

# *Política y religión en América Latina*

COORDINADORAS Y EDITORAS

**KATARZYNA KRZYWICKA**

**RENATA SIUDA-AMBROZIAK**

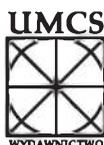
*Política y religión  
en América Latina*

ESTUDIOS IBEROAMERICANOS DE LA UMCS  
STUDIA IBEROAMERYKAŃSKIE UMCS



Directora de la colección  
*Katarzyna Krzywicka*

VOLUMEN V



*Política y religión  
en América Latina*

COORDINADORAS Y EDITORAS

**KATARZYNA KRZYWICKA  
RENATA SIUDA-AMBROZIAK**

*EDITORIAL  
DE LA UNIVERSIDAD MARIA CURIE-SKŁODOWSKA  
LUBLIN 2017*

RESEÑADORAS

*Profa. Dra. Marta Rosa Borin*, Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

*Profa. Dra. Albene Miriam Menezes Klemi*, Universidade de Brasília, Brasil

CORRECCIÓN LINGÜÍSTICA A CARGO DE

*Beata Bereza*

*Maria Ochab*

*Renata Siuda-Ambroziak*

DISEÑO DE LA PORTADA Y EL LOGOTIPO DE LA SERIE EDITORIAL

*Krzysztof Rumowski*

DIAGRAMACIÓN

*Beata Bereza*

© WYDAWNICTWO UMCS, LUBLIN 2017

Publicación cofinanciada por el Vicerrectorado de Investigación Científica y Colaboración Externa de la Universidad de Varsovia y por el Centro de Estudios Americanos del Instituto de las Américas y Europa de la Universidad de Varsovia

IMPRESIÓN

Drukarnia „Elpil”, ul. Artyleryjska 11, 08–110 Siedlce

ISBN 978-83-227-9036-6

ISSN 2084-8072

EDITORIAL DE LA UNIVERSIDAD MARIA CURIE-SKŁODOWSKA

20-031 Lublin, Pl. Marii Curie-Skłodowskiej 5, tel. +48 81 537-53-04

[www.wydawnictwo.umcs.lublin.pl](http://www.wydawnictwo.umcs.lublin.pl)

Distribución: tel./fax +48 81 537-53-02

[www.wydawnictwo.umcs.eu](http://www.wydawnictwo.umcs.eu)

e-mail: [wydawnictwo@umcs.eu](mailto:wydawnictwo@umcs.eu)

# Índice

## **Katarzyna Krzywicka, Renata Siuda-Ambroziak**

Introducción · 7

## **Elio Masferrer Kan**

Un análisis crítico del campo político religioso.

Desde la antropología de las religiones · 15

## **Andrzej Pietrzak**

Os quatro lados da vida como método de análise da realidade dos cristãos militantes na América Latina · 41

## **Armando Lampe**

Sobre la teología de la liberación y la “historia de la Iglesia”:

una conversación con Enrique Dussel · 57

## **Solange Ramos de Andrade**

Boaventura Kloppenburg e Leonardo Boff:

cenas de um conflito interno na Igreja Católica na década de 1970 · 73

## **Rodrigo Coppe Caldeira**

O pensamento social católico brasileiro entre radicalismos políticos no século XX · 97

## **Renata Siuda-Ambroziak**

Religião e Estado no Brasil contemporâneo: os processos

da “(neo)pentecostalização” da política brasileira · 109

## **Marta Wójtowicz-Wcisło**

Interferencias y colisiones entre la política y la religión en México · 137

**Katarzyna Krzywicka**

La Iglesia católica frente a la crisis del Estado venezolano · 157

**Marta Zuzanna Osuchowska**

Acuerdos entre el Estado y confesiones religiosas  
distintas a la católica · 173

**Carlos Henrique Corrêa Senna, Regina Medeiros**

A religião do trabalhador imigrante de Nova Serrana · 199

**Cristine Fortes Lia**

Imigrantes judeus no Brasil: negociações e conflitos religiosos  
no século XX · 223

**Mieczysław Jagłowski**

Los esclavos del Imperio de Cristo en la visión de futuro  
del padre António Vieira (1608-1697) · 241

**Pablo de la Fuente de Pablo**

La Iglesia hispanoamericana a partir de la visión de Antonio de Ulloa  
y Jorge Juan · 259

**Paulina Bojarska**

El candombe uruguayo en las encrucijadas de la historia.  
Cuando lo religioso se vuelve político · 271

**Teresa Sońta-Jaroszewicz**

Religión y política en la vida y en los textos de Casimiro Eiger,  
un polaco de origen judío, crítico de arte colombiano · 289

**Autores** · 313

# Introducción

La relación entre la religión y la política tiene ya una larga historia, transcurriendo como un complicado proceso de simbiosis, negociaciones o conflictos y de articulación de estas relaciones en un determinado encuadre de pensamiento, acción y orden legal y social. Al coexistir en la misma persona el creyente y el ciudadano y al convivir la institución religiosa y la sociedad civil, la relación entre ambas ha constituido desde siempre un problema fundamental, y no sólo en América Latina. Así, pocos espacios en la vida social reaccionan con una sensibilidad tan intensa como la religión y la política, especialmente cuando acontece alguna, por más mínima que sea, mutación en una de ellas - en su estructura o en su comprensión de la esencia y funciones que le correspondan.

