1965).

160

En América Latina, algunos procuraron el método de tabula rasa y otros conocer el sistema de pensamiento del otro. En Colombia, durante el último siglo, hubo quienes seguían insistiendo en civilizar a los salvajes y los que creían que la parusía había sido antes de 1492.

A la luz de la construcción de la paz es fundamental entender si el desarrollo del proceso evangelizador fue “auténtico” o la fe se redujo a las apariencias rituales. Aunque Dussel (1965) defiende la necesidad de la conversión, es ineludible prestar atención al peligro etnocentrista que dicha categoría puede derivar. La paz como realidad encuentra en el cristianismo una beta rica y poderosa, sin embargo, también el paganismo cuenta con saberes de gran importancia para la tramitación no violenta de los conflictos humanos, por supuesto, lo sagrado y lo pagano también pueden soportar argumentos a favor de la represión y la rebelión que acuña la violencia como recurso necesario.

De nuevo, dos peligros aparecen: confundir ignorancia religiosa con paganismo y admitir catolicismo con administración del bautismo. Para

enfrentar el análisis, Dussel propuso un análisis demográfico, a partir de la siguiente clasificación:

1. La fe clara y consciente de algunos, de unos pocos, 2. Los hombres de Iglesia que mezclaron inconscientemente elementos hispánicos y cristianos como idénticos, 3. La gran mayoría que unificó totalmente los fines del Imperio hispánico con la Iglesia católica, a tal punto de poseer un estricto mesianismo temporal hispánico, 4. La gran mayoría de los indios bautizados pero no totalmente catequizados ni profundamente convertidos, 5. Las zonas de indios indirectamente tocadas por la civilización hispánica o por las misiones, que permanecieron sustancialmente paganas, 6. Los indios propiamente paganos, sin ningún contacto con el cristianismo. (1965, pp. 84- 85).

En el largo siglo XX eclesial de la Iglesia católica de Colombia, podemos seguir hablando de estos tipos de población en relación con el proceso de evangelización: 1. Las gentes de fe, 2. Las gentes que confunden la civilización con el cristianismo, 3. Las gentes que defienden un mesianismo temporal, 4. Las gentes parcialmente catequizadas, pero no convertidas, 5. Las gentes que permanecen sustancialmente paganas y 6. Las gentes propiamente paganas, sin contacto con el cristianismo. Para Dussel, el análisis de tales poblaciones debe considerar la extensión territorial, las distancias, el número de religiosos y religiosas, los niveles de formación de los hombres y mujeres consagrados, los apoyos con los cuales cuentan, la existencia de élites de diverso tipo, la población, la densidad poblacional y la existencia de un catolicismo popular.

161

Entrando en el periodo de independencia, Dussel agrega aspectos que son imprescindibles para la comprensión de la Iglesia católica colombiana en el siglo XX: nacionalismo, secularización, injusticias sociales, pluralismo y modos de gobierno. Reafirmando que la Iglesia ha estado sustancialmente comprometida en la historia latinoamericana, una mirada a la sociedad colonial permite identificar en ella la distinción por grado de cultura, poder económico y raza: españoles, criollos, mestizos, indios, negros y mulatos. Los cambios favorecieron a los criollos de pensamiento liberal y fisiócrata, estableciendo la democracia representativa sobre la monarquía. Aunque el

proceso devino en la lucha entre federalistas y unitarios, con el triunfo de los segundos en la mayoría de los proyectos nacionales, también se dio la derrota de los proyectos de unidad latinoamericana: Bolívar en Panamá en 1926, la Confederación Centroamericana en 1839 y la unión de Chile y Bolivia en 1837 y 1838, provocando ello, en lo que atañe a la Iglesia, la desaparición de la cristiandad y la división en Iglesias nacionales. Una Iglesia que, pese a los normales conflictos de las transiciones, pasó de solidarizarse con la monarquía, a la solidaridad con los criollos y después con la burguesía.

