

PENSAMIENTO TEOLOGICO EN VENEZUELA IV: SIGLO XX



EQUIPO DE
REFLEXION TEOLOGICA

CURSO DE CRISTIANISMO HOY **14**

CURSO LATINOAMERICANO DE CRISTIANISMO

1. Latinoamérica: Paz o Violencia Institucionalizada
2. Análisis Socio-Político de la Iglesia Latinoamericana
3. La Iglesia Latinoamericana busca su rostro
4. Tipos cristianos en Latinoamérica hoy
5. El Exodo
6. Liberación y Liberaciones
7. Salvarse en Latinoamérica
8. Cautiverio y Creación
9. Libros Sapienciales: Mujeres, Plata, Poder
10. Los Cristos de América Latina
11. Jesús de Nazareth
12. El Nacimiento de la Iglesia
13. El Constantinismo en la Iglesia

CRISTIANISMO HOY

1. Proceso Histórico de la Iglesia Venezolana
2. Cómo leer el Antiguo Testamento
3. El Antiguo Testamento leído al Pueblo
4. Cómo leer los Evangelios
5. La Eucaristía: La comida de la comunidad cristiana
6. Fe, compromiso y derechos humanos en Latinoamérica
7. El Protestantismo ayer y hoy
8. Cristo, una buena noticia
9. El Sacramento de la reconciliación
10. Tradiciones y tendencias en el Antiguo Testamento
11. Pensamiento Teológico en Venezuela:
I Durante la Colonia
12. Pensamiento Teológico en Venezuela:
II Durante la Emancipación (Bolívar – Roscio)
13. Pensamiento Teológico en Venezuela:
III Durante la República (Conservador y Liberal)
14. Pensamiento Teológico en Venezuela:
IV Durante el siglo XX.

PENSAMIENTO TEOLOGICO EN VENEZUELA IV: SIGLO XX

REACCION ANTIPOSITIVISTA

- Enfrentamiento entre la Iglesia y el Estado
- Alianzas e Incongruencias

ESPIRITUALISMO FRENTE AL EVOLUCIONISMO MATERIALISTA

LA INSTRUCCION PASTORAL DE 1904

LA DEMOCRACIA CRISTIANA

- Proyecto de Nueva Cristiandad
- De la Acción Católica a la Acción Política
- La Caridad como Conciliación de Clases
- Bien Común y Orden Establecido
- Deber Moral y Compromiso en el Oprimido

LA DEMOCRACIA LIBERAL (1958-1978)

- Un Recorrido más que un Análisis
- 1958 - 1968
- 1968 - 1978

EPILOGO

CENTRO GUMILLA

Av. Cristóbal Rojas, 16 – Santa Mónica
Apartado 40.225 – Tfs. 661.28.40 y 661.95.15
CARACAS 1040-A – VENEZUELA

REACCION ANTIPOSITIVISTA

El intento de reconstrucción del proceso histórico de la Iglesia en Venezuela, que hoy entendemos como un paso esencial en orden a la configuración de una autoconciencia que nos permita enfrentar un proyecto de liberación iluminado por la fe, sin duda encuentra diversos obstáculos nada desdeñables. Cualquier tentativa de comprensión sistemática de nuestro pasado se topa de frente con problemas tanto teóricos como metodológicos; el carácter de los documentos de que disponemos; los peculiares criterios historiográficos que orientaron a los actores de la historia y a los cronistas; la extremada dispersión de los materiales y la precaria situación de nuestros archivos y bibliotecas... van trazando un complejo laberinto del que sólo se sale a duras penas y con tediosos trabajos.

Para iniciar el estudio de la historia de la Iglesia en el pasado siglo contamos apenas con acercamientos aún preliminares y francamente debemos confesar que aún está lejos el momento en que superemos con suficiente seguridad la etapa de acopio documental. Sin embargo, empieza a verse claro que tan importante como el acucioso acopio informativo, es el intento de elaborar configuraciones globales que necesariamente son por ahora provisionales.

A continuación intentaremos recoger algunos elementos que permitan un acercamiento inicial al proceso histórico de la Iglesia Venezolana durante el período que se extiende durante las últimas décadas del pasado siglo y el comienzo del presente. Intentando precisar fechas, podríamos señalar el lapso comprendido entre 1870, cuando el conflicto Iglesia-Estado alcanza un momento especialmente crítico con la expulsión del Arzobispo de Caracas Mons. Silvestre Guevara y Lira, y 1914 cuando la historiografía reciente ubica la conclusión de la disputa antipositivista. Esta última fecha se hace coincidir con la publicación de **Las Ciencias Contemporáneas**, de Rafael Villavicencio, uno de los más connotados positivistas venezolanos. (Cf. Guerrero, Luis Beltrán. **Perpetua Heredad**, Ed. M.E., Caracas, 1965, p.133).

Este período se caracteriza por una reducción progresiva de la tensión entre la Iglesia y el Estado, el intento de restauración de las estructuras de la Iglesia mermaid desde el período de la lucha de independencia, la acentuación de la romanización de la Iglesia Venezolana y desde el punto de vista de la Historia de las Ideas, por el surgimiento de la corriente espiritualista venezolana al calor de la polémica antipositivista.

ENFRENTAMIENTOS ENTRE LA IGLESIA Y EL ESTADO

La vida republicana venezolana iniciada en 1830, se caracteriza por la inestabilidad política de los gobiernos y la ininterrumpida sucesión de conflictos civiles. Todo el siglo XIX es escenario de un conflicto patente entre el Estado y la Iglesia por la cuestión del Patronato Eclesiástico y los privilegios y fueros eclesiásticos.

Como en el resto del continente, se produce un desplazamiento de las élites locales hacia el liberalismo como planteamiento político, que encontrará en el positivismo su madura expresión ideológica. Las sociedades capitalistas europeas y especialmente Francia son propuestas como modelos sociales a imitar y a contraponer al pasado histórico ligado a España y evidentemente a la cristiandad: la difusión de la leyenda negra llevaba consigo el repudio al orden institucional colonial, notoriamente ligado a la situación de beneficio y privilegio de la Iglesia.

Por su parte la Iglesia había salido debilitada institucionalmente del proceso independentista. La reducción numérica del clero alcanzaba proporciones alarmantes: la arquidiócesis de Caracas, por ejemplo, contaba en 1810 con 547 sacerdotes, que para 1881 se habían reducido a 115. La situación en las diócesis de Merida, Guayana y Barquisimeto creada en 1863, no era más alentadora. Durante períodos significativos las diócesis permanecieron vacantes o sus obispos se encontraron en el exilio forzado o voluntario. El ataque de las oligarquías al status sacerdotal, sin duda contribuía al deterioro de la percepción social del clero y consecuentemente a la casi insalvable crisis de vocaciones.

El proceso de la Iglesia Venezolana en el pasado siglo presenta una nota característica a diferencia de los restantes países del continente: a diferencia de estos, donde la Iglesia contó con un aliado político en el partido conservador, en Venezuela, el partido conservador participaba plenamente del anticlericalismo liberal. La carencia de aliado político en la sociedad civil configuraba un cuadro particularmente precario para la Iglesia en conflicto. Sin embargo, no deja de ser llamativa la frecuente presencia de sacerdotes beligerantes como representantes en el

Congreso Nacional.

Los aspectos que apenas enumeramos propiciaron una postura permanentemente defensiva frente a la sociedad civil por parte de la Iglesia. Lo que inicialmente pudo verse como la pugna por la continuidad de beneficios y privilegios, a la larga se convirtió en una lucha por la supervivencia institucional.

En 1856 se produce la separación de la Universidad de Caracas, del Seminario, que hasta entonces habían permanecido bajo la tutela de la Iglesia. Con la Universidad se desmembró del Seminario la Facultad de Ciencia Eclesiásticas, de forma que los títulos eclesiásticos empezaban a ser conferidos por el Estado. De esta manera se neutralizaba la presencia de la Iglesia en el ámbito de la Educación Superior.

Pero el conflicto llega a un momento especialmente crítico a fines de septiembre de 1870 cuando se decide la expulsión del país del Arzobispo de Caracas, Mons. Guevara y Lira, a raíz de la desavenencia surgida por su negativa a cantar un Te Deum de agradecimiento por la victoria de Guzmán Blanco en la batalla de La Guama. El endurecimiento de las posturas tanto del obispo exilado como del General Guzmán Blanco, lle-

vó el conflicto a consecuencias más graves: en 1872 se decretó la extinción de los seminarios, en 1874 se decretó y llevó a cabo la disolución de comunidades religiosas y expropiación de conventos; más adelante se acentuó el proceso de separación entre Iglesia y sociedad civil al promulgarse el Registro Civil, el matrimonio civil y restringirse los derechos de herencia de los sacerdotes.

La ofensiva de Guzmán Blanco llegó al extremo de proponer la creación de una Iglesia Nacional cismática, mediante "la Ley que independice la Iglesia venezolana del Obispado de Roma, y preceptúe que los párrocos sean elegidos por los fieles, los Obispos por los párrocos, y por el Congreso el Arzobispo, volviendo así a la Iglesia primitiva fundada por Jesús y sus apóstoles" (Navarro, Nicolás E. *Anales Eclesiásticos Venezolanos*. Caracas, 1951, pp.436). El intento se detuvo gracias a la intervención vaticana que obtuvo la renuncia del Arzobispo Guevara y Lira, deseada por Guzmán Blanco, y la elección de Mons. J.A.Ponte para la sede de Caracas, de conformidad con el presidente. A partir de 1876 la intensidad del conflicto se redujo progresivamente. A Mons. Ponte, sucederá en Caracas Mons. Uzcátegui. Ambos arzobispos mantuvieron actitudes complacientes hacia el gobierno, cambiando las posturas defensivas del pasado por lo que podría entenderse como sumisión al poder civil, o al menos como aceptación de una situación de escaso poder y privilegios.

Las consecuencias de la persecución a la Iglesia durante el conflictivo período del guzmancismo, sin duda se extienden en el tiempo hasta los días presentes. Si bien por una parte fue bloqueado el alcance del intento de restauración de las estructuras eclesásticas y de presencia social de la Iglesia, quebrantados desde la lucha independentista y sistemáticamente obstaculizado en el período republicano, por otra parte, la Iglesia venezolana estrenó el siglo XX en un postura de relativa debilidad y de notable carencia de recursos no sólo humanos sino materiales. La tensión que probablemente han experimen-



Guzmán Blanco

tado las Iglesias de otros países del continente, al mantener una imagen poderosa y contando con abundantes propiedades, en medio de poblaciones depauperadas, en Venezuela ha sido apreciablemente mitigada por haber sufrido el trauma de la expropiación en el pasado siglo.

Aventurándonos en el terreno de las hipótesis, se podría pensar que el largo período de persecución a la Iglesia venezolana tal vez pudo dejar algunas huellas a nivel de la conciencia de la jerarquía eclesiástica. La precariedad institucional acompañada de la carencia de "aliados" ad intra, en la sociedad civil, seguramente operó durante el conflictivo período como un factor estimulante de la integración eclesial, que se traduciría en una sobrevaloración de la unidad interna y en la sistemática evitación de conflictos y tensiones intraeclesiales. Cualquier observador podría reconocer en la Iglesia venezolana de nuestros días una hipersensibilidad ha-

cia el conflicto interno y una actitud intensa de evitación de tensiones. Tal vez este acento pueda en alguna medida atribuirse a pervivencias del período persecutorio.