Las relaciones entre la política y la religión en la América Latina contemporánea (desde la mitad del siglo XX) se han desarrollado en dos líneas opuestas: la de un proceso consecutivo de la desconfesionalización del Estado, en correspondencia con las tendencias secularizadoras promovidas por el liberalismo, y la de una serie de “restauraciones” que reconfesionalizan, por lo menos de una manera informal, el Estado bajo presión de varios grupos e intereses, ante todo políticos. Sin embargo, en el mundo occidental las transformaciones actuales en las relaciones entre la religión y la política se basan, en general, en dos principios teóricos: el de la separación entre la religión y la política, es decir, entre las Iglesias y el Estado; y el de la libertad de creencias y conciencia. Pero todo ello, en el caso latinoamericano, entremezclado muchas veces con la radicalización visible de tensiones latentes entre la religión y la política, consecuencias de muchos cambios y transformaciones que siguen afectando, en este sentido, tanto a una, como a otra esfera de la vida social. En América Latina, la religión y la política constantemente reorganizan y renegocian, hasta hoy, sus relaciones en nuevos marcos socio-culturales, los cuales o se prestan a consensos o derivan en conflictos.

Así, el poder político y el poder religioso del continente se han visto obligados a modificar muchas veces su sistema de relaciones conforme a cómo ha evolucionado la comprensión que las Iglesias y el Estado han tenido de sí mismos en las diferentes épocas de la historia del continente, correspondiente a sus

peculiares circunstancias. Hubo tiempos cuando la religión se mostraba respetuosa y obediente al omnipotente poder político, legitimando el poder del monarca o del presidente y siendo otorgada privilegios y defendida por el Estado. Desde el inicio de la colonización de América Latina, la Iglesia católica se convirtió en la religión del Estado, de modo que el poder político y el poder religioso se blindaron con apoyos y servicios recíprocos. El maridaje entre la espada y la cruz, entre el trono y el altar, se desplegaba en plena colaboración, aunque también en algunos conflictos de intereses, muchas veces ocultados. En el sistema del cesaropapismo latinoamericano, la jerarquía eclesiástica asumía tareas civiles y el poder político – funciones religiosas.

Hubo también otros tiempos, cuando el poder político intervenía demasiado en asuntos religiosos, provocando las reacciones directas y posturas poco negociables por parte del liderazgo religioso de la(s) Iglesia(s). Las polémicas y los conflictos entre ambos poderes aportaron no sólo en un material doctrinal abundante, sino también en nuevas tendencias prácticas hacia la separación entre las Iglesias y el Estado, injerencias y reivindicaciones recíprocas, pero bajo la presión de la creciente diferenciación sociocultural de la esfera religiosa y de la esfera profana. De hecho, el maridaje se tornó en muchos casos tan conflictivo que ambos poderes comenzaron a competir por incrementar sus propios espacios antes de separarlos. La aceptación a los principios modernos de la tolerancia, de la autonomía y de la libertad en un régimen de separación no han acontecido sin traumas. También las variantes a la hora de articular una coexistencia pacífica se despliegan en un abanico de fórmulas que van desde el fundamentalismo religioso hasta el laicismo ateo y, a veces, beligerante. La política y la religión, en su caso el Estado y la(s) Iglesia(s), son diferentes por naturaleza, función, medios y fines. La religión organiza su juego social en torno a la categoría de salvación, mientras que la política debería organizarse en torno al concepto de bien común de la ciudadanía. De tal posición derivan sus sistemas de valores y sus ordenamientos jurídicos, así como algunos principios, por ejemplo, el de la diferencia, de la autonomía y soberanía en sus esferas respectivas y de la separación que no debería obstaculizar la colaboración en algunos sectores para el bien común.

La importancia de la religión en la vida política y social de los Estados latinoamericanos está fuera de toda duda. Su influencia, más allá de la vida de sus creyentes, ha tenido un importante impacto en el entramado de la vida social

que ha marcado la historia de toda la América Latina hasta el día de hoy. Es conocida la presencia social que tienen en el continente los líderes religiosos y, muchas veces, la cercanía visible que mantienen con las élites del poder. No son pocos los movimientos populares, sociales y políticos que han tenido un importante vínculo con lo religioso. Más aún – hay muchos movimientos de resistencia política que se han dado en las últimas décadas y que han surgido directamente del contexto religioso o han tenido una importante participación de creyentes inspirados por las teologías religiosas. La teología de la liberación avivó e inspiró una importante participación de miembros de distintas Iglesias en los movimientos políticos de resistencia popular en todo el continente. Para muchos, la participación en Comunidades de Base ha sido la puerta de entrada no sólo a un proceso personal de concientización, sino también de militancia política. Y esto, muchas veces, a pesar de entrar en contradicción ideológica con la alta jerarquía de su propia iglesia. Así, la relación entre la religión y la política no se limitó a las élites del poder político y religioso, sino se dispersó entre los sectores populares, haciéndolos más activos en la vida comunitaria, social y política de sus respectivos Estados. La religión, como podemos ver, puede actuar de maneras diversas en el medio político latinoamericano: puede ser una fuente de inspiración que impulsa resistencia contra el orden establecido, explicando en parte el involucramiento de los creyentes en movimientos políticos y sociales, pero puede ser también una fuerza por tras de la dominación y subjugación de unos frente a los otros, una fuerza que se opone a los cambios, también positivos.

Con el fin de abordar nuevos acercamientos al tema de las relaciones entre la política y la religión en América Latina, hemos agrupado en este libro una serie de artículos científicos sobre aspectos de la vinculación de lo religioso y lo político en la región.

La discusión teórica sobre el concepto del campo político religioso es el tema de las reflexiones de Elio Masferrer Kan en el artículo titulado *Un análisis crítico del campo político religioso. Desde la antropología de las religiones*. El autor ha formulado una hipótesis central que, en términos antropológicos, la religión y la política están íntimamente relacionadas y no está de acuerdo en separar estos dos conceptos. Partiendo de esta hipótesis, desarrolla su modelo de análisis de la realidad y acentúa la necesidad de formular un marco conceptual, teórico, analítico y fundamentalmente operativo de la antropología de las reli-

giones, que se plantee desde una perspectiva latinoamericana, dejando de lado la importación de modelos etnocéntricos.