Las élites criollas no temerán unirse al poder extranjero para realizar sus objetivos. A fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, Inglaterra es el foco originante de la revolución en el Occidente. Revolución política –el parlamentarismo–, económica –el liberalismo capitalista–, técnica –el maquinismo–, intelectual –el empirismo en ciencias y el contractualismo individualista en teoría política–. El naciente Imperio inglés se apoyó, de hecho, en un principio que ha sido llamado el pacto colonial. (Dussel, 1965, p. 92)

162

El pacto colonial funcionó mientras las nacientes repúblicas proveían de materias primas y productos al sector primario, pero, cuando intentaron industrializarse, chocaron con la oposición política y la desventaja tecnológica. La alianza entre las oligarquías criollas y los capitalistas del centro selló la dependencia, sabotando desde entonces cualquier proyecto de independencia y soberanía. La situación por supuesto no fue aceptada sin protesta: las revoluciones promovidas por la izquierda pusieron en cuestión las relaciones internacionales norte sur. En este proceso histórico, la Iglesia fue interpelada e interpeló asumiendo posiciones a favor y en contra de los actores, y sufriendo fracturas y conflictos internos. A juicio de Dussel (1965), la alianza con los conservadores mantuvo a la Iglesia distante del pueblo humilde, en contraste con la secularización promovida por liberales y semisocialistas, que le permitió liberarse y actuar con mayores niveles de independencia.

Analizando la transición de la colonia a las repúblicas, Dussel define la organización a nivel de la civilización, y la universalización al nivel de la

cultura. En Colombia, como en el resto de América Latina, la ruptura con España implicó el esfuerzo de adopción de otras formas de organización, lo que llevó a la cultura a una crisis profunda, cuya capacidad de cambio fue mucho más lenta. En ese cambio, la Iglesia fue ubicada del ala conservadora, como la que defendería la continuidad de lo colonial y lo español, aunque las nuevas élites, en teoría renovadoras, solo aceptaron cambios de forma, porque en el fondo mantuvieron la organización piramidal de la sociedad: los blancos seguían siendo propietarios, dirigentes y hombres de cultura; hacia abajo los mestizos, los indígenas, los negros y las mujeres. La expulsión de la monarquía no significó la llegada real de la libertad, la igualdad y la fraternidad. Así, en polos opuestos, el siglo XIX fue un periodo de reveses para los sectores críticos más radicales y de decadencia filosófica para la Iglesia. Dussel (1965) ubica los siguientes momentos de la Iglesia:

- a) Movimiento emancipador, bajo la influencia del liberalismo español y de Francia; es sustancialmente conservador [...]
- b) El momento constitutivo de las nuevas formas nacionales se sitúa en torno al 1850, y es en esa época cuando se produce la ‘revolución’, la ‘renovación’ o la ‘ruptura’ más profunda en la Historia de América Latina [...]
- c) El siglo XX, sin embargo, cambia lenta pero radicalmente la situación anterior. (pp. 96- 98)

163

Dussel (1965) expresa que las orientaciones de civilización vienen de Inglaterra primero y de Estados Unidos después, esto es, técnicas y doctrinas económicas; mientras al nivel del núcleo ético mítico la influencia es sobre todo francesa: románticos, positivistas y antipositivistas; con la ambigua situación del protestantismo que, al llegar por la vía anglosajona, tardó en insertarse en la conciencia cultural de América Latina.

Un proceso importante durante el siglo XIX y XX fue el de secularización. En términos de Dussel (1965), este puede asumirse como todo movimiento contrario a la Iglesia o como toma de conciencia de la autonomía propia del Estado. Lo interesante en Dussel es su planteamiento de que la secularización es fruto de la teología cristiana, por lo tanto, no hubiera sido



necesaria la oposición de la Iglesia, ni la acción violenta del Estado, como se presentó en la segunda mitad del siglo XIX en Colombia. El autor identifica varios niveles del proceso de secularización, a saber:

- a) El primer paso fue al pasaje del *Patronato* ejercido por la Corona española, al mismo Patronato, pero ahora teniendo como sujeto a los jóvenes gobiernos nacionales [...]
- b) La Iglesia es despojada de todos los *bienes económicos* que poseía [...]
- c) Pérdida progresiva del ejercicio de los *resortes legales y políticos* del Gobierno o del poder [...]
- d) Por último, y por la influencia de Littré, la enseñanza laica se impuso en casi toda América Latina. (pp. 100-102)

No hubo en América Latina ningún intento de constitución de Iglesia nacional, manteniendo la subordinación de Roma; a la vez, la expropiación de sus riquezas le dejó en condiciones de mayor libertad para actuar en el presente, y la separación del ejercicio del poder la Iglesia entró a un régimen de civilización profana. Sin embargo, es necesario tener nuevamente en cuenta la siguiente reflexión de Dussel (1965) sobre Colombia:

La primera separación de la Iglesia y el Estado se produjo en Colombia en 1853 (junto con la aceptación del divorcio). Colombia es un pueblo especialmente sensible al problema religioso, y en toda su historia se ve –como un movimiento dialéctico– Gobiernos católicos y anticatólicos, liberales o conservadores, arrebatarle el poder para cambiar la estructura del país. Es un ejemplo paradigmático del alma latinoamericana. En 1886, Rafael Núñez restablece la unión de Iglesia y Estado, terminando así el período comenzado por José Hilario López en 1849. (p. 102)

En general, a juicio de Dussel, el proceso de secularización es bueno para el cristianismo latinoamericano, porque favorece la libertad de conciencia y, en particular, le exige a la Iglesia descubrir y crear nuevas formas de cumplir su labor. En este sentido, la secularización permite en el largo plazo el diálogo ecuménico, tras los choques iniciales por el respaldo de

los gobiernos liberales a los protestantes y de los gobiernos conservadores a los católicos.

En las etapas que se han mencionado, Dussel (1965) reflexiona sobre la confrontación de la autoridad eclesial con la autoridad monárquica, sobre la relación con la Corona y el papa, sobre la elección de los obispos, la creación de las diócesis, el papel de las comunidades religiosas, el surgimiento de los sacerdotes diocesanos, las etapas implícitas del proceso evangelizador desde la acción violenta de la espada hasta la catequesis con la Biblia, el uso del latín o el español frente a las lenguas propias, el procedimiento de administración del bautismo, la creación de colegios y universidades, los concilios y sínodos, las visitas y las juntas apostólicas, los capítulos, las leyes y las constituciones eclesiales y reales, la doctrina, la fundación de pueblos y parroquias, la protección de indios, los conflictos con la civilización hispánica, los conflictos internos, las misiones o reducciones, la decadencia de España y la emergencia de Francia e Inglaterra, la religiosidad indígena y el ciclo litúrgico, la Reforma y la Contrarreforma. Todo ello lo pasa a juicio, observando las mediaciones de la Iglesia católica en su relación con la civilización, acudiendo al estudio de los informes para la Corona, los documentos elaborados por colonos y gobernantes y a los estudios de los misioneros.

Así como una comunidad humana tiene en su nivel temporal un sistema de instrumentos o útiles que llamamos civilización, así una religión –especialmente la católica– tiene analógicamente un sistema de mediaciones que hemos denominado la sacramentalidad, corporalidad eclesial, instrumentos instituidos por Jesucristo que organizan, en el tiempo, la presencia de su Gracia salvífica universal. (Dussel, 1965, p. 72)

Y unas líneas más adelante se define:

Llamamos ‘mediaciones’ a las instituciones, escritos, ritos, liturgias, sacramentos: la corporalidad de una religión. Este plano, aunque constitutivo esencial de la religión católica se sitúa al nivel de la ‘comunicación’, de la ‘comprensión’, del ‘simbolismo’. Es necesario decir

una verdad, transmitir una Gracia a una conciencia. Esta conciencia debe entender el signo propuesto, es más, debe ser introducida por un proceso catecumenal a la comprensión de los signos; es decir, es necesaria una iniciación. (Dussel, 1965, p. 73)