Además, aunque no faltaron a lo largo del siglo XX obispos de notable entreza que asumieron consecuentemente posturas conflictivas frente al estado y frente a situaciones particulares, el estilo complaciente iniciado por Mons. Ponte y Mons. Uzcátegui a fines del siglo pasado, no ha dejado de ser frecuente posteriormente. Parece existir la conciencia de que los tiempos pasados durante

el conflicto patente con el Estado y la sociedad civil fueron de funestas consecuencias para la Iglesia y que consecuentemente los días del siglo presente, caracterizados por una relativa bonanza en las relaciones formales, son una especie de "época de oro" que no debe ser empañada con el reinicio del conflicto y el enfrentamiento. Esto podría tener consecuencias limitantes de la presencia profética de la Iglesia en la sociedad venezolana. Pero como decíamos arriba, estas consideraciones se mantienen en el ámbito de las hipótesis.

ALIANZAS E INCONGRUENCIAS

El guzmanato concluye formalmente en 1889. A Guzmán le sucede en la presidencia el Dr. Juan Pablo Rojas Paúl con quien se mitigan apreciablemente las tensiones entre la Iglesia y el Estado. Por iniciativa de Rojas Paúl ingresa al país la primera congregación femenina, después de la disolución de las comunidades religiosas. Entre 1890 y 1908 ocupan la presidencia el Dr. Raimundo Andueza Palacios y los Generales Joaquín Crespo, Ignacio Andrade y Cipriano Castro. En 1908 se inicia el largo período de la dictadura del Gen. Juan Vicente Gómez durante la que fraguan diversos procesos de vital importancia para la sociedad venezolana: el petróleo surge como elemento dinámico de la economía nacional, se centraliza y se consolida el poder y la administración; el estado se convierte en el principal empleador y financista de la nación; se inicia la gestación de los partidos políticos; las tesis positivistas del "cesarismo democrático" se implantan como ideología legitimadora del poder y Venezuela inicia el proceso de modernización.

Durante el período de Gómez se crean diversas diócesis y en general la tensión Iglesia-Estado se reduce —salvando el caso de la expulsión del obispo de Valencia, Mons. Montes de Oca—. Para subsanar la carencia del clero, se inicia el ingreso de congregaciones religiosas, que desde aquella época reúnen a la mayor parte de los clérigos del país. El ingreso de las ordenes religiosas supuso un sensible reforzamiento de la estructura institucional de la Iglesia y de su presencia social en el área, pastoral, misional, educativa, hospitalaria, etc. "Dentro de la orientación exclusivamente pastoral, la Iglesia no solamente no tuvo problemas, sino que fue favorecida por el dictador. Conforme se sentía más

seguro en el poder fue permitiendo la entrada de órdenes religiosas masculinas y femeninas, casi todas ellas para llenar el reconocido vacío educativo. En 1915 restablece la Ley de Misiones. En 1923 se erigen cuatro nuevos obispados y el de Mérida es elevado al rango de Arzobispo" (Micheo, Alberto, *Proceso Histórico de la Iglesia Venezolana*, Col. Cristianismo Hoy, Centro Gumilla, Caracas, p.23).

Los documentos relativos a las relaciones entre la Iglesia y el Estado en el período de Gómez "se caracterizan por la forma incoherente e ilógica de su orientación jurídica" (González O., Hermann, *Iglesia y Estado en Venezuela*, UCAB, Caracas, 1977. p.231).

Algunas de las incogruencias se concretan en que: "Se pretende al parecer mantener a ultranza la vigencia de la Ley de Patronato Eclesiástico; pero al mismo tiempo se legisla en el sentido de extender el alcance de dicha ley a todos los cultos tolerados en la República... Se legisla sobre misiones, otorgando una exclusiva y excesiva jurisdicción a los Misioneros Católicos, y se entraba la misma actividad católica aún para la legalización de las uniones concubinarias... Se aprueba una Ley de División Territorial Eclesiástica, arrogándose privilegios pontificios que no fueran concedidos a los Reyes Católicos; pero las designaciones episcopales y eclesiásticas se tramitan por los caminos regulares de la previa consulta a la Santa Sede... Se plantean dudas en recibir en Venezuela a un representante diplomático de la Santa Sede, por aducidas razones de colisión con la Ley de Patronato y luego se le otorgan al Internuncio o Nuncio Apostólico todas las facilidades para cumplir no sólo funciones diplomáticas, sino verdaderamente episcopales, y la jurisdicción eclesiástica. La ley se interpreta como conviene" (ibid. p.231).

Entre 1904 y 1915 ocupa la sede arzobispal de Caracas la brillante figura de Mons. Juan Bautista Castro, quien además de una vasta obra pastoral y cultural asumió en su momento polémicas actitudes frente al estado, particularmente con motivo de la aprobación de la Ley de divorcio. El episcopado de Mons. Castro se inicia con la realización de la Conferencia Episcopal de Mayo y Junio de 1904, dedicada al estudio de documentos del I Concilio Plenario de América Latina que se había realizado en Roma en el año de 1899. Su propósito fue la aplicación a la América Latina de las Disposiciones del Concilio Vaticano I, que imprimieron un matiz apologetico y moralista a la acción pastoral de la Iglesia.

Uno de los rasgos más resaltantes de la conducta de Mons. Castro fue su carácter polémico. Su obra es de excepcionales proporciones y variedad: numerosas pastorales, o-



Monseñor Castro

púsculos sobre la devoción eucarística, sobre la Ley de Patronato Eclesiástico, apologías del catolicismo frente al protestantismo y el espiritismo, sobre la restauración del Seminario de Caracas que le tocó iniciar, sobre arte y música sacros... etc. Numerosos discursos antes la Academia Venezolana, exposiciones doctrinales y escritos polemicos contra la corriente positivista venezolana. A todo esto habría que añadir un incalculable material periodístico publicado en La Religión —diario del que fue cofundador— y El Angel Guardian de Caracas y en el El Observador de Valencia. Especial mención merecen los Elementos de filosofía o Lecciones de Filosofía Elemental (Tipografía El Cojo, Caracas, 1890) que constituyen un curso de Lógica, Ontología y Cosmología destinado principalmente a seminaristas y que pretendía llenar un vacío que Castro había reconocido años antes al señalar las causas de la difusión de las corrientes filosóficas positivistas de énfasis materialista-mecanicista: "No hay en Venezuela un texto de Filosofía que satisfaga la enseñanza de esta ciencia. El compendio de Balmes, el gran filósofo español, sin mencionar la falta de enlace y método en los conocimientos —lo que ya constituye un gravísimo defecto— es un texto atra-

sadísimo, frente al adelanto que han tenido en nuestro tiempo las grandes corrientes filosóficas" (Castro, Juan B. Ciencia y Fe, Caracas, Tip. El Cojo, 1888. p.30). A juicio de Castro, la formación filosófica que detendría el avance de las nuevas corrientes, tampoco se alcanzaría con el manual de Jules Simon que es "de sabor racionalista" y su exposición de la moral es defectuosa por inclinarse al "egoísmo de Kant" (ibid. p.38). Tampoco el texto de Janer es conveniente pues "no pue-

de ponerse en manos de la juventud", por ser partidario de "Kant, fundador del escepticismo alemán", aunque lo que lo hace más pernicioso "es que carece absolutamente del estilo dogmático, indispensable en toda obra de enseñanza elemental" (ibid. p.38). Con sus Lecciones de Filosofía Elemental, Mons. Castro pretendió llenar ese vacío y subsanar las deficiencias de los manuales de frecuente uso a fines del siglo pasado.

ESPIRITUALISMO FRETE AL EVOLUCIONISMO MATERIALISTA

En el plano intelectual, el acontecimiento más importante de la última década del siglo pasado y la primera del presente fue la disputa antipsotivista adelantada por la llamada corriente espiritista venezolana, en la que se alienan figuras representativas del clero encabezadas por Mons. Juan B. Castro.

La doctrina positivista es introducida en Venezuela con la docencia universitaria de A. Ernst y R. Villavicencio durante la década de 1860. Convencionalmente se fija la fecha del 8 de diciembre de 1866 que coincide con un discurso expositivo de la doctrina positivista dictado por Villavicencio ante la Universidad de Caracas como el momento inicial del positivismo en nuestro país.

El positivismo que se implanta en Venezuela no se ajusta al modelo teórico comtiano, sino que más bien es un híbrido de diversas concepciones, en el que se integra a Comte, Spencer, Darwin y otros autores, así como el ateísmo metafísico y en el ámbito literario el naturalismo y el realismo. La heterogeneidad de las fuentes se corresponde con dos rasgos del positivismo venezolano: en primer lugar, una gran heterogeneidad temática que abarca todos los ámbitos del saber y produce una gran variedad de conclu-

siones con frecuencia de contenido contrario y de esta manera, los positivistas venezolanos esgrimen tesis políticas, por ejemplo, que van desde la defensa liberal de la democracia social, hasta la consagración del despotismo ilustrado como una especie de necesidad natural exigida por el desarrollo de nuestra sociedad; en segundo lugar, tampoco el positivismo venezolano llega a configurar un sistema doctrinal coherente, sino más bien un "estilo interpretativo" de aplicación relativamente libre.



Si bien el positivismo venezolano no constituye una doctrina homogénea compartida por sus voceros, en lo que las posturas se homogenizan es en el anticlericalismo y la pugnacidad frente a la Iglesia compartida por todos los connotados positivistas. En el terreno intelectual la polémica se traba en torno a las relaciones entre fe y ciencia, el origen de la vida y del hombre, y la concepción materialista crasa de la existencia.

En la Universidad de Caracas y en la Academia de Ciencias Médicas y Naturales, los positivistas venían exponiendo las teorías de Darwin y Haeckel y fue frecuente que bajo la apariencias de "ciencia positiva" se presentaran conclusiones de naturaleza claramente metafísica acerca de la naturaleza de la materia, la energía, la vida y la inexistencia de realidades supra-experienciales. De tesis evolucionistas-deterministas se concluía la imposibilidad de la Creación y la inexistencia de Dios.

La reacción anti-positivista responde no ya a la concepción positivista del conocimiento, sino al ateísmo y materialismo manifiestos que le acompañan en sus expresiones en Venezuela. Para los así llamados espi-

ritualistas, es necesario oponerse a los "fuertes defensores de la propaganda evolucionista en la forma materialista que se le ha querido dar" (Castro, Juan B. El Origen de la vida ante la Ciencia y la Revelación, Imp. del diario La Religión, Caracas, 1905. p.4). Los antipositivistas venezolanos entienden que uno de los principios del conocimiento científico es precisamente el apego a los datos empíricos y en ellos se traduce en el renovado y constante interés por la actualización científica mediante lecturas provenientes principalmente de Francia; pero este principio que podría fundamentar la autonomía de la ciencia frente a la fe y la Revelación, sólo lo hace parcialmente, pues como dice Mons. Castro: "La separación completa entre Ciencia y Fe es imposible. La palabra completa presenta el valor y la exactitud del enunciado, porque en efecto hay separación entre la Ciencia y la Fe, entre la palabra del hombre y la palabra de Dios, en todo aquello en que la primera no entre a dominio de la segunda. La razón goza de una libertad absoluta, ilimitada en las investigaciones científicas, y a nadie preocupan las innumerables hipótesis y aún las extravagancias con que los sabios abusan a veces de esa libertad. "Dios ha entregado el mundo a las disputas de los hombres y sobre lo que El nada ha dicho, cada cual puede juzgar y discutir según su leal saber y entender. Pero cuando Dios ha manifestado la verdad sobre algún punto que pertenece también a la ciencia ¿Quién se atrevería a decir que ésta pueda pasar por encima de la palabra divina, haciendo de ella caso omiso para perderse en el mundo de las hipótesis? Y sin embargo, esto se da a entender cuando se dice que la ciencia no tiene para qué apoyarse en la fe cuando no puede ya nada por sí misma, sino que poniendo a un lado la Revelación de Dios, puede muy bien continuar en el trabajo del cálculo y de la adivinación! Esto es tan irracional, tan poco filosófico, tan poco científico, que basta enunciarlo, como

lo he hecho, para que todo el mundo conozca el error" (Castro, Juan B. *Ciencia y Fe. Tip. El Cojo, Caracas, 1888. p.29-30*). La distinción de planos es sólo parcial; en determinado punto se sobreponen y confunden y se le da el primado a la Revelación sobre la ciencia. De esta manera una insuperable lectura fundamentalista del Génesis, que impide ir más allá de la literalidad del relato de la creación se supone deja zanjada la cuestión del origen del mundo y la vida, pues allí donde Dios ha hablado, el hombre no precisa indagar.