En el siguiente artículo, titulado *Os quatro lados da vida como método de análise da realidade dos cristãos militantes na América Latina*, Andrzej Pietrzak se enfoca en el tema del método denominado “de cuatro lados de la vida”, una herramienta de análisis que presta atención a la importancia de la economía, la vida social, la política y la ideología en la interpretación de la realidad y la religión, como también en la restricción de las narrativas sobre ellas. En la primera parte del análisis, el autor ubica el método de los cuatro lados de la vida en el contexto más amplio del problema del conocimiento en el dominio religioso. La segunda parte muestra este método, aplicándolo para realizar el análisis de unos folletos utilizados en la acción pastoral popular y de un documento de la Pontificia Comisión Bíblica.

En el artículo *Sobre la teología de la liberación y la “historia de la Iglesia”: una conversación con Enrique Dussel*, Armando Lampe enfoca su atención en el análisis de la extensa obra del filósofo, teólogo e historiador Enrique Dussel, uno de los pioneros más importantes de la teología de la liberación. En la primera parte del artículo, se analiza la idea central de historiadores y maestros de Enrique Dussel, que tuvo un impacto profundo sobre su pensamiento. En la segunda parte, se presenta la entrevista con el filósofo. Finalmente, el autor esboza el legado del profesor Dussel sobre la disciplina de la historia de la Iglesia.

La historia de la Iglesia y la teología de la liberación se encuentran también en el centro de interés de Solange Ramos de Andrade quien, en su artículo *Boaventura Kloppenburg e Leonardo Boff: cenas de um conflito interno na Igreja Católica na década de 1970*, aborda el tema del conflicto entre dos teólogos, Boaventura Kloppenburg (1919-2009) y Leonardo Boff (1938), ambos editores de la “Revista Eclesiástica Brasileña”. La autora justifica la hipótesis que el mencionado conflicto refleja, de alguna manera, el conflicto interno dentro de la Iglesia católica, principalmente de la década de 1970. La “Revista Eclesiástica Brasileña” se convirtió en un escenario de intensos debates sobre los libros escritos por Leonardo Boff, así como de duras críticas en el espacio a otros sectores del clero, como en el caso de Kloppenburg, considerado demasiado autoritario y retrógrado para los partidarios de la teología de la liberación.

En el artículo *O pensamento social católico brasileiro entre radicalismos políticos no século XX*, Rodrigo Coppe Caldeira lleva a cabo una breve aproximación panorámica del pensamiento social católico en Brasil, que tuvo sus inicios con la recepción de la encíclica *Rerum novarum* y con la necesidad de buscar y desarrollar una pastoral para acercarse a la persona humana. El autor parte de la premisa que, sufriendo con las influencias de las polarizaciones ideológicas internacionales, el catolicismo brasileño también experimentó brotes de radicalización, y su reflejo puede leerse en los movimientos de la “izquierda católica” y el “integrista católico”. El autor tiene como objetivo apuntar algunos elementos de esas dos tendencias, siendo consciente de su complejidad.

El artículo escrito por Renata Siuda-Ambroziak, titulado *Religião e Estado no Brasil contemporâneo: os processos da (neo)pentecostalização da política brasileira* se enfoca en el análisis de las razones (condiciones) y los resultados de la presencia del neopentecostalismo en la política brasileña contemporánea. La autora demuestra los ejemplos notables del desempeño efectivo en el escenario político de la Iglesia Neopentecostal Universal del Reino de Dios, la denominación evangélica, la cual por su impacto reemplazó la Iglesia católica, históricamente mucho más notable e influyente en la política del Estado brasileño. La autora justifica la hipótesis que, actualmente, las Iglesias neopentecostales, a través de la visión del mundo repasada a sus fieles, estrategias socio-políticas aplicadas para su expansión y su compromiso institucional en los procesos electorales, han ejercido cada vez mayor influencia en la política del Estado.

En el contexto de las relaciones entre el Estado y la Iglesia se inscribe también el artículo de Marta Wójtowicz-Wcisło, titulado *Interferências y colisiones entre la política y la religión en México*. La autora asume la hipótesis que el proceso de secularización no se puede considerar como un proceso lineal conducente a la desaparición de la religión. Estudiando el caso de México, considera la necesidad de replanteamiento de las teorías laicistas. En este contexto, la autora demuestra que la Iglesia católica ha desempeñado un papel preponderante en la vida política a partir de la época colonial, por el periodo de la independencia, cuando permaneció como la institución más significativa, y luego, cuando defendió su posición en la sociedad ante tendencias secularizadoras de los gobiernos liberales y revolucionarios, los cuales tuvieron que permitir su presencia y funcionamiento. La Iglesia tuvo también un papel importante en el proceso

de la transformación democrática en México y mantiene un fuerte activismo político-social a pesar de las limitaciones existentes en la legislación mexicana en esta esfera.

El tema de las relaciones entre el Estado y la Iglesia católica es abordado también por Katarzyna Krzywicka en el artículo titulado *La Iglesia católica frente a la crisis del Estado venezolano*. La Iglesia católica en Venezuela es una de las instituciones más antiguas, mejor organizadas, estables y en las que la sociedad tiene mayor confianza. El papel de la Iglesia católica no se limita a cumplir únicamente la misión pastoral. Las instituciones eclesiásticas desempeñan una actividad social complementaria a la función del Estado en el campo de la enseñanza, educación y resocialización, asistencia social y de salud, así como la formación de la sociedad civil, promoción de la actividad de mujeres y entrenamiento de líderes. En este contexto, la autora analiza la actividad de la Iglesia católica en el debate político actual en Venezuela.