Desde la perspectiva de Dussel (1965), se trata de una historia entre la frontera de la historia sagrada y la historia profana, es decir, pensar la Iglesia católica de Colombia como una institución ubicada espacial y temporalmente, esto es, con carácter histórico; a la vez, pensarla como presencia escatológica del cristianismo en este país, es decir, Dios en la historia de Colombia. El nuestro es un proceso de diálogo entre fe y ciencia. Se trata de observar la “corporalidad” de la Iglesia católica colombiana entre 1887-2017 y de valorar la encarnación en los hechos históricos de esta Iglesia. Para Dussel, es necesario un ejercicio de investigación de los hechos empíricos y del carácter trascendente de los mismos, en otras palabras, de la historicidad de la Iglesia y de la eternidad participada por medio de la Iglesia.

166

En este marco teórico-teológico, el cristianismo es entendido por Dussel como un personalismo histórico y evolutivo, que implica una teofanía o una revelación histórica de Dios a través de una llamada, un diálogo y una misión, ejemplificados especialmente en la acción profética. El personalismo cristiano es corporalidad, fundacionalmente dada en Jesús y posteriormente en los sacramentos, lo que implica reconocer los signos en los símbolos de una cultura histórica. Además, el cristianismo históricamente presente a través de la Iglesia tiene una intención existencial que trasciende la materialidad de la institución temporal y espacialmente ubicada: la Iglesia actúa por fe, como sabiduría sobre la historia, desde la creación hasta la parusía. Todo lo que el cristianismo es y propone se juega al nivel de las relaciones interpersonales. Al fin, lo único sustantivo, óntico, valioso, son las personas.

Entre los extremos, la prudencia convoca a considerar las categorías que Dussel (1965) ubica para la evaluación sobre la obra de España, Portugal y la Iglesia durante el periodo colonial. Expresa que una postura

llamada Leyenda Negra denigró totalmente de lo realizado, y otra postura denominada Leyenda Ortodoxa consideró perfecta la labor del Estado hasta identificarlo con la Iglesia. En su análisis, por ejemplo, sobre los obispos, expresa que su actitud es ambigua, mientras destaca que el nivel educativo de sacerdotes y religiosos jugó un papel de primera importancia en la revolución, tanto por su actitud promonárquica del comienzo, como por su militancia por la independencia después. Sobre Colombia, apunta:

En Colombia el obispo de Santa Fe de Bogotá –don Juan Bautista Sacristán– no fue aceptado en un primer momento, y adoptando una posición conciliadora se le dejó gobernar su diócesis, murió en 1817. Igualmente, el obispo de Santa Marta murió en 1813 Sánchez Serrudo Carrillo –Cartagena– fue expulsado en 1812 porque no aceptó la Junta Revolucionaria. El obispo de Popayán, don Salvador Jiménez de Enciso Padilla, tomó posesión en 1818, cumplió una conversión manifiesta y profunda, y significó para la revolución su mejor fundamento. Escribió a Pío VII en abril de 1823 informándole positivamente de los nuevos gobiernos. La actitud de Bolívar –aunque política– fue muy prudente y respetuosa. (pp. 106-107)

167

En todo caso, para Dussel (1965) el momento de cambio de la Colonia a la República generó desorganización total del cuerpo episcopal, con el impacto de ello en ordenaciones, propiedades, archivos y parroquias. Por el contrario, los sacerdotes, dada las características de la educación con la que contaban y el arraigo entre el pueblo, jugaron un papel emancipador más importante que los criollos de la élite y, por ello, cientos fueron fusilados por los realistas. Por puesto, ello no fue homogéneo: mientras en México la acción fue decidida, en el Perú si acaso tuvo alguna importancia. Por su parte, los nuevos gobiernos, en general, fueron tolerantes en un primer momento, adoptaron medidas como los nuevos patronatos y establecieron la religión católica-apostólica y romana como la oficial, ahondando con ello la crisis de la Iglesia.