Crispín Pérez, edita en Valencia su libro *La Biblia y la ciencia* (Imp. Lizardo, 1910) en el que sostiene esta tesis. El contenido de la obra de Pérez se cifra en el intento de concordar el pentateuco y los "descubrimientos recientes de la ciencia" y su plan se inicia haciendo referencia a la alocución de Dubois Reymond ante la Academia de Berlín el 8 de Junio de 1880 cuando exponía que "hay siete enigmas que se oponen al conocimiento del mundo y nos impiden comprender claramente lo que es en realidad el universo... estos enigmas los enunciaba dicho sabio en el orden siguiente: ... 1o. ...imposibilidad de conocer la naturaleza última de la materia y de la energía; 2o. ...el origen del mundo; 3o. ...el origen de la vida; 4o. ...la finalidad del mundo; 5o. ...el origen de la sensación; 6o. ...el origen del pensamiento y la palabra... 7o. ... el libre albedrío". Afirmaba Pérez que "nuestros Libros Sagrados resuelven satisfactoriamente seis de estos grandes enigmas" sólo el primero queda sin solución, porque ésta no interesaba a las miras providenciales que se proponía el autor de la divina Revelación. (Pérez, Crispín. *La Biblia y la Ciencia, p.111*).

Existe la convicción generalizada de que la ciencia no hace más que descubrir y formalizar lo que ya Moisés por inspiración divina había escrito, y que consecuentemente entre la ciencia moderna y el texto bíblico —que se identifica con la fe— no hay ni puede haber contradicción: "aún los mas sistemáticos enemigos de la Biblia, queda-

rán admirados al ver la armónica concordancia establecida entre los hechos reales y positivos de la ciencia y la palabra luminosa del Libro Sagrado" (Pérez, Crispín, op. cit. p.IV). Esto es lo que funda el intento de concordancia entre los resultados de la ciencia y el texto bíblico convertido en obra científica, "Y es cosa admirable y sorprendente, ver como la ciencia contemporánea, en sus más recientes investigaciones va confirmando punto por punto todo cuanto ya había sido referido por Moisés, hace más de tres mil años" (Pérez, Crispín, op.cit. p.1).

La confusión de planos y la lectura fundamentalista de la Escritura parecen subyacer a la conclusión de Pérez: "Es necesario hacer ver de manera clara y concisa, que la Religión Católica, no solamente está en armonía con los principios y datos de la verdadera ciencia, sino que es también una verdadera ciencia, y la primera de todas las ciencias, por su objeto, por su trascendencia y por sus futuras consecuencias"(Pérez, Crispín, op. cit. p.121).

Estas convicciones motivan un curioso optimismo acerca del futuro de la ciencia pues como dice el autor, "Por fortuna, hoy las ciencias naturales llevan una vía segura y práctica: el camino de la experimentación; sólo les falta dar algunos pasos adelante, movidas por el poderoso impulso de algún Newton, para encontrar a Dios, la gran síntesis, el centro necesario a donde deben converger, como rayos de luz todas las verdades, libres ya de soñados sistemas e importantes hipótesis que, lejos de aviar la ciencia, interceptan el camino luminoso del progreso científico." (Pérez, Crispín, op. cit. p.5).

El cuerpo de la obra de Pérez se dedica pues, a poner de manifiesto la supuesta concordancia entre los descubrimientos de la ciencia y el texto de Moisés. Ciertamente, aunque se aprecia el conocimiento de textos científicos y pseudocientíficos franceses de la época (P. Coubert, *Introducción Scientifique*; De Saint Ellier, D.L. *El orden del mundo físico*; Monsabré, *Origine du monde*; Buffon, *Histoire Naturelle*; Cuvier, *Dicours*

sur le revolution du globe...; Laplace, Exposition du avates du monde; además de Hugo de Miller y el Baron Von Humboldt), la apoyatura científica es precaria.

Un intento similar de concordancia es emprendido por Mons. Castro en *El Origen de la vida...*, (cit.), en su última parte. Con precaria fundamentación científica se trata siempre de mostrar que "la Biblia tenía razón...". A título de ejemplo, veamos la concordancia con la ciencia que hace Mons. Castro de los versículos 6-8 del cap. 1 del Génesis: "Sobre la separación y división de las aguas, no hay nada que decir; pero, cómo se entendían esas aguas que están sobre el firmamento? Porque el firmamento aquí es la altísima región de los planetas y las estrellas. Nadie sabía qué eran ni cómo estaban esas aguas; nadie podía creer que hubiesen aguas suspendidas a tan inmensurable elevación; se llegó a suponer que eran las nubes; pero la explicación era inaceptable; porque las nubes forman verdaderamente parte de la tierra. La ciencia cristiana quedó en sus-

penso: la ciencia atea se burlaba de Moisés... Ya hoy lo sabemos todo: la ciencia ha descubierto por fin que hay agua en las regiones superiores y en los espacios estelares, y agua en cantidades enormes; descubrimiento obtenido por el análisis espectral, y que viene a confirmar lo que insinuó San Pedro, el ignorante y pobre pescador de Galilea, con la misma ciencia inspirada de Moisés, en una de sus epístolas, a saber: que "todo este globo está sostenido en el agua y por el agua". Pero ahora es cuando la ciencia sabe esto. Moisés lo supo hace más de tres mil años" (Castro, Juan B., *El origen de la vida...*, p.42-43).

Sobre esta concepción de las relaciones entre ciencia y Revelación se funda la oposición al positivismo. En la obra de Mons. Castro, el siguiente paso es el señalamiento de los límites legítimos de la ciencia empírica, y la denuncia de la invasión de los predios de la filosofía, de la metafísica, a título de ciencia: la ciencia sólo puede emitir afirmaciones sobre verificaciones empíricas constatables



en las coordenadas de tiempo y espacio asequibles al científico: "... mirando hacia el origen de los seres, hasta donde la geología y la química alcanzan a distinguir, aún con los instrumentos más poderosos y las más sabias y profundas inquisiciones, no se puede ver ninguna otra cosa sino lo que hoy tenemos delante de los ojos. La cuestión pues, del origen de la vida y de sus evoluciones no ha de ser resuelta sino por la razón con los datos de la experiencia". Se trata de un reclamo empirista radical que excluye del ámbito de la ciencia aquella cuestiones de las que no se puede tener experiencia sensorial inmediata. Cuestiones como el origen y la naturaleza de la vida y el proceso evolutivo de la que Mons. Castro estima es imposible obtener experiencia empírica, escapan de las manos de la ciencia y son de naturaleza filosófica: "... queremos dejar sentado... que la cuestión de la evolución y del transformismo, o sea de los orígenes y desenvolvimiento de la vida en el universo, es entera y exclusivamente filosófica. Las ciencias naturales, en efecto, y las experiencias a que ellas se entregan no pueden hacer constar sino lo que existe realmente a nuestra vista" (Castro, Juan B. *El Origen de la Vida...*, p.6). Ubicar de esta manera el problema implica una descalificación inicial de los oponentes positivistas, que presentan sus hipótesis como conocimientos científicos libres de toda metafísica.

En la disputa, tanto Mons. Castro como el Pbro. Eduardo A. Alvarez Torrealba —(Pepe Coloma: *Ciencias Biológicas* (1904), *Origen y Evolución de las Especies* (1904), *Nuevos errores del doctor Luis Razetti* (1905) recogidos en *Recopilación de algunos de sus escritos*, Dir. de Cultura del Estado Lara, Barquisimeto, 1976)— pretenden mostrar que la ciencia no puede afirmar nada más allá de las siguientes proposiciones relativas a la cuestión del origen de la vida y la evolución: Primera: "que todo ser viviente no sale sino de otro germen viviente"; Segundo: "que la vida apareció en el globo después de haberse sucedido en él varias revoluciones geológicas, sin que la ciencia pueda saber cómo

empezó"; Tercera: "que las especies de los seres son invariables, y resisten tenazmente e invenciblemente a toda transformación esencial, por más que el hombre haya querido conseguirla alguna vez con hábiles y potentes artificios" (Castro, Juan B. *El origen de la vida...*, p.6). La primera proposición responde a la tesis de la generación espontánea de la vida a partir de la materia inerte; la segunda, a la tesis según la cual la ciencia está en capacidad de explicar el origen de la vida descartando la creación *ex nihilo* por Dios; y la tercera a la tesis de la evolución de las especies.

En los trabajos dedicados a la discusión filosófica de las tesis evolucionistas —que en el caso de Venezuela al menos se plantearon en una perspectiva materialista mecanicista fundamentalmente— se aprecia en los antipositivistas una dependencia estrecha de la filosofía escolástica en abierta polémica con la filosofía moderna. En Castro concretamente hay explícitos ataques al racionalismo y a la filosofía kantiana; toda la filosofía moderna es vista como un experimento intelectual que parte de la negación de Dios y consecuentemente constituye una alternativa negada al creyente: "la filosofía racionalista, la filosofía positivista, la filosofía panteísta, la filosofía materialista, son una apostasía de la religión de Jesucristo y una rebelión satánica contra Dios, porque todas ellas parten de la negación de lo sobrenatural y de un mentís soberbio dado a la divinidad" (Castro, Juan B., *Ciencia y Fe*, p.31). Se desconoce la especificidad de la tesis evolucionista en su versión materialista cuando se afirma que su difusión y atractivo proviene de que se presenta como explicación original y novedosa, aunque se trata de una exhumación de errores paganos que el cristianismo había deshecho hacía diecinueve siglos (Castro, Juan B. *El Origen de la Vida...*, p.5). Por eso mismo no hay tercio en la polémica: "... hay que escoger entre el dogma de la creación con sus consecuencias salvadoras para la ciencia y el destino humano, y el dogma del materialismo con sus funestas y asoladoras evo-

luciones... El cristianismo o el paganismo; la humanidad no podrá encontrarse nunca sino en uno de esos dos polos de la vida moral" (Castro, Juan B., El Orden de la Vida..., p.10). En otro lugar afirma que "...entre la negación materialista y el dogma cristiano de la creación del mundo no hay medio: está declarado así por los materialistas... Con sólo saber, pues, que la creación del mundo por Dios queda negada por el materialismo universitario (sic)... dicho se está, que ese materialismo no puede ser apoyado y defendido en ninguna forma ni bajo ningún pretexto, ni siquiera como hipótesis, por los sabios católicos, por los hombres de fe, para quienes las verdades de la divina revelación son tan inconclusas como las más evidente de la ciencia: basta que recuerde que el primer artículo de nuestro credo en este: Creo en Dios Padre Todopoderoso, creador del Cielo y de la

Tierra" (Castro, Juan B., El Origen de la Vida..., pp.37, 38-59).