Marta Osuchowska, en el artículo titulado *Acuerdos entre el Estado y confesiones religiosas distintas a la católica*, enfoca su atención en el problema del estatus jurídico-institucional de las asociaciones religiosas no católicas en los sistemas normativos estatales. El objetivo del análisis es repasar y sistematizar los fundamentos de derecho que permiten que los Estados puedan celebrar contratos con asociaciones religiosas y acercar, en grandes rasgos, unas soluciones legislativas ejemplares, poniendo hincapié en particular en los países europeos, subrayando la situación de asociaciones religiosas no católicas. Con este telón de fondo, la autora elabora el tema de los Estados en la región de América Latina, los cuales se preparan para introducir tales regulaciones en sus sistemas legales. La autora somete al análisis los elementos básicos, que se pueden encontrar directamente en la Constitución, en las leyes confesionales, en la doctrina y en la práctica.

Los autores Carlos Henrique Corrêa Senna y Regina Medeiros, en su artículo titulado *A religião do trabalhador imigrante de Nova Serrana*, plantean el problema de la religiosidad del inmigrante que ha estado trabajando en industrias de calzado en la ciudad Nova Serrana, en Minas Gerais, en Brasil. Los investigadores llevan a cabo un estudio para dar evidencia de cómo esos inmigrantes organizan sus vidas diarias y cómo viven su religión en esa ciudad. El artículo se basa en una investigación cualitativa con observación participante, entrevistas semiestructuradas y análisis de documentos con el fin de llegar a los

problemas propuestos. Según los autores, los inmigrantes encuestados se mudaron a Nova Serrana para buscar mejores oportunidades laborales. La comunidad religiosa pentecostal se convirtió para ellos en un “lugar de seguridad” y algunos de ellos cambian su religión y deciden convertirse al pentecostalismo por su propia elección o, a veces, influidos por las redes de sociabilidad.

En la temática de inmigrantes se inscribe también el artículo de Cristine Fortes Lia, titulado *Imigrantes judeus no Brasil: negociações e conflitos religiosos no século XX*. La autora enfoca su atención sobre el análisis de las prácticas desarrolladas por los inmigrantes judíos que llegaron a Brasil con el objetivo de permanecer en tierras brasileñas. A finales del siglo XIX, las condiciones de vida de los judíos en Europa eran preocupantes, lo que llevó al movimiento sionista a buscar hogares nacionales para estas personas en América Latina. La inmigración judía a Brasil consistió, entonces, en un proyecto tutelado por el Estado brasileño. A principios del siglo XX, en Rio Grande do Sul se crearon colonias agrícolas para recibir a las comunidades judías procedentes de Europa. Sin embargo, este grupo presentó características culturales que no eran adecuadas para el modelo ideal de inmigrante que la sociedad brasileña estaba buscando en el momento. La autora opina que uno de los mayores factores de esta deficiencia fue la confesión religiosa de estos inmigrantes, porque no eran católicos.

Mieczysław Jagłowski, el autor del artículo *Los esclavos del Imperio de Cristo en la visión de futuro del padre António Vieira (1608-1897)*, reflexiona sobre la tensión intelectual presente en el pensamiento del jesuita portugués Antonio Vieira, S.J. Sus reflexiones reunidas en el artículo tienen por objetivo, además de diseñar las líneas generales del pensamiento de Vieira, junto con las polémicas que sus ideas provocan, intentar responder a la pregunta quién era, en realidad, éste: un defensor de la dignidad y libertad humana o, más bien, un ideólogo y representante ágil de la razón del Estado portugués. A continuación, el autor - tomando en cuenta la mentalidad de la época en la que el padre Vieira vivía, tanto como apologías y críticas que su figura despertaba - intenta valorar la importancia histórica de sus ideas y actividades.

En el siguiente artículo, Pablo de la Fuente de Pablo dirige su atención al análisis del funcionamiento de la Iglesia hispanoamericana a partir de la visión de Antonio de Ulloa y Jorge Juan, dos oficiales de la Real Armada, quienes evaluarán el papel social de la Iglesia dentro del engranaje político de la monarquía

española en el siglo XVIII. El autor reflexiona sobre la esfera política de los problemas religiosos en Hispanoamérica a partir de la información recogida por Ulloa y Juan en los años 1735-1744, durante la expedición científica *La Condamine*.

Paulina Bojarska, la autora del artículo titulado *El candombe uruguayo en las encrucijadas de la historia. Cuando lo religioso se vuelve político*, enfoca su atención en el significado del candombe uruguayo, género musical de los afrodescendientes que se desarrolló en torno a las tradiciones religiosas de sus antepasados africanos. La autora parte de la premisa que, siendo una manifestación de la identidad de este colectivo, en diferentes momentos de la historia social y política del Uruguay, adquiriría otro significado. En sus consideraciones toma en cuenta los principios de esta expresión artística y diferentes momentos históricos en los que las llamadas de los tambores de candombe, en sus apariciones públicas, denotaban y transmitían mensajes diferentes de su originario sentido religioso, acompañando a la lucha por la libertad y la democracia y expresando la protesta y el desacuerdo con respecto al régimen político.

El libro concluye con el artículo de Teresa Sońta-Jaroszewicz sobre la religión y la política en la vida y en los textos de Casimiro Eiger, un polaco de origen judío, crítico de arte colombiano. La autora describe el origen, la vida y los logros del diplomático y reconocido historiador, denominado como “padre del arte moderno de Colombia”. Efectúa también un análisis de algunos documentos y textos escogidos, escritos por Eiger, referentes a la religión y a la política.