En algunas repúblicas, la cuestión trascendió y llevó a rupturas de proyectos. Fue el caso de Bolívar con Colombia y Venezuela. Roma, por su parte, tomó distancia de España y consolidó los acuerdos con las nuevas



repúblicas, aunque también en ciertos momentos retrocedió por la presión del rey de España, hasta lograr, a finales de los años treinta, una posición a favor de la relación directa con los gobiernos latinoamericanos.

En este caso, la Iglesia católica de Colombia, como extensión del mensaje de Cristo, estuvo cobijada por el carácter sagrado, sin embargo, en la medida en que se trató de hombres y de mujeres asumiendo la construcción del cristianismo, su finitud llevó a la Iglesia a enfrentar problemas que afectaron su unidad, su universalidad y su santidad.

Es aquí donde la historia –el hecho como objeto de la ciencia histórica profana– juega su papel, ya que la ambigüedad del comportamiento concreto de un miembro de la Iglesia puede ser estudiada por la ciencia histórica. Pero ese mismo hecho, visto bajo la luz de la fe, ya en referencia a la persona de Cristo y de la teología escatológica que él ha instituido en la historia, se transforma en un hecho con sentido en el plano de la historia sagrada (Heilsgeschehen) (Dussel, 1965).

Parafraseando a Dussel (1965), la comprensión histórica de la Iglesia católica de Colombia exige identificar y explicar los niveles o planos de su acción en el pueblo colombiano. Un primer aspecto que Dussel destaca de toda comunidad humana son los útiles o instrumentos materiales –herramientas– e intelectuales –ciencias– que, se supone, están orientados al bienestar de las personas; un segundo aspecto son los actos como acción de los sujetos y por lo mismo únicos, irrepetibles, intransferibles e incommunicables. Útiles y actos no son caóticos, se organizan en torno a un núcleo ético mítico como fin de una civilización. Este núcleo está sujeto a los modos como las personas y grupos actúan hacia ese fin, constituyéndose en *actitudes* existenciales o *ethos*.

Por otra parte, Dussel ubica el foco intencional del cristianismo, lo diferencia del núcleo ético mítico y enfatiza que, incluso cuando puede producir una civilización o confundirse con el núcleo ético mítico de una civilización dada, no son lo mismo.

Frente a los acontecimientos de mediados del siglo XX, Dussel (1965) no emite juicios concluyentes, más bien destaca su importancia e invita a considerar su probable significación histórica en un entorno de matices profundamente revolucionarios. “De todo esto podemos decir, para concluir, que estamos demasiado próximos a los hechos para hacer una historia, pero que ciertamente hay hechos que son ‘históricos’ en el presente latinoamericano” (p. 153).

En un aparte denominado “Enjuiciamiento del catolicismo latinoamericano contemporáneo”, Dussel (1965) ofrece una definición de catolicismo donde, más allá de lo universal como cuestión geográfica, se refiere al aspecto teológico de la gracia para todos, en todo lugar y tiempo, en oposición a lo sectario o cerrado. Cuestiona a la vez que la gran masa católica de América Latina no tiene conciencia auténtica de la fe, mientras una pequeña élite gana progresivamente conciencia histórica de su lugar anticonservador e incluso revolucionario, lo cual exige un examen histórico que pueda aclarar los caminos que lleven a la solución de los problemas que se enfrentan. Un hacer historia que implica descubrir en el pasado y en el presente a los grupos proféticos que anuncian la “fe consciente y la caridad eficaz”:

La historia, si pretende ser ciencia, no es la manifestación de aspectos negativos e inconexos, sino, muy por el contrario, la explicación del presente por sus causas; es decir, es necesario, por una parte, mostrar los *orígenes* de los fenómenos actuales, nosotros lo hemos esbozado: la crisis del siglo XIX y el renacimiento del siglo XX al nivel de las élites, y por otra, descubrir en el pasado, si se nos permite la expresión, los grupos ‘proféticos’, que adelantándose a su tiempo vislumbraron, en toda su profundidad, la problemática del próximo futuro, conduciendo a los otros hombres con autoconciencia. (p. 157)