Consecuentemente, la elección se impone al creyente: "¿Qué! ¿Creerá alguien que se puede ser a un tiempo católico y darwinista, por ejemplo?, ¿que una misma inteligencia puede creer con su fe religiosa, que el hombre fue creado inmediatamente y directamente por Dios, y creer con los discípulos de Darwin... que el hombre no es sino el resultado de una evolución necesaria en la progresión de los seres? No: el darwinista no podrá ser en ningún caso católico mientras no renuncie a su error materialista y acepte la verdad de la revelación: es preciso decidir por uno o por lo otro, y he aquí palpada la inseparabilidad de Ciencia y de la Fe" (Castro, Juan B., Ciencia y Fe, pp. 30-31).

EPILOGO

La denominación "espiritualismo" aplicada a la corriente de pensamiento que se opone al evolucionismo materialista defendido por algunos positivistas venezolanos, parece responder no tanto a un planteamiento teórico con consistencia propia y originalidad, cuanto a su carácter apologético y negador del materialismo y el ateísmo de sus oponentes. No se trata de un planteamiento vigoroso y renovador del pensamiento dentro de la Iglesia o la sociedad civil venezolana, sino de una respuesta defensiva que pretende hacer frente a la modernidad sin superarla por permanecer anclada en posturas ampliamente superadas por la modernidad.

Así como los periódicos católicos de la época dedican páginas a traducciones de artículos y libros franceses dedicados a destruir toda manifestación de la modernidad y en especial a combatir el evolucionismo, el materialismo, el racionalismo, etc.... los llamados "espiritualistas" venezolanos parecen reproducir el eco de la disputa europea. Da la impresión de tratarse de una polémica trasplantada. La identidad y consistencia de las posturas "espiritualistas" no parecen residir en sí mismas, sino en sus adversarios: se trata de un pensamiento que cobra entidad en la mera negación de aquello a lo que se opone, pero no da un paso más allá, no lo supera.

En tanto el espiritualismo venezolano carecía de una afirmación original y propia, carecía de una proposición y un proyecto para la Iglesia y la sociedad venezolana, su vigencia social a la postre resultaba muy problemática y así parece desaparecer con sus propulsores.

NOTAS

- (1) Un elemento que parece también específico de la Iglesia venezolana es el proceso de romanización.

Como se sabe, la romanización de la Iglesia Latinoamericana —al menos en algunos países— suele atribuirse a la influencia del clero formado en el Colegio Pio-Latinoamericano de Roma, fundado en 1859. A lo largo de las últimas décadas del siglo pasado se fue haciendo cada vez más numeroso el clero formado en Roma, que al retornar a las diócesis de origen implantaban una forma particular de ligazón y dependencia de Roma.

En Venezuela, el caso parece ser distinto. De hecho durante la segunda mitad del siglo pasado sólo algún caso particular se produjo en que algún sacerdote fue formado en Europa. Al disolverse el seminario, éste fue trasladado a las Antillas Holandesas, y no fue reducido el número de clérigos formados en las "escuelas diocesanas", una suerte de seminario doméstico que funcionaba bajo la tutela personal del obispo y sus colaboradores más inmediatos.

En el siglo XX se fue haciendo práctica común el envío de seminaristas al Pío Latinoamericano para realizar sus estudios de teología. Sin embargo, la romanización de la Iglesia venezolana se produjo antes e independientemente de la posible influencia de los egresados del Pío Latinoamericano, que sin duda posteriormente reforzaría la tendencia ya establecida.

Parece ser que la romanización de la Iglesia venezolana responde más bien a la particular situación de la Iglesia en el seno de la sociedad civil: encontrándose en pugna con el estado y con las élites sociales, con una presencia social precaria, con extrema debilidad de recursos materiales y sin aliados significativos dentro de la sociedad venezolana, parece que se producen condiciones favorables a la sobrevaloración de la vinculación con un aliado externo como la Santa Sede.

De hecho el recurso al vínculo con la Santa Sede podría operar eventualmente como salida de excepción frente a las exigencias abusivas del Estado.

- (2) Los representantes más connotados de la corriente positivista venezolana son los siguientes: Adolfo Ernest, Rafael Villavicencio, José Gil Fortoul, Lisandro Alvarado, Luis Razzetti, David Lobo; Guillermo Delgado Palacios, Alejandro Urbaneja, Nicomedes Zuloaga, Luis López Méndez, César Zumeta, Angel César Rivas, Manuel Silveira y Manuel Dagnino.

Por su parte, los llamados "espiritualistas" contaban entre sus filas con Juan Bautista Castro, Luis Felipe Esteves, Francisco José Delgado, Manuel Felipe Rodríguez, Eduardo Antonio Álvarez (Pepe Coloma), José Ollarves Colón, Manuel Jacinto Caballero M., Crispín Pérez, Juan de Dios Méndez y Mendoza y José Gregorio Hernández.



LA INSTRUCCION PASTORAL DE 1904

TEOLOGIA APOLOGETICA CONSERVADORA

En los últimos lustros del siglo XIX la Iglesia venezolana va a hacer un esfuerzo ingente para hacerse presente en el mundo de las ideas. El esfuerzo es encomiable si tomamos en cuenta las circunstancias. Desde los días de la Independencia la organización eclesiástica había sido herida gravemente y no daba señales de recuperación sino mas bien de debilitamiento progresivo. A finales de siglo el positivismo campeaba en los círculos intelectuales y en las esferas políticas el liberalismo amarillo estaba a sus anchas. Todo lo católico era sinónimo de oscurantista, anticientífico, retrógrado y digno hasta de lástima y escarnio.

Van a aparecer, entonces algunos sacerdotes cultos y aguerridos que van a llevar la batura en la defensa de las posturas de la Iglesia. La prensa va a ser el lugar privilegiado para dirimir las cuestiones. Se hace necesario el que la Iglesia cuente con medios propios para hacer oír su voz. "EL ANGEL GUARDIAN", "EL ANCORA", y por último "LA RELIGION" fundado en 1890 van a ser sus voceros. Entre los nombres de estos eclesiásticos vale la pena destacar a Nicanor Rivero, Antonio Ramón Silva, Felipe Neri Sendrea, Francisco Márvez, Juan Bautista Castro, Nicolás E. Navarro.

Muchos de ellos van a ir ocupando en los años siguientes diversas cátedras episcopales. Pero lo que va a definir más claramente el que podamos afirmar que el impulso de renovación de la Iglesia en estos momentos sea fundamentalmente episcopal va a ser la celebración del Primer Concilio Plenario Latinoamericano, en Roma, 1899, y las consecuencias que de él se van a derivar, como vemos más adelante.

Sin embargo, no podemos afirmar que todo fue presencia clerical. El "Centro Católico Venezolano" fundado para practicar y difundir la divina y civilizadora Doctrina del Cristianismo, fue un foco de presencia y formación laical. Al parecer, fue floreciente y pujante en muchos lugares del centro del país (1).

La importancia del Concilio Plenario de la América Latina, debe medirse no sólo por ser la primera reunión episcopal de un continente; ni siquiera por lo que significó de cara a la elaboración del futuro Código de Derecho Canónico; sino más aún por el impulso

que va a dar a la acción episcopal en el subcontinente americano la cual va a estar guiada, y por muchos años, por las motivaciones doctrinales que encierra.

En el caso venezolano, las "Actas y Decretos del Concilio Plenario de la América Latina" (2) van a servir de trasfondo para la elaboración de la Instrucción Pastoral del Episcopado Venezolano (3), con lo que se unifica el proceder canónico-pastoral en todo el territorio venezolano y se derogan las vetustas decretales vigentes desde la Colonia.

La distribución de materias en ambos es coincidente. La Instrucción Pastoral, algunas veces traduce literalmente, otras parafrasea el texto del Concilio Plenario, y es siempre fiel a su espíritu y a su letra.

La vida eclesiástica venezolana va a estar marcada por la Instrucción Pastoral de 1904. A ella se hará siempre referencia; pero su mayor importancia le vendrá de su larga vigencia, ya que las futuras revisiones de la misma — 1928 y 1957 — no van a tocar sino aspectos más bien secundarios, dejando intactas sus

características esenciales. De tal manera, que se puede afirmar que no hay mayor cambio en el pensamiento eclesiástico venezolano entre los comienzos del siglo y el inicio del Concilio Vaticano II.

Entre las principales características del pensamiento de la Instrucción Pastoral se pueden señalar las siguientes:

1. MARCADO TINTE APOLOGETICO:

Se trata ante todo de defender y custodiar el depósito de la fe, ante los múltiples errores y ataques que pululan por doquier. "Merecen toda nuestra reprobación aquellos que, imbuidos en ciertos principios falsos que corren por el mundo, de progreso y libertad en las ideas, pretenden eludir la rigidez doctrinal de la Iglesia, reemplazando con su flaco juicio el juicio infalible de ella, tachando de anticuadas sus enseñanzas y desposeyéndose así, al desconocer tan infalibles derechos y prerrogativas, de los medios fundamentales para conseguir la vida eterna" (4).

2. INSISTENTE ENFASIS EN LA ORTO-DOXIA:

"... se penetran bien de la gravísima obligación que les incumbe, (a los párrocos, padres de familia y directores de colegios católicos), de enseñar con máxima integridad y pureza la verdadera fe. Cada día han de poner más empeño en el cumplimiento de esta obligación, no dándole tregua al error, sino combatiendo y deshaciendo de continuo todo lo que contra aquella fe se divulgue entre nosotros" (5).

3. EXCESIVO ECLESIOCENTRISMO:

Todo se concibe desde y en función de la Iglesia, llegando a dar la impresión de que todo lo que no salga de su seno debe ser visto con recelo y desconfianza porque difícilmente puede generar algún bien. "Debe tenerse en cuenta que una de las fuentes más fecundas de corrupción de las costumbres, en materia de lecturas, son las novelas, las cuales, por eso, deben tenerse desde luego como malas (subrayado nuestro): siéndose muy escrupuloso en la censura de las que



puedan dejarse pasar como inofensivas" (6). Las escuelas se clasifican en católicas, acatólicas y neutras en función de su pertenencia y/o aceptación explícita de la religión católica (7). El trato y conversación con las personas separadas de la Iglesia debe regirse por normas muy estrictas y con los permisos correspondientes de la legítima autoridad eclesiástica (8).

4. ECCLESIA DOCENS ET ECCLESIA DISCENS:

Hay una marcada diferenciación entre la jerarquía y el laicado. La Instrucción Pastoral dedica numerosos capítulos a hablar del Romano Pontífice, de los obispos, de las demás personas eclesiásticas. Es la jerarquía la única que enseña, piensa y habla. El pue-

blo de Dios debe sólo obedecer y huir de los peligros que le acechan por doquier. "... la rigurosa obligación que incumbe a todos los fieles de prestar absoluta obediencia a la Iglesia, no siéndole a nadie lícito establecer distinciones respecto de sus enseñanzas y mandatos: creyéndose autorizado para oír y seguir unos y desatender y desechar otros. La palabra de la Iglesia es la única regla de la fe y de la moral para los cristianos, y todo criterio particular que intente modificarla o pretenda sustituirla, está fuera del orden instituido por Jesucristo, y, por consiguiente, fuera del camino de la verdad y de la salvación" (9).