Los trabajos reunidos en este volumen presentan unos muy interesantes ejemplos de la relación entre lo político y lo religioso en América Latina y muestran una gran e indudable relevancia de este tema para los estudios latinoamericanos en general. Esperamos que el libro ayude a conocer y entender mejor el mundo latinoamericano de creencias, y cómo éstas se expresan en prácticas públicas latinoamericanas, especialmente en actitudes y comportamiento político de los ciudadanos latinoamericanos.

*Katarzyna Krzywicka*  
*Renata Siuda-Ambroziak*

Elio Masferrer Kan

Escuela Nacional de Antropología e Historia  
Instituto Nacional de Antropología e Historia, México

## Un análisis crítico del campo político religioso. Desde la antropología de las religiones

### RESUMEN

El artículo está centrado en la discusión sobre el concepto del campo político religioso. La hipótesis central es que en términos antropológicos la religión y la política están íntimamente relacionadas y no estamos de acuerdo con la separación de estos conceptos. A partir de esta hipótesis desarrollamos nuestros modelos de análisis de la realidad, que pretendemos que se planteen desde una perspectiva latinoamericana, rechazando la importación de modelos etnocéntricos.

Palabras clave: política, religión, antropología de las religiones, sistemas religiosos, América Latina.

### ABSTRACT

The article focuses on the discussion concerning the concept of the religious and political field. The central hypothesis is that, in anthropological terms, religion and politics are closely related and we do not share the idea of separation of these two concepts. Based on this assumption, we develop our own models for the analysis of reality approached from the Latin American perspective, while rejecting the importation of ethnocentric models.

Keywords: politics, religion, anthropology of religion, religious systems, Latin America.

### Introducción

Uno de los problemas conceptuales de las ciencias sociales de las religiones es la factibilidad de aplicar los conceptos desarrollados en las ciencias sociales de las religiones construidos en el contexto europeo. Uno de los más complejos es el de religiones comparadas. La pregunta básica es: ¿qué comparamos cuando comparamos en religiones comparadas?

Considero que la construcción de las ciencias sociales de las religiones pasa precisamente por discutir este concepto, el cual se complementa con la diferenciación de las religiones en naturales y reveladas, aunque también podrían dividirse entre las religiones del “libro” y aquellas que no lo tienen.

Desde una perspectiva evolucionista y siguiendo la nomenclatura de Evans-Pritchard en *Las teorías de las religiones primitivas* (1977), estas religiones serían el fruto de la admiración del hombre primitivo ante los fenómenos de la naturaleza o la forma de explicación de la organización social. Este autor las agrupa en las teorías psicológicas y las sociológicas, estas teorías serían resultado de la incomprensión y la admiración del hombre de los fenómenos naturales ante la naturaleza. Dichas construcciones tienen un defecto y configuran o se agrupan dentro de lo que en filosofía se llama “si yo fuera un caballo” para referirse a un conjunto de desarrollos donde quien reflexiona se coloca en el lugar del otro. Generando así una reflexión por analogía basada en un criterio de autoridad y de “sentido común” y no en información objetiva resultado de una investigación verificable.

Existe otra clasificación relacionada con la anterior y que está referida a la división de las religiones en naturales y reveladas o grandes religiones. Siguiendo con nuestros presuntos primitivos, estos tendrían entonces construcciones simbólicas (y religiosas) resultado de la inexplicabilidad racional o científica en razón a los escasos conocimientos de estos “primitivos”, de los fenómenos naturales y cuestiones semejantes, y en contraste con estas, existen las religiones reveladas o también llamadas del libro. Las religiones reveladas serían resultado de grandes profetas: Abraham, Jesucristo, Mahoma, Buda, etc. Estos grandes profetas hablarían en nombre de Dios y dejarían un conjunto de enseñanzas que serían fundadores de estas grandes (y exitosas) religiones.

Desde una perspectiva antropológica, clasificamos las religiones en étnicas y conversionistas o universalistas. Las religiones étnicas serían aquellas propias de la visión del mundo de cada pueblo y que no tienen mayor interés en convertir a nadie a la misma. Por el contrario, las religiones conversionistas tratan con distintos procedimientos, comúnmente llamados misioneros, de lograr el cambio religioso. Las religiones étnicas asumen que cada religión es en sentido estricto una visión del mundo propia de cada pueblo y que a estos no les interesa incluir a los extranjeros en la misma, mientras que las conversionistas descalifican a las “otras religiones” como paganas, idolátricas, falsas y otros calificativos semejantes. La tesis de Marc Auge *El genio del paganismo* (1993) analiza este concepto y muestra precisamente el carácter etnocéntrico y eurocéntrico del mismo.

Los conversionistas caracterizan a las religiones entre verdaderas o falsas o, más precisamente, entre la “verdadera”, la mía y las “falsas”, las de los “otros”. Esta es precisamente la radicalidad del concepto y la base conceptual del trabajo misionero que se expresa en la imperiosa necesidad de la presunta “salvación de las almas”.

Evans-Pritchard termina planteando en su libro que le parece más pertinente la propuesta de Lévi-Bruhl quien plantea que las visiones del mundo de los distintos pueblos es lo que debemos estudiar en tanto tales y que ha inspirado a especialistas como Roger Bastide, entre otros. Quedamos de esta manera entre el estudio de las religiones como construcciones referenciadas a la cultura propia de un pueblo determinado o, por el contrario, construcciones con una dinámica ajena a la cultura de los pueblos, desarrolladas por un profeta que recibe la revelación divina y así puede legítimamente llevar la “Palabra” a todas las naciones. Esta empresa implica un juicio de valor que descalifica un aspecto sustantivo de la cultura de los diferentes pueblos candidatos o susceptibles de “ser salvados”, convirtiéndose a la “verdadera religión”.