Para Dussel (1965), esa población sobre la cual debe hacerse el juicio de la histórica científica profana y sagrada, está dividida en cuatro: habitantes del campo, habitantes de las ciudades, nativos y extranjeros, con un mundo

rural anclado a lo colonial y un mundo urbano que vive lo industrial, dos realidades sin contemporaneidad ni transformación armónica ni progresiva, lo cual prácticamente es extensivo a la mayoría frente a la élite minoritaria. Para Dussel (1965), América Latina ni es tierra de misión en su totalidad, ni es tierra católica en su plenitud. Resume:

Creemos que la verdad es otra: América Latina es un pueblo evangelizado a medias –indios, mestizos y criollos– y descristianizado por desconcierto, en el caso de los extranjeros; es decir, es inicialmente católico, pero es igualmente tierra de misión. La masa ignorante o docta posee una fe incipiente; una minoría debe evangelizar con los signos que los tiempos le exigen manifestar. (p. 161)

Frente a esta doble característica de la Iglesia en América Latina, propone abordar la reflexión sobre la trilogía Iglesia, fe y cristianismo, en la vía de reflexionar sobre la construcción del cristianismo auténtico en contraste con la preservación de las instituciones y las formas institucionales, aunque en nada comulguen en una fe auténtica. En función de una evangelización coherente con los principios cristianos, Dussel (1965) pondera la necesidad de contar con la denominada élite católica, ese grupo de personas cuya fe y caridad es viviente y efectiva, para de entre ella escoger cuadros para formar y comprometer con la construcción de lo cristiano en una sociedad profana, pluralista y tolerante.

Este proceso de llevar el mensaje atiza la importancia de un signo comprensible para la masa o pueblo. En Dussel (1965), ese signo debe ser la justicia que bien cabe como esencia de la fe, en contra de la lectura que asocia exclusivamente lo católico con el conservadurismo, el falso tradicionalismo y la nueva cristiandad, aunque tampoco debe ignorarse su presencia y su fuerza. En este marco, Dussel ve el marxismo como una realidad que ha llamado a un examen profundo a la Iglesia católica, a raíz de lo cual el movimiento de laicos comprometidos se encuentra actuante en sindicatos, gremios y partidos políticos, como un actor destacado de las transformaciones estructurales y los cambios civilizatorios.

El Concilio Vaticano II es un momento y un proceso que contribuyó y seguirá contribuyendo profundamente a los cambios referenciados. Este es considerado por Dussel (1965) en los siguientes términos:

El Concilio Vaticano II, por la acción ciertamente profética de Juan XXIII, que permitió que el Espíritu hablase en la conciencia colegial de los obispos de todo el mundo, ha invertido el ‘sentido’ de la interpretación de la Historia, y aquellos que estaban relegados, en silencio, cuyos libros nunca habían recibido el ‘nihil obstat’, se encuentran ahora a la cabeza de la reflexión teológica, pastoral, científica en la Iglesia. (p. 169)

En relación con la Iglesia católica de Colombia, los niveles o planos de análisis propuestos por Dussel exigen revisar el proceso de fetichización de las “instituciones cristianas”, tanto como la negación absoluta de la necesidad de las instituciones. Asumiendo la encarnación como dogma fundante e irrenunciable, Dussel (1965) llama a entender el contenido de la Iglesia como “La Trinidad que asume en la Persona de Jesucristo la Humanidad histórica por medio de la sacramentalidad –esencialmente el Misterio Eucarístico– y el Dogma de su Iglesia viviente; es decir, el reino de Dios” (p. 31).