5. DIVORCIO IGLESIA-MUNDO E IGLESIA-SOCIEDAD CIVIL, DISTINTAS Y COMPLEMENTARIAS:

Lo primero es consecuencia de su misma postura apologética. Hay una añoranza de "l'ancien régime". El hombre y la sociedad, que tienen su origen en Dios, deben también tributarle culto y someterse a su imperio, desde la Iglesia Católica, la única religión verdadera. "Pero como a Dios no se le puede agradar sino honrándole en la forma que El mismo ha prescrito, resalta la consecuencia de que las sociedades y los pueblos, están obligados a profesar la religión verdadera, la cual no es otra sino la que enseña en el mundo la Iglesia Católica, no pudiendo en manera alguna admitirse, por ser injurioso a Dios y criminal en el hombre, que cada cual tenga derecho a seguir la religión o creencia que mejor le parezcan" (10).

Si las sociedades son de origen divino, también las autoridades que las rigen, las cuales deben manifestar su dependencia de Dios protegiendo a la religión verdadera. "Condenamos, por tanto, como cosa sobremanera absurda, la pésima teoría de nuestros tiempos que se designa con el nombre de indiferentismo civil en materia religiosa, teoría que acarrea las más fatales consecuencias al Estado mismo. Es verdaderamente monstruosa la pretensión de organizar las na-

ciones sin tener para nada en cuenta a la religión y a Dios". (11)

6.

NULO LIDERAZGO LAICAL EN MATERIA POLITICA:

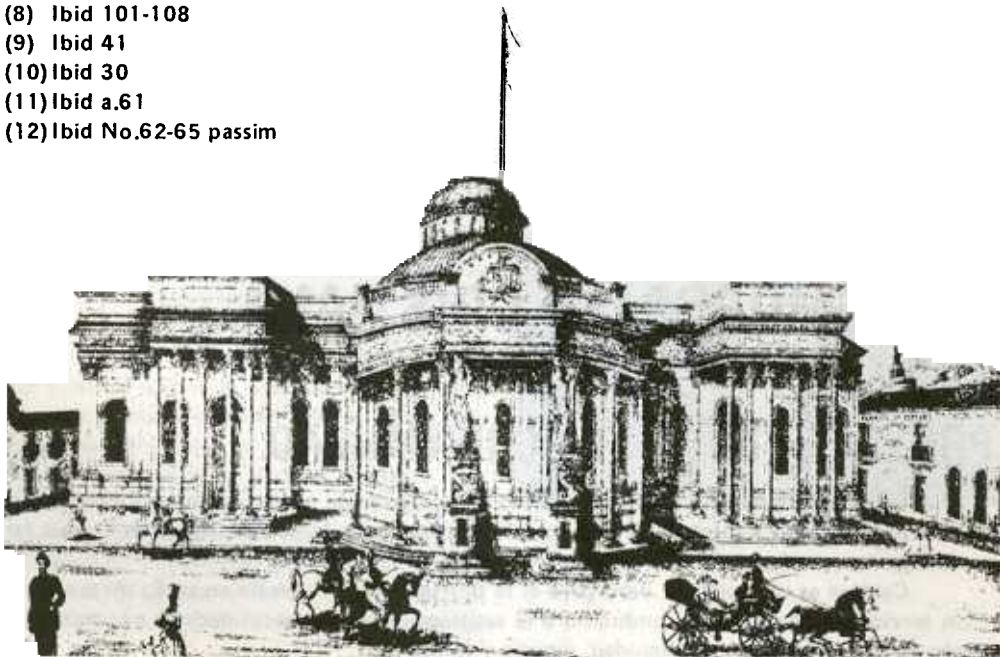
La postura apologética, de denuncia ante la realidad del mundo lleva consigo una exigencia muy vaga del compromiso político del cristiano, visto sólo desde la conveniencia de "aceptar cargos" para evitar graves perjuicios sobre la "Religión y la Patria". Por otra parte, prácticamente se canoniza el aserto de que todo poder existente (orden establecido) es el bueno y hay que obedecerle hasta en las "cosas menos justas". "Na es tan admirable como esta doctrina católica acerca de la constitución civil de las sociedades, pues ella demarca sus verdaderos límites a los deberes y derechos nuestros de gobernantes y gobernados: porque mientras en los primeros reprime las ambiciones inmoderadas de mando... a los segundos les facilita la obediencia"... "El deber de la obediencia a los poderes constituidos ha de entenderse a respecto de aquellas cosas menos justas, pero de cuya inobservancia puedan provenir trastornos de orden público"... "Por lo mismo que en el régimen civil de las sociedades hallan grandemente comprometidos los bienes más trascendentales del hombre, los católicos están obligados a ocuparse de la cosa pública y a tomar parte como buenos ciudadanos en la administración y gobierno de los pueblos, conforme a las leyes de cada país" (12).



En resumen, podemos afirmar que a finales del siglo XIX y comienzos del XX, hay un movimiento de renovación que podríamos calificar de restauración eclesiástica. Sus características más notables las hemos señalado anteriormente. Este comienzo pudo haber sido mas fructífero si al paso del tiempo hubiera evolucionado siquiera al mismo ritmo de las enseñanzas pontificias y del progreso teológico. Sin embargo, sin variantes de fondo, permaneció vigente este pensamiento a nivel de ideas y de lenguaje casi hasta nuestros días, hasta los comienzos del Concilio Vaticano II.

NOTAS

- (1) El Centro Católico Venezolano es una sociedad que tiene por objeto "practicar y difundir la divina y civilizadora Doctrina del Cristianismo tal como la enseña la Santa Iglesia cristiana, católica, apostólica y romana". Para una lectura de su reglamento, cfr. "El Ancora", periódico católico antecesor de "La Religión", No.308-314, del 22 de junio al 6 de julio de 1886. De su vigor para fines de siglo da fe el diario "La Religión" donde se publican las actas de sus reuniones y se informa de las actividades y desarrollo del Centro Católico Venezolano en varias poblaciones del interior del país. CONFERENCIA EPISCOPAL VENEZOLANA, Tomo IA, Caracas 1978 p.12-13 en nota.
- (2) Tipografía Vaticana. Roma 1906.
- (3) Caracas, Tip. La Religión 1905.
- (4) Ibid. No.42. ver toda la parte segunda. "De los impedimentos y peligros de la Fe".
- (5) Ibid 67
- (6) Ibid 90
- (7) Ibid 95-100
- (8) Ibid 101-108
- (9) Ibid 41
- (10) Ibid 30
- (11) Ibid a.61
- (12) Ibid No.62-65 passim





Nuestra Señora de Caracas,
cuadro de autor anónimo

LA DEMOCRACIA CRISTIANA

PROYECTO DE NUEVA CRISTIANDAD

Caldera sería en Venezuela el símbolo del proyecto de nueva cristiandad. El intrínseco valor de este proyecto y a través de una actividad tenaz contribuye decisivamente a dar una peculiar concreción histórica que tiene en nuestro país.

Caldera es un político. Pero para él la política no sería un fin en sí. Es un servicio. Un servicio al pueblo para conducirlo a la satisfacción de sus necesidades y a la consecución de sus aspiraciones de dignidad, justicia y solidaridad.

Esta actitud de servicio es para Caldera una actitud cristiana. Más aún, la expresión fundamental de su ser cristiano. "Cuando el cristiano —ciudadano con todos sus derechos y deberes— se compromete en la acción política, se halla movido, desde luego, por una evaluación personal de la realidad, de los problemas de la sociedad a que pertenece y de sus posibles soluciones; pero al mismo tiempo, y principalmente, está animado por las virtudes cristianas y alentado por un ideal de servicio de raíz sobrenatural. No considerar esta faceta sería, en definitiva, olvidar lo más importante, la entraña e impulso del hombre Rafael Caldera" (1). Y siendo presidente confesaba: "nada sería más grato en mi espíritu que haber procedido como un cristiano, en el ejercicio de la autoridad" (2).

En el diagnóstico de la situación latinoamericana y venezolana Caldera coloca como problema fundamental el subdesarrollo, y salir de él la meta impostergable. Pero existirían dos caminos: el comunista, basado en la exacerbación de conflictos y en la confrontación de intereses grupales contrapuestos, y el social-cristiano que busca más bien la conciliación fundada en la justicia.

Estos dos caminos se corresponderían a los dos sistemas coherentes y complexivos, las dos concepciones de la vida que hoy se disputan el mundo: la materialista y la espiritualista. Caldera se adhiere a la segunda —de raigambre cristiana— que proclama como principios inalienables la dignidad de la persona humana, la dignidad del trabajo, la justicia social y la solidaridad de los grupos sociales y las naciones.

Esta concepción programática puede ser llamada con todo derecho cristiana porque Cristo murió por causa de la justicia, fue un obrero manual y su camino fue el amor. Su obra en pro de la justicia, prosigue hoy en la lucha irrenunciable por cambiar las estructuras. El trabajo, que él practicó, estaría a la base de la sociedad que se busca: fundamento de la propiedad de los bienes y del reconocimiento social (3). Su mandamiento

del amor recibe hoy concreción histórica en el esfuerzo por lograr la armonía de las clases sociales.

Este ejemplo y mensaje de Cristo quedaría recogido, sistematizado e interpretado conforme a las exigencias de nuestro tiempo en las encíclicas de los pontífices, que a partir de la Rerum Novarum encaran a la luz del evangelio la problemática del mundo moderno constituyendo la fuente de la Doctrina Social de la Iglesia. Esa sería la fuente de inspiración de su actitud vital y de su teoría política (4).



Rafael Caldera

DE LA ACCION CATOLICA A LA ACCION POLITICA

De esta apretada síntesis queremos destacar los rasgos que más enfatiza el autor ante todo su convicción de que el cristianismo no se agota en el terreno religioso sino que se realiza principalmente en el ejercicio de las virtudes cristianas "entre las cuales ocupan un rango prominente las virtudes sociales" (5)

En contra de la apreciación corriente, Caldera califica agudamente de falta de confinarse en el ámbito religioso: "Por falta de confianza en el Señor, nos conformamos con los actos de culto, nos ceñimos a arrepentirnos y pedir a Dios misericordia, pero nos asustamos con la idea de ejercer el apostolado de la caridad" (6). Este cristianismo reducido sería "un disfraz de cristianismo muerto, sin el espíritu de Cristo". (id).

Por la falta de este espíritu "el mundo que se llama cristiano ha perdido el derecho a este nombre" (7). El ideal social cristiano "ha expresado su disconformidad con un orden social que no corresponde a lo que hace veinte siglos predicó y por lo que dio su sangre y entregó su vida un carpintero por allá en la tierra de Palestina" (8) La conclusión es evidente: "La aspiración de un nuevo orden social es propósito fundamental de los cristianos de esta hora". (9).