Evidentemente, la propuesta salvacionista se confronta con los planteos del relativismo cultural. Para el relativismo cultural todas las culturas humanas tienen un valor propio y el deber de los antropólogos es bregar por el respeto a las culturas. En sentido estricto los misioneros tienen otro proyecto. Emiten juicios de valor sobre la visión del mundo de los pueblos con los que laboran y quieren “mejorarlos” mediante su conversión a la verdadera religión. En esta perspectiva el concepto de religiones comparadas nos remite en sentido práctico a la identificación en las religiones y visiones del mundo susceptibles de ser “mejoradas” para identificar en ellas “las semillas del verbo”, para que, depuradas de elementos “nocivos” asuman el papel de la “verdadera religión”.

Un punto intermedio o un mecanismo de cooptación es el concepto del Concilio Vaticano II según el cual la Revelación de la Palabra debe hacerse en los términos de la cultura de cada pueblo. De esta forma, la empresa misionera consiste en adecuar la propuesta religiosa a la cultura misionada, de tal manera que la misma sea adecuadamente comprendida por el pueblo-objeto, quien “incultura” el Evangelio, lo cual implica un préstamo cultural o una nueva configuración de la cultura. Geertz planteó que la religión es la estructura de la cultura de cada pueblo, pero evidentemente cambiar la estructura de la cultura de un pueblo es un hecho violento como describe Assmann en *Violencia y monoteísmo* o en *La distinción mosaica y el precio del monoteísmo*.

## De la religión a las religiosidades, la perspectiva fenomenológica

No es mi interés discutir el término religión y particularmente las religiones reveladas, pero podemos decir que habitualmente se refiere a los conceptos expresados por un profeta, como es Jesús para el cristianismo, y sus enseñanzas están planteadas en un libro considerado sagrado. Esta doctrina sería fruto de una revelación divina, en sentido estricto su conocimiento por los seres humanos resulta siempre insuficiente, tiene un conjunto de restricciones que se expresan en los “misterios” y sería resultado de las imperfecciones de los seres humanos que según estos planteos nunca podrían llegar a un pleno conocimiento de Dios. Esto es trabajo de los teólogos y otros especialistas que se dedican a escudriñar los símbolos de dichas “revelaciones” y además adaptarlos a los “signos de los tiempos”. De lo que serían portadores los seres humanos es de la religiosidad, la “dimensión humana de la fe”.

Llegando a esta altura de la cuestión, no podemos descartar la búsqueda de algunos aspectos filosóficos. Para quienes en nuestros modestos cursos de filosofía (Carpio 2004) pudimos leer la República de Platón, el argumento resulta cercano a la “Alegoría de la Caverna”. Los prisioneros amarrados de espaldas de la luz sólo pueden ver las sombras de la realidad y los filósofos, ahora convertidos en teólogos, pueden con su discernimiento conocer la realidad. Al resto de los seres humanos sólo nos alcanza la religiosidad, la “percepción incompleta de lo que es”.

Las religiosidades son entonces las formas en que los seres humanos comprendemos la religiosidad, pero hay una dimensión aún más elemental. La religión popular sería la forma en que se expresa la religión, o más puntualmente, la religiosidad. El catolicismo popular, nos dice Manuel Marzal (2002), “no es la religión de los pobres sino es la religión de las masas poco cultivadas religiosamente” aunque por sus dimensiones agrega “una religión por el que la mayoría de los latinoamericanos dan un sentido trascendente a su vida” (Marzal 2002: 315-316), así de sencillo. La élite religiosa, los teólogos-filósofos cultivan la religión y la mayoría poco cultivada la religión popular. Metecos, esclavos y bárbaros, en la concepción platónica, son los otros de los otros.

Cercanas a estas propuestas se encuentran las formulaciones de Mircea Eliade de quien parte de los mismos conceptos. El fenómeno religioso es la forma en que Dios se le aparece, se expresa a los hombres. Sus emanaciones se clasifican

según el modo de aparición, kratofanías, hierofanías, son expresiones de lo sagrado, de la Divinidad, de lo Numinoso, esta se expresa particularmente en las teofanías.

Nuevamente si seguimos en la tesis de Rudolf Otto, un pastor protestante que inspirara a Mircea Eliade, lo sagrado es incognoscible y en sentido estricto nunca podremos conocerlo desde nuestra mirada imperfecta a través de sus expresiones y desde nuestras imperfecciones humanas. De todos modos, sólo podremos conocerlo imperfectamente. Esta idea, además de platónica, nos coloca frente a la noción de la existencia de Dios de Santo Tomás, desde el “motor inmóvil”.

### La antropología desde la *tabula rasa*

La antropología científica surgió desde otro punto de partida. Influidos por el empirismo inglés, tanto Boas como Malinowski partieron de la *tabula Rasa*. Según ellos, la cultura se adquiere por un proceso de aprendizaje que llamaron el proceso de endoculturación. En este proceso los contenidos religiosos son parte de un proceso de aprendizaje y de “reclutamiento cultural”. En esta perspectiva las posiciones metodológicas de carácter fenomenológico son improbables para los antropólogos o, para ser precisos, no tienen un sustento de acuerdo a la información disponible.

La respuesta vendría desde la antropología francesa. Claude Lévi-Strauss planteó que la cultura sigue un cierto orden inherente a la misma, los seres humanos somos seres humanos desde que definimos y participamos de ciertas categorías comunes a todos los humanos, que se podría conocer a través del espíritu humano al que se puede acceder a través de los mitos. Los mitos se entienden entre sí, cualquiera sea la cultura donde sean generados, pues se originan en el espíritu humano, algo básico y común para toda la especie. Por otra parte, su teoría del parentesco y la misma noción de espíritu humano, tiene tras de sí la filosofía kantiana como el mismo lo afirma (Gómez García 1983).