En este sentido, es necesario explorar si la Iglesia católica de Colombia ha establecido un diálogo desde su foco intencional con el núcleo ético mítico de la civilización occidental y las civilizaciones subalternas que luchan por pervivir. Cabe a su vez observar la relación con los útiles y los ethos, por lo demás, permanentemente cambiantes en el largo siglo XX eclesial que arranca en 1887. A propósito del ethos, Dussel (1965) identifica el ethos cristiano con la caridad, como amor interpersonal divino, distinto de la “mera filantropía”, posible gracias a la fe o el foco intencional cristiano.

Referencias

- Dussel, ED. (1967). *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*. Barcelona: Editorial Estela IEPAL.
- _____. (1969). *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires EUDEBA.
- _____. (1969, 1970, 1971). *El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa del indio (1504 – 1620)*. Cuernavaca, México: Centro Intercultural de Documentación CIDOC. Tomos I a IX. 1967 (1969, 1970, 1971). Tomo I (Págs. 259), Tomo II (Págs. 297), Tomo III (Págs. 330), Tomo IV (Págs. 251), Tomo V (Págs. 310), Tomo VI (Págs. 371), Tomo VII (Págs. 237), Tomo VIII (Págs. 280), Tomo IX (Págs. 231).
- _____. (1970) *América Latina y la conciencia cristiana*. Departamento pastoral del CELAM, Instituto Pastoral Latinoamericano IPLA. Quito Ecuador: Editorial Don Bosco, Colegio Técnico Don Bosco.
- _____. (1972). *Caminos de la liberación latinoamericana I. Interpretación histórico-teológica de nuestro continente latinoamericano*. Buenos Aires: Latinoamérica libros.
- _____. (1972). Para una de-strucción de la historia de la ética. Mendoza, Argentina: Editorial Ser y Tiempo.
- _____. (1973, 1979, 1980). *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Tomos I a V; Filosofía ética latinoamericana IV La política latinoamericana; Filosofía ética latinoamericana V Arqueológica latinoamericana. 1965 – 1975. Tomo IV, Tomo V.
- _____. (1973-1974). *América Latina, dependencia y liberación Antología de ensayos antropológicos y teológicos*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Fernando García Cambeiro. Tomo I a II.
- _____. (1974) *El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Guadalupe.
- _____. (1974). *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- _____. (1976) *Filosofía de la liberación*. Bogotá, Colombia: Editorial Nueva América.
- _____. (1977). *Filosofía ética latinoamericana. De la erótica a la pedagógica de la liberación*. México: Editorial Edicol.

- _____. (1977). *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Editorial Extemporeos.
- _____. (1977). *Religión*. México: Editorial Edicol.
- _____. (1979). *El Episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres*. México: Centro de Reflexión Teológica.
- _____. (1980). *La pedagógica latinoamericana*. Bogotá, Colombia: Editorial Nueva América.
- _____. (1982). *Historia general de la Iglesia en América Latina*. Salamanca, España: CEHILA, Ediciones Sígueme.
- _____. (1983). *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá, Colombia: Editorial Nueva América.
- _____. (1984). *Filosofía de la producción*. Bogotá, Colombia: Editorial Nueva América.
- _____. (1985). *La producción teórica de Marx. Una introducción a los Grundrisse*. Bogotá, Colombia: Siglo XXI Editores.
- _____. (1988). *Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los manuscritos*. México: Siglo XXI Editores y Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.
- _____. (1990). *El último Marx y la liberación latinoamericana*. México: Siglo XXI Editores y Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.
- _____. (1992). *1492 El encubrimiento del otro*. La Paz, Bolivia: Plural Editores y Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Mayor de San Andrés.
- _____. (1992). *Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de coloniaje y liberación 1492 – 1992*. Madrid y México: Mundo Negro – Esquila Misional.
- _____. (1993). *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*. Guadalajara, Jalisco, México: Universidad de Guadalajara.
- _____. (1993). *Las metáforas teológicas de Marx*. Navarra, España: Editorial Verbo Divino.
- _____. (1994). *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*. Bogotá, Colombia: Editorial Nueva América.
- _____. (1975). *El humanismo helénico*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires EUDEBA