A esta visión cristiana correspondería su paso de la Acción Católica a la Acción Política, pasando por la Acción Social. Hay sin duda un desplazamiento del nivel religioso al nivel profano, pero con esto no se deja de lado el elemento cristiano sino que se lo realiza. Así describe Caldera este proceso: "muchos de los conductores iniciales de estos partidos, lo mismo en Europa que en América Latina, desarrollaron sus primeras actividades en grupos de Acción Católica o en organizaciones similares de inspiración cristiana, de las cuales fueron dirigentes, pero entendieron que la Acción Católica tenía un campo restringido y pensaron que había un mensaje por transmitir en el campo político, consideraron que su vocación o su responsabilidad no se podía cumplir plenamente dentro de un marco religioso, o aun meramente social, dejaron el puesto que ocupa-

ban en esas organizaciones y se lanzaron a la vida política a promover un orden social cónsono con aquellas ideas, concordante con las mismas, pero de naturaleza específicamente política" (10). Para Caldera, pues, el mensaje cristiano no se podía cumplir plenamente dentro de un marco religioso, sino que debía promover un orden cónsono con las ideas cristianas, pero de naturaleza específicamente política.

La tarea política es expresión cristiana cuando es transformadora: lucha contra



estructuras opresoras para promover ese orden social por el que murió Cristo. Se trata de redimir a las masas. Ese es el cometido de

la tarea política. Por eso Caldera siempre ha enfatizado el carácter revolucionario del movimiento social cristiano (11).

LA CARIDAD COMO CONCILIACION DE CLASES

En la percepción del problema social Caldera llegará incluso a la coincidencia textual con los análisis marxistas: "la lucha de clases. Hay evidentemente, una contradicción de intereses: los de la clase que posee los instrumentos de producción, la clase capitalista, y los de la clase que aporta su trabajo al proceso de la producción en condiciones de subordinación, es decir, la clase trabajadora" (12).

Sin embargo, en el camino para resolverlo, Caldera rechaza absolutamente la confrontación por considerarla "contraria a la inspiración cristiana de nuestra acción y nuestra lucha" (13). Para él la solidaridad social no sólo como meta sino como camino "tiene su fuente insustituible en el espíritu de la caridad" (14). Por eso propone "la solidaridad y la armonía cultivada con espíritu de generosidad, correspondiente al terrible deber asumido cuando recayó sobre nuestros movimientos el nombre de cristianos: 'en esto conocerán que sois mis discípulos: en que os améis los unos a los otros como Yo os he a-

mado' " (15). Es esta con mucho la frase evangélica que más cita Caldera, casi la única que cita (16). El carácter ideológico de esta argumentación queda patéticamente al descubierto cuando la aplica a la cuestión social: "si al obrero cristiano le decimos que para amar tiene que esperar que el patrono lo ame... qué mezquino amor, qué falta de autenticidad" (17).

Pero para Caldera este amor no entrega al obrero desarmado en manos del capitalista. Entre ambos se interpone el Estado social-cristiano como representación del bien común (18) y el partido social cristiano "como representación de los intereses integrales de la sociedad y no de una parte de ella" (19). Y es posible que un partido represente a la totalidad y el Estado no sea la dictadura del capital ni de los trabajadores porque ambos están basados en los principales universales y trascendentes de la dignidad de la persona humana y de la solidaridad universal: el capitalista y el obrero son personas humanas y ambos están llamados a formar la única comunidad humana. El fundamento de esta convivencia es la justicia social (2) y su garante el Estado y todas las asociaciones basadas en los mismos principios. Y la justicia social como reguladora de las relaciones entre las clases y las naciones se basaría el impera-



tivo moral que surge del hecho de que todos formamos una única humanidad. En esto consistiría el concepto cristiano de la vida.

Por eso “los valores espirituales seguirán siendo insustituibles. Sin ellos, el desarrollo se convierte en un conflicto de intereses” (21).

BIEN COMUN Y ORDEN ESTABLECIDO

En el diagnóstico constata Caldera la contradicción de intereses entre capitalistas y trabajadores; pero de ahí no deduce una estrategia de confrontación porque entre ambas parcialidades se habría colocado una actitud fundamental, la caridad, encarnada en instituciones (22) —Estado, partidos, instituciones intermedias— portadoras del bien común. De hecho no se trata de ninguna superación dialéctica. La revolución se reduce a una reforma de las instituciones existentes (23) y por lo tanto presupone el reconocimiento de las instituciones actuales y entre ellas la propiedad privada de los medios de producción y el Estado que la expresa. Se trataría solamente de “enjuiciar en nombre de las ideas cristianas los abusos de la sociedad capitalista” (24). Los abusos.



De este modo la visión, de raigambre judeocristiana, de la sociedad desde los que padecen opresión (25) se contrabalancea, incluso se subordina a la idea helenista del equilibrio, del bien común en base al orden establecido, tenido fundamentalmente como natural. La primacía de este segundo componente estaría ligada a la pertenencia a la clase media y a que la fuerza política que constituye mantiene este carácter y esta función.

Pero —ya lo hemos dicho— la transformación política-social sólo cobra densidad cristiana cuando tiene voluntad transformadora. Pero eso Caldera recae en el dualismo. Su problema no sería tanto el desarrollo sino si esa modernización ineludible se lleva a cabo respetando la fe en valores absolutos y el espíritu de la cristiandad (26). Se trata, pues, de principios y valores: “resolver esas contradicciones en la medida necesaria para salvar el concepto de integración humana” (27). El hombre de carne y hueso, el pueblo hambriento, oprimido y sediento de justicia que ha sido substituido por abstracciones sagradas.

Esta insistencia principista se vuelve absorbente a medida que el movimiento

social cristiano cobra poder político. Cuando Caldera asciende a la presidencia se habría dado en su ánimo la equiparación entre la institucionalización vigente y las exigencias cristianas concretas: La constitución "está inspirada por principios que pueden considerarse plenamente cristianos" (28); la firma del Modus Vivendi con la Santa Sede (1964) rompe las seculares cadenas del Patronato; se ha llegado incluso a la subvención oficial de la educación popular. Como se ve todos estos indicadores cuadran perfectamente dentro del proyecto de restauración de la cristiandad.

En estas condiciones no quedaría más alternativa cristiana que cerrar filas en torno al proyecto propuesto, para resolver el problema pendiente: la marginalidad; colaborar para que todos los venezolanos lleguen al trabajo "que es la fuente de la vida y del progreso" (29). La contradicción capital-trabajo se habría esfumado. Y no aceptar estas reglas del juego equivaldría a derivar hacia un complejo de inferioridad hacia el marxismo, sería encerrarse en "reductos ideológicos que no son ni serán nunca compatibles con los elementos fundamentales de la vida cristiana" (30).

DEBER MORAL Y COMPROMISO CON EL OPRIMIDO

Hemos visto cómo el cristianismo se realiza en el apostolado de la caridad que exige la creación de un orden social nuevo, porque el actual no es cristiano. Con la mediación ideológica de una interpretación irenista del amor cristiano, esta exigencia se reduce a un intento de corregir los abusos del capitalismo.

Creemos que el meollo de este vaciamiento estribaría en que el principio generador de todo el proyecto no es el corazón de carne que no puede soportar, como no puede Yavé, la opresión del pueblo y que, como Jesús, siente compasión por las muchedumbres. Es más bien la conciencia moral, el deber que "nos obliga a esforzarnos por traducir, dentro del campo político y social, la inspiración, el estado de espíritu que supone la idea de cristiandad" (31).

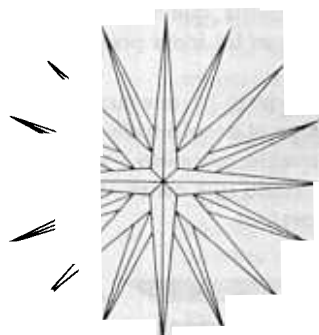
Es la conciencia de la clase media, que no se siente ni oprimido ni opresor, que finge una tierra de nadie en que campean las ideas pretendidamente universales por encima de los intereses en pugna.

Esta soledad del que se cree justo porque guarda los mandamientos —la legalidad del orden establecido— sólo se rompe al dejarlo todo —es decir al romper con los intereses de clase— y seguir a Jesús en el pueblo oprimido, "en estos mis hermanos más pequeños". Sólo entonces se abre aquel misterio que cantó María: que sólo derribando a los poderosos se pueden levantar los desposeídos.



NOTAS:

- (1) CALDERA, Rafael: **Ideario. La Democracia Cristiana en América Latina**. Ed. Ariel Barcelona 1970, p.260.
- (2) CALDERA, Rafael: **Los valores cristianos**. En: **Primer Congreso Católico Interamericano para el Desarrollo Integral del Hombre**, Caracas 22-28 de agosto de 1971. Impreso en los talleres de la C.T.P., San Juan de los Morros 1971, p.99.
- (3) CALDERA, Rafael: **Moldes para la Fragua**. Ed. Seguros Horizonte, Caracas 1973, p.129-34. **Ideario**, p.90-1. **Especificidad de la Democracia Cristiana**. Ed. Caroní, Caracas 1972, p.76-8.
- (4) **Ideario** 107; 154; 189; 262-3. **Especificidad** 75; 127-9
- (5) **Ideario** 294
- (6) o.c. 283
- (7) o.c. 287
- (8) o.c. 139
- (9) o.c. 154
- (10) **Especificidad** 95. Cf. **Ideario** 54
- (11) **Especificidad** 110-11. **Ideario** 222-3
- (12) **Especificidad** 107
- (13) o.c. 83
- (14) **Ideario** 224
- (15) o.c. 226
- (16) o.c. 272; 294...
- (17) **Los valores cristianos** 108
- (18) **Ideario** 103-4. **Especificidad** 72-3
- (19) **Especificidad** 106-7
- (20) **Ideario** 181-2; 185-9. **Especificidad** 84-6. **Justicia Social Internacional y Nacionalismo Latinoamericano**. Seminarios y Ediciones S.A. Madrid 1973, ps. 121-75.
- (21) **Los valores cristianos** 104
- (22) **Ideario** 137-8; 212-3. **Especificidad** 46-54
- (23) **Ideario** 56; 103-4; 135-6; 188-9; 193-6. **Especificidad** 78-80; 85
- (24) **Ideario** 209
- (25) o.c. 186-7
- (26) o.c. 76, 119-22; 211; 222-3. **Especificidad** 67; 92-3.
- (27) **Ideario** 105
- (28) **Los valores cristianos** 99
- (29) o.c. 102
- (30) o.c. 106
- (31) **Especificidad** 65



LA DEMOCRACIA LIBERAL (1958-1978)

UN RECORRIDO MAS QUE UN ANALISIS

Antes de entrar en el análisis de la historia del pensamiento teológico en la Iglesia Venezolana durante el período 1958-1978, es necesario hacer algunas observaciones preliminares acerca de ciertos límites metodológicos que nos hemos impuesto para la elaboración de dicho estudio.

Una primera observación, fundamental, es que **no vamos a hacer aquí un análisis del pensamiento teológico propiamente dicho**. Ello por dos razones principales. La primera porque la Iglesia Venezolana durante ese período apenas produce pensamiento teológico y, mucho menos, sistematizado. Las Cartas Pastorales, particulares o colectivas, de los obispos venezolanos difícilmente pueden ser interpretadas como pensamiento teológico en sentido estricto (1). La segunda razón tiene que ver con nuestra particular concepción de que el pensamiento teológico es tan sólo una reflexión crítica sobre la praxis histórica de los cristianos. En este sentido, hemos preferido indagar primero en esa praxis histórica, como condición de posibilidad para una ulterior reflexión crítica sobre la misma.

Una segunda observación es que **la presente indagación es más sintética que analítica**, en el sentido de que nuestra mayor preocupación ha sido dar una visión general del conjunto de acontecimientos que, en nuestra opinión, mejor caracterizan la vida de nuestra Iglesia durante ese período. La visión de conjunto es obviamente provisional y, por supuesto, discutible. También esquemática. Deberá ser profundizada analíticamente en el futuro.