Lévi-Strauss está convencido de que existe la cultura, pero esta tiene un orden que no es resultado de un conjunto de categorías empíricamente desarrolladas, sino de las categorías del espíritu humano. En este contexto la fenomenología queda al nivel de una simple recolección de datos. Nuestro autor desdeña

a los fenomenólogos por buscar un orden divino, cuando en sentido estricto se trata de un orden inherente a la especie humana. Lo humano surge cuando se afirma la existencia humana con el contrato que da lugar a los sistemas de parentesco. La definición no es biológica sino social.

Otro autor indispensable para la antropología de las religiones, Víctor Turner, en su análisis del ritual nos plantea que es la práctica lo que define la conciencia social. Vinculado a la Escuela de Manchester pone de relieve el concepto de arena, el espacio donde se desarrollan los “dramas sociales”.

“El conflicto era frecuente en los grupos de una docena o más o menos de parientes que constituían una comunidad aldeana. Se manifestaba en episodios públicos de irrupción tensional que yo he llamado “dramas sociales”. Los dramas sociales tenían lugar en lo que Kurt Lewin podía haber denominado fases “inarmónicas” de los procesos sociales en curso. Cuando los intereses y actitudes de grupos e individuos quedaban en obvia oposición, me parecía que los dramas sociales constituían unidades del proceso social, aislables y susceptibles de descripción minuciosa (Turner 1974).

El punto de partida de Turner es el materialismo histórico, con el cual estaba vinculada la Escuela de Manchester. Turner estuvo afiliado al Partido Comunista británico y renunció al mismo con motivo de la invasión soviética en Hungría de 1956. Más adelante se convirtió al catolicismo en una tendencia cercana a la teología de la liberación.

Los dramas sociales son una reelaboración de la teoría de campo planteada en los años cuarenta por el psicólogo social Kurt Lewin y, al igual que Turner, tomaré el concepto de campo para la presente exposición. Como ya expliqué en mi libro: *Religión, política y metodologías. Aportes al estudio de los sistemas religiosos*, donde hice una crítica a ciertos conceptos del sociólogo francés Pierre Bourdieu, particularmente a los conceptos de *habitus*, *habitus* de clase y campo, retomando las críticas que le hiciera en su momento Roberto Varela (2005). Allí señalé el notable parecido con los conceptos de personalidad básica, personalidad de status, personalidad de clase y carácter nacional desarrollados por la escuela de cultura y personalidad en los años treinta y cuarenta del siglo pasado. Asimismo el concepto de campo, que fuera ya explicado por Kurt Lewin también en los años cuarenta del siglo pasado, resulta más práctico para entender el campo religioso latinoamericano.

Lo más notable es que quienes disputan los feligreses a la Iglesia católica latinoamericana no aspiran precisamente a disputarle hegemonía, sino sus feligreses y, notoriamente preocupados por la inminencia del fin del mundo, están más interesados en la salvación de su grupo religioso, cuando llegue “el fin” que en el poder o la hegemonía política dentro del campo religioso. La hegemonía dentro del campo religioso en América Latina es un tema dentro de la Iglesia católica, la cual se está deteriorando constantemente, a pesar de no tener nadie que la enfrente. En nuestro caso la Iglesia católica se hunde sola como resultado de sus contradicciones internas. Las religiones que se oponen a ella simplemente cosechan los resultados de su fracaso.

## Una propuesta para América Latina. Conceptos aportados

Planteo la necesidad de formular un marco conceptual, teórico, analítico y fundamentalmente operativo de la antropología de las religiones que deje de lado el etnocentrismo y se aboque al estudio de las visiones del mundo que se formulan en nuestras sociedades; particularmente, aquellas que de manera habitual denominamos religiosas. Es importante mencionar a Clifford Geertz (1989), quien definió religión como

un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres, formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único (Geertz 1989: 89).

Empero, sin descartar los aportes de Geertz, debemos reconocer que en términos operativos consideraremos también religión a todo:

sistema conceptual, mítico, simbólico y ritual que se planteé en términos de “verdades absolutas”, operando sin necesidad de verificación o si la reclama es en realidad un proceso de verificación, que se verifica a sí mismo, un esquema tautológico (Masferrer 2004: 76).

Es conveniente definir mi perspectiva analítica; en muchos casos, los investigadores de las religiones se han centrado en los informantes claves, tomando en múltiples ocasiones como tales a líderes institucionales que tienen cierto nivel de formalización. Por lo general, los líderes formales son realmente *brokers*, intermediarios del poder entre las cúpulas eclesiásticas y sus feligreses, tratan de

adscribirse a las ortodoxias dogmáticas y teológicas, con objeto de obtener legitimidad desde la cúpula, refiriéndose más al campo de la “cultura ideal” o los paradigmas institucionales que a la “cultura real” de la organización, sin perder necesariamente el control de su feligresía, donde se plantean en numerosas ocasiones como constructores o, al menos, buscadores de consensos. Esto no descarta el desarrollo de estrategias de control sobre sus feligreses, debido a que tratan que éstos abandonen lo que llaman contaminaciones “paganas”, resultado de una “educación religiosa deficiente”, para que sufran las transformaciones “que los llevarán a la verdadera fe”<sup>1</sup>. Para quienes partimos de la observación participante, y de una antropología de las religiones en sociedades complejas, en las sociedades de masas el problema que tenemos es entender que esas “masas” no son amorfas ni homogéneas, sino que por el contrario están segmentadas, estratificadas y escindidas por tradiciones históricas, económicas, culturales, sociales y poseen visiones del mundo diversas.