Una tercera y última observación se refiere a la **fijación del período precisamente a partir de 1958**, para caracterizar la historia más reciente de la Iglesia Venezolana. Hemos elegido esa fecha en consideración más a las condiciones políticas nuevas que viven Venezuela en particular y América Latina en general que a las condiciones internas de la Iglesia Venezolana misma. En 1958 es derrocada en Venezuela la dictadura de Pérez Jimenez y se abre un período democrático que dura hasta nuestros días. En 1959 es derrocada en Cuba la dictadura de Batista y triunfa la revolución que comanda Fidel Castro. Esos dos hechos contribuyen decisivamente a crear una "euforia liberatoria" en toda América Latina y concretamente influyen de manera también decisiva en la vida política de Venezuela. Como se verá después, sin embargo, los cambios significativos en la Iglesia Venezolana sólo se empezarán a operar a partir de 1968.

1958-1968

El 23 de Enero de 1958 es derrocado el gobierno del dictador Marcos Pérez Jiménez. Asume el poder una Junta de Gobierno, presidida por el Contralmirante Wolfgang Larrazábal. El 15 de junio de 1958 el Episcopado Venezolano publica una Pastoral Colectiva sobre los nuevos horizontes que se abren a la Patria después de la caída de la dictadura (2).

La Junta de Gobierno, controlada por la derecha económica y por los militares, convoca ese mismo año a elecciones generales. En las mismas resulta ganador Rómulo Betancourt, líder máximo del Partido Acción Democrática.

Rómulo Betancourt se apresura a dar confianza a los sectores económicos, a través de promesas de impulso a las actividades de la empresa privada capitalista y de pronunciamientos explícitamente anticomunistas. Estos pronunciamientos anticomunistas son bien recibidos por calificados voceros de la Iglesia. (3)

En el año de 1959 el Partido Comunista Venezolano (PCV) comienza a definir su perfil revolucionario y busca la toma del poder político a través de la lucha de guerrillas en la ciudad y en el campo. Esas luchas recibirán pronto impulso y ayuda una vez

que asume el poder en Cuba la revolución popular comandada por Fidel Castro. A esas mismas guerrillas se sumará posteriormente el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR), formado por jóvenes desencantados del viraje hacia la derecha del Partido de Acción Democrática. El 30 de Julio de 1960 el Episcopado Venezolano toma posición abierta frente al comunismo (4).

Acción Democrática (primero con Rómulo Betancourt, después con Raúl Leoni) lleva a cabo una decidida política de acercamiento a la Iglesia, aportando cooperación económica para sus obras y no perdiendo ocasión de homenajear al primer Cardenal venezolano, José Humberto Quintero Parra. Esa política tiene su expresión oficial más significativa con la firma, el 6 de marzo de 1964, de un "Convenio" entre la Santa Sede y la República de Venezuela, que ponía fin al ominoso pacto vigente desde 1824. El Episcopado Venezolano celebra dicho Convenio con la Publicación de una Pastoral Colectiva fechada el 19 de Marzo de 1964. (5)

En las elecciones generales de 1963 había triunfado Raúl Leoni, candidato del Partido Acción Democrática, quien inicia su gestión de gobierno en los primeros meses de 1964. El Episcopado Venezolano había hecho pública el 1o de Agosto de 1963 una exhortación previa y relativa a esas elecciones (6).



Wolfgang Larrazábal



Raúl Leoni prosigue la lucha contra unas guerrillas un tanto debilitadas ya y continúa la política de acercamiento a

la Iglesia iniciada por Rómulo Betancourt. Son años de absoluta tranquilidad para la Iglesia.

En relación a los movimientos de apostolado seglar en Venezuela desde el final de la década del 50 y primeros años de la década del 60 cabe señalar la decadencia de algunos (concretamente la Acción Católica en sus diversas ramas) y el surgimiento de otros nuevos: Cursillos de Cristiandad, Movimiento por un Mundo Mejor, Movimiento Familiar Cristiano, Pafestra, Movimiento Universitario Católico, Fe y Alegría, Cursillos de Capacitación Social, etc. Estos movimientos —muchos de ellos inspirados en la Doctrina Social de la Iglesia anterior al Concilio Vaticano II— no representan cambios fundamentales en la orientación de la proyección seglar de la Iglesia hacia el mundo, están fuertemente controlados por el clero y en su mayoría tienen una intención explícita o implícitamente anti-marxista.

En 1965 finaliza en Roma el Concilio Vaticano II, que había sido inaugurado en 1962 por el Papa Juan XXIII.

1968-1978

Dos hechos fundamentales marcan el inicio de esta nueva etapa en la vida de la Iglesia Venezolana: la celebración en Medellín (COLOMBIA) de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y la llegada al poder en Venezuela del Partido Social Cristiano (Copei). Habría que añadir también la subida al poder de Salvador Allende en Chile en 1969.

El influjo de Medellín en Venezuela se hace notar tardíamente. Y tampoco es la Jerarquía la transmisora de ese influjo. A este respecto llama la atención el escaso eco que Medellín tiene en los pronunciamientos oficiales del episcopado venezolano en esa época (7). Van a ser algunos sacerdotes y religiosos, como se verá, quienes tomen la iniciativa en este terreno.

El 24 de abril de 1968 los Obispos publican una Pastoral Colectiva sobre los deberes y los derechos electorales (8). Las elecciones de ese año son ganadas por Rafael Caldera, del Partido Social Cristiano (Copei). Contra lo que hubieran podido esperar algunos, es precisamente en el gobierno de los socialcristianos cuando surgen las mayores fricciones entre la Iglesia y el Estado.

El gobierno de Rafael Caldera pronto evidencia los estrechos límites de su capacidad para efectuar los urgentes cambios sociales que Venezuela necesita. Un calificado grupo de jóvenes socialcristianos radicaliza sus posiciones y acaba por abandonar el partido. El gobierno de Rafael Caldera, a través de su "política de pacificación", termina prácticamente con los últimos focos guerrilleros, sumamente debilitados ya.

Hasta junio de 1969 no se aprecia en la Iglesia Venezolana ningún síntoma de renovación fundamental, pero en realidad se va gestando ya, impulsado principalmente por algunos sacerdotes y religiosos en quienes resuena prontamente el eco de Medellín, un difuso movimiento que acabará por expresarse en los años siguientes (9).

El 15 de Junio de 1969 un grupo de jóvenes cristianos interrumpe una Misa en la Iglesia caraqueña de Santa Teresa. Protestan por la falta de testimonio de pobreza y el escaso espíritu de renovación en la Iglesia y reclaman su propio derecho a expresarse libremente en el seno de la asamblea cristiana. Son disueltos por la policía (10). En parecidos términos conflictivos, un grupo de laicos publica ese mismo año dos cartas abiertas con ocasión de la consagración de la nueva Catedral de Barquisimeto.

Un hecho que luego tendrá gran transcendencia es la creación en 1969 de un Instituto de Estudios Teológicos con rango académico universitario dentro de la Universidad Católica "Andrés Bello". Hasta 1969 se venían impartiendo en la misma Universidad algunos cursos de Teología para religiosos, pero es en ese año cuando la docencia universitaria de Teología se amplía a públicos seglares. El nuevo Instituto se inspira inequívocamente en el espíritu de Medellín.

El hecho más importante —al menos como síntoma y desencadenante de nuevos hechos— ocurre el 20 de Junio de 1970. Conmueve a la opinión pública la noticia de la expulsión del país de un sacerdote belga, Francisco Wuytack, ocupado durante años en la atención a la población marginal del ba-



rrio caraqueño de La Vega. La ejecutoria de la acción corresponde al gobierno, pero parece evidente que la misma cuenta con el visto bueno o el apoyo de algunos calificados —miembros de la Jerarquía Católica Venezolana. El 22 de junio un grupo de 88 sacerdotes y religiosos de Caracas (luego serían 98) hacen pública una "Carta a los Obispos" en la que fijan posición de respaldo al P. Wuytack, en base a las directivas emanadas de Medellín. El 25 de Junio ese mismo grupo de sacerdotes y religiosos manifiestan pacíficamente su protesta por las calles de Caracas —hecho



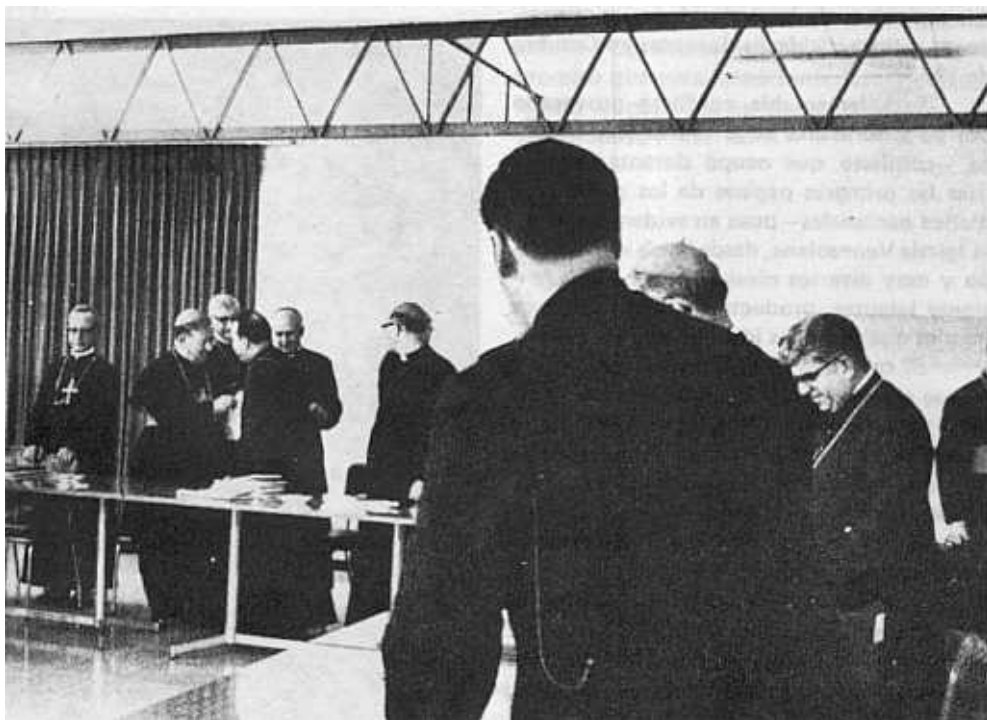
sin precedentes— y acuden al Ministerio de Asuntos Interiores y al Arzobispado para hacer entrega de sendos documentos. Estos hechos tienen una gran repercusión en la opinión pública (11).

En Marzo de 1971 se celebra en la ciudad de Barquisimeto el I Congreso Nacional para el Desarrollo Integral del Hombre, en preparación del I Congreso Latinoamericano para el Desarrollo Integral del Hombre, que habría de celebrarse posteriormente, en Agosto de 1971, en la ciudad de Caracas. El Congreso Nacional reviste una gran importancia, pues da ocasión para que los seglares y algunos sacerdotes manifiesten puntos de vista inequívocamente chocantes con los puntos de vista de muchos de los obispos venezolanos allí presentes. De especial significación es el documento de la "Comisión teológica" del Congreso, aprobado por la Asamblea, ya que el mismo recoge quizás el primer intento venezolano, modesto pero serio,

de hacer una reflexión teológica en la línea metodológica de lo que se conoce como "Teología de la Liberación" (12). El posterior I Congreso Latinoamericano para el Desarrollo Integral del Hombre, celebrado en Caracas en Agosto de 1971, no llega a tener mayor relieve.

De la máxima transcendencia puede calificarse el conflicto que se suscita en la Universidad Católica a mediados de 1972. La Universidad Católica es una universidad patrocinada por los Obispos venezolanos y dirigida por la Compañía de Jesús. Hasta el momento del conflicto contaba con el apoyo económico, bastante sustantivo, de empresas industriales y comerciales privadas.

El 20 de julio de 1972 la opinión pública recibe la noticia de la expulsión de un numeroso grupo de estudiantes de diversas Escuelas y de la "rescisión de contrato" a cinco profesores de la Escuela de Ciencias Sociales, tres de ellos jesuitas. De los tres jesui-



tas uno era para el momento Director de la Escuela de Ciencias Sociales y otro Director del Instituto de Estudios Teológicos. Tanto la expulsión de estudiantes como la rescisión de contrato a los profesores se debió ciertamente a un típico acto de represión ideológica, ya que las medidas fueron adoptadas sin la apertura previa de expedientes académicos ni disciplinarios.

A partir de esa fecha se suceden una serie de protestas y actos públicos de solidaridad con los expulsados que culmina, en la primera quincena de Octubre de ese mismo año, con una "huelga de hambre" estudiantil dentro del recinto mismo de la Universidad. Quedan indefinidamente paralizadas las clases y las autoridades, después de diversas vicisitudes, deciden renunciar en pleno. En Enero de 1973, tras la designación de unas autoridades provisionales y la readmisión de los estudiantes expulsados, se reanudan las clases en todas las Escuelas de la Universidad. Los cinco profesores afectados por las medidas represivas de las autoridades se reincorporan a sus actividades docentes en Octubre de 1973.

Este lamentable conflicto provocado por las autoridades de la Universidad Católica —conflicto que ocupó durante muchos días las primeras páginas de los principales diarios nacionales— puso en evidencia que en la Iglesia Venezolana, desde hacía algún tiempo y muy diversos niveles, había ondas tensiones latentes, producto de unas no menos hondas discrepancias ideológicas (13).

El conflicto de la Universidad Católica, que se resolvió en última instancia por la vía de la negociación política, no supuso cambio alguno verdaderamente fundamental en la vida posterior de esa importante institución católica de educación superior.

El 14 de Julio de 1973 el Episcopado Venezolano publica una pastoral colectiva fijando posición en vísperas de un nuevo proceso electoral nacional (14).

El 11 de Septiembre de 1973 y a consecuencia de un golpe militar de derecha, muere trágicamente en Chile Salvador Allen-

de y con él se cierra una etapa signada por la esperanza en una más o menos cercana redención social de las mayorías latinoamericanas pobres y oprimidas. En toda América Latina se consolidan o cobran nueva fuerza los gobiernos militares de derecha.

En las elecciones nacionales venezolanas de Diciembre de ese mismo año triunfa Carlos Andrés Pérez, del partido Acción Democrática. A las mismas se presenta por vez primera el Movimiento al Socialismo (MAS), creado poco antes por una escisión del Partido Comunista. Ubicados en el MAS y en MIR, jóvenes venezolanos protagonistas del movimiento guerrillero y acogidos posteriormente a la política de pacificación que propiciara el gobierno de Rafael Caldera, ensayan ahora el largo camino de la toma del poder por la vía democrática. Creciente número de jóvenes cristianos ven con simpatía esos ensayos y muchos de ellos se adhieren a la lucha por la construcción del socialismo. Algunos no tienen inconveniente en declarar-



se marxistas e, incluso, pasan a militar en partidos y movimientos de ideología marxista.

Como característica de los años siguientes cabe señalar aisladas tomas de posición de algunos obispos frente a problemas sociales concretos en una línea de valiente denuncia profética (15). En este sentido llama la atención el apoyo de varios obispos a un sacerdote obrero (José Ignacio Angós) que, nuevamente en el barrio caraqueño de La Vega, protagoniza en 1975 una huelga de hambre en protesta por los violentos desalojos de humildes viviendas por parte de la policía (16).

Sobresale entre todos por sus valientes denuncias Mons. Parra León, Obispo de Cumaná, quien en 1976 fue detenido, junto a otros obispos latinoamericanos, en los acontecimientos de Riobamba (Ecuador). Este mismo Obispo protestará en 1978 la Coronación de la Virgen de Coromoto, Patrona de Venezuela, por el Presidente de la República (17).

Otro fenómeno característico de estos últimos años es el surgimiento espontáneo por todo el país de innumerables "comunidades de base", que viven intensamente su fe

y celebran la Eucaristía desde la perspectiva de la liberación de los pobres y oprimidos.

Por primera vez en 20 años de vida democrática una elecciones nacionales —las de Diciembre de 1978, en las que resultó ganador Luis Herrera Campíns del Partido Social Cristiano (Copei)— no fueron precedidas por Pastoral Episcopal alguna. El hecho es tanto más significativo cuanto que en esta ocasión fueron precisamente los "cristianos de base" quienes tomaron posición pública frente a las elecciones nacionales (18).

Cabe finalmente señalar que durante todo el año de 1978 las mismas "comunidades cristianas de base" de Venezuela se dedicaron con intensidad a reflexionar en preparación de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, que acabaría reuniéndose en Puebla (México) en Enero de 1979. La reflexión de estos "grupos cristianos de base" estuvo inspirada en la esperanza de que la reunión de Puebla impulsaría aún más, en la línea de Medellín, el compromiso de la Iglesia a favor de la liberación de los pobres y oprimidos de América Latina. Compromiso que para importantes sectores de la Iglesia Venezolana es ya, en todo caso, un compromiso irreversible.

EPILOGO

La Iglesia Venezolana entra tardíamente en un movimiento de renovación cristiana que, impulsado por Medellín, cobra pronto gran fuerza en otros países latinoamericanos. Medellín —es claro— no puede ser entendido sino en referencia al Concilio Vaticano II y a la situación general de América Latina en la década de los años 60. Situación que, motivada en gran parte por el fracaso del desarrollismo de la década del 50 y por el triunfo de la revolución cubana en 1959, está caracterizada por una cierta "euforia liberacionista".

La Iglesia Venezolana tarda en aceptar y asimilar el Concilio Vaticano II. Tarda mucho más en aceptar y asimilar las directrices de Medellín. El país mismo todo vive un tanto al margen de eso que hemos llamado "euforia liberacionista". Por un lado, la riqueza petrolera contribuye a paliar las consecuencias de unas estructuras sociales internas gravemente injustas. Por otro lado, Venezuela es uno de los pocos países latinoamericanos cuya

vida política desde 1958 se desenvuelve ininterrumpidamente por cauces de democracia formal.

Por estas y por otras razones, la Iglesia Venezolana— que no tenía otra expresión significativa que la que aportaba la propia Jerarquía— es hasta 1968 una Iglesia en calma, en la que no ocurre nada relevante y en la que prevalecen posiciones tradicionales y conservadoras a todos los niveles. Es una Iglesia cuya principal preocupación es mantener y consolidar su propio poder religioso frente o al amparo de otros poderes civiles y profanos. Es finalmente una Iglesia obsesionada por el fantasma del comunismo, obsesión que, de hecho, juega un papel decisivo en el fortalecimiento del sistema económico y social vigente.

Medellín sí desata pronto un movimiento renovador a niveles no jerárquicos de la Iglesia Venezolana. Ese movimiento renovador —sobre todo en 1968 a 1973— es impulsado principalmente por religiosos y sacerdotes y provoca tensiones y conflictos al interior de la Iglesia misma y ocasionalmente con los poderes civiles. Es importante dejar señalado el papel que en ese momento renovador juegan el Centro Gumilla y su Revista SIC.

A partir de 1973 se aprecia un moderado avance en las posiciones de algunos Obispos y —lo que es más importante— el decidido compromiso cristiano y político de unas “comunidades de base” fieles a la Iglesia pero no directamente controladas por la Jerarquía.

NOTAS

- (1) PORRAS, BALTAZAR. Los Obispos y los problemas de Venezuela, Trípode, Caracas, 1978.
- (2) REVISTA “SIC”, No.207, 208, 209.
- (3) REVISTA “SIC”, No.211.
- (4) REVISTA “SIC”, No.228.
- (5) REVISTA “SIC”, No.264.
- (6) DIARIO “LA RELIGION”, 3-8-63.
- (7) PORRAS, BALTAZAR. Los Obispos y los problemas de Venezuela, Trípode, Caracas, 1978, pg.55.
- (8) REVISTA “ADSUM”, No.288.
- (9) REVISTA “SIC”, No.312.
INFORM. CATHOL. INTERN. (ICI), No.321.
- (10) REVISTA “SIC”, No.317.
INFORM. CATHOL. INTERN. (ICI), No.340.
- (11) REVISTA “SIC”, No.326.
WILLIAM FORD. Wuytack, el cura que faltó a la ley, Gráfica Moderna, Caracas, 1970.
- (12) REVISTA “SIC”, No.335.
- (13) BOZA, GUILLERMO. UCAB: La crisis de Octubre, Vadell, Valencia, 1974.
REVISTA “SIC”, No.347, 348.
INFORM. CATHOL. INTERN. (ICI), No.424.
- (14) BOLETÍN “IGLESIA-VENEZUELA”, Año 1, No.1.
- (15) REVISTA “SIC”, No.372, 373, 374, 383, 388.
- (16) REVISTA “SIC”, No. 378.
- (17) REVISTA “SIC”, No.410.
- (18) REVISTA “SIC”, No.409.

SUSCRIBASE A



UNA REVISTA CRITICA, DOCUMENTADA Y CONSTRUCTIVA
44 AÑOS AL SERVICIO DE VENEZUELA

Editada por el

CENTRO GUMILLA

Avda. Cristóbal Rojas, No. 16

Santa Mónica

Apartado 40.225

Tfs. 661.28.40 y 661.95.15

CARACAS 104 - VENEZUELA

SUSCRIPCION ANUAL (10 números) Bs. 60,00

NUMERO SUELTO Bs. 7,00

CURSO DE FORMACION SOCIO-POLITICA

1. ¿Qué vas a hacer con tu vida?
2. Análisis Socio-Político de Venezuela
 - a) Período Colonial
3. Análisis Socio-Político de Venezuela
 - b) Siglo XIX
4. La Educación en Venezuela
5. Análisis Socio-Político de Venezuela
 - c) Siglo XX
6. Marginalidad venezolana
7. Realidad Indígena Venezolana
8. Los Medios de Comunicación en Venezuela
9. Análisis Socio-Económico de Venezuela I
10. Los Cristianos ante las Injusticias Sociales
11. Los Partidos Políticos de Venezuela
12. Venezuela y el Petróleo
13. La nacionalización del Hierro
14. La Propiedad Privada: Iglesia - Capitalismo - Socialismo
15. Cristianismo y Socialismo
16. Historia de la Lucha Armada en Venezuela
17. La Agricultura en Venezuela
18. El Productor Venezolano
19. Relaciones entre U.S.A. y Latinoamérica
20. La Corrupción en Venezuela
21. Análisis Socio-Económico de Venezuela II
22. La Existencia Campesina
23. Identidad Venezolana I
24. Crisis de la Izquierda, del Socialismo y del Marxismo