Por ello, nos parece importante partir de “la perspectiva de los creyentes”; el punto de partida para una lectura etnológica es el análisis de las transformaciones sufridas en los sistemas de eficacia simbólica y en los rituales, ceremonias y prácticas religiosas vinculadas a los mismos. Buscar la perspectiva del creyente, de los consumidores, productores y reproductores de bienes simbólicos y religiosos, permite abrir:

(...) caminos para comprender adecuadamente la dinámica de los sistemas religiosos y las solidaridades que se construyen entre miembros de distintas confesiones religiosas, quienes muchas veces comparten más entre sí que con miembros de otros sectores de la misma iglesia a la que pertenecen. Las perspectivas de los creyentes ponen en entredicho los sistemas eclesiales jerarquizados, se configuran muchas veces como sistemas de poder de los laicos, en ciertos casos alternos al de las iglesias y sus sistemas clericales basados en especialistas religiosos ‘iniciados’ en los términos institucionales (Masferrer 2004: 50).

En la caracterización de especialistas religiosos que propongo, tomo en cuenta a todos aquellos que están dedicados preferentemente a la producción y reproducción de los sistemas religiosos. Esta definición incluye, por supuesto, a especialistas “no formalizados” desde las cúpulas eclesiales, pero que los creyentes consideran con estos roles.

---

<sup>1</sup> Al respecto, Manuel Marzal expone algunos planteamientos, cuando considera que “el catolicismo popular no es la religión de los pobres, sino de las mayorías poco cultivadas religiosamente” (2002: 316-317). Después veremos que ofrece diversas definiciones.

## Los sistemas religiosos y las Iglesias o denominaciones

Desde esa perspectiva empleo el concepto de *sistema religioso* para diferenciarlo del término “religión”, ya que en muchos casos el primero fue utilizado como sinónimo de las grandes corrientes religiosas – cristianismo, catolicismo, judaísmo, etcétera (Weber 1980: 17)<sup>2</sup>, o como concepto referido a una institución. En este trabajo de investigación, como señalé anteriormente, prefiero emplear el término *sistema religioso* como un sistema ritual, simbólico, mítico y relativamente consistente, desarrollado por un conjunto de especialistas religiosos, que se articula o participa en un sistema cultural o subcultural<sup>3</sup>. Considero clave el papel del ritual, porque mediante la participación en los sistemas rituales es que se internalizan los sistemas religiosos, y es a partir de éstos que se articulan en los sistemas míticos y simbólicos; cabe recordar que la endoculturación religiosa se inicia desde el nacimiento de los niños.

En el desarrollo de esta propuesta, he empleado el concepto de religión popular para referirme a los sistemas religiosos;<sup>4</sup> sin embargo, este concepto tiene bastantes debilidades, pues presupondría que las clases altas se adscriben a la ortodoxia o que no son capaces de generar sus propias propuestas religiosas.

## Las estructuras macrosistémicas

En este contexto, las denominaciones religiosas tienen en su interior distintos sistemas religiosos. Igualmente, estos sistemas religiosos, aunque diferentes entre sí, pueden tener un conjunto de elementos comunes que traspasa las es-

---

<sup>2</sup> Weber entiende por religiones mundiales al confucianismo, hinduismo, budismo, cristianismo e islamismo: “sistemas religiosamente determinados de regulación de la vida que han sabido reunir en su derredor a multitudes de adeptos”. También incluye como sexta posibilidad al judaísmo, por su impacto en el Islam y el cristianismo (Weber 1980: 17).

<sup>3</sup> “Podríamos decir que las diferencias individuales en las creencias y en el comportamiento de personas que pertenecen a un sub-grupo o comunidad local dentro de una sociedad particular, están sumidos en los consensos que caracterizan las sub-culturas de los dos grupos y de este modo hacen posible distinguirlos unos de otros en términos de sus patrones típicos de pensamiento y de conducta” (Herskovits 1992: 631).

<sup>4</sup> Varios autores deslindan la religión popular como instrumento de lucha de las clases populares y la contraponen a la *religión oficial*, resultado de la romanización de la Iglesia a partir del siglo XIX (Pío IX) (Dussel 1986: 110-111). Estoy de acuerdo con Dussel, sin embargo, disiento en descartar la posibilidad de que las clases altas generen a su vez sus propias construcciones religiosas, sin que necesariamente sean las mismas que las “oficiales”.

estructuras organizativas, eclesiásticas o denominacionales; una estructura macrosistémica, cuyo ejemplo más notable son los llamados modos nacionales de expresión religiosa, como es por ejemplo la llamada religión civil norteamericana<sup>5</sup>. Una línea de investigación pendiente trataría de ubicar los distintos modos nacionales de configuración de los sistemas religiosos específicos, así como sus modos de articulación, en sistemas culturales más amplios<sup>6</sup>.

Bajo este enfoque, los sistemas religiosos se articulan en la dinámica de las sociedades nacionales y regionales donde están insertos, a la vez que producen importantes transformaciones en las estructuras eclesiásticas nacionales e internacionales. Del mismo modo, estas estructuras transnacionales tienen inercias burocráticas e históricas que tienden a encauzar u orientar los procesos de los sistemas religiosos concretos, produciéndose así una tensión permanente, ortodoxia-lectura sistémica, que genera tendencias a la fisión de las estructuras eclesiásticas y la creación de nuevas formas organizativas que respondan a las actuales demandas de desarrollo de los sistemas religiosos.

La dialéctica denominación-sistema religioso<sup>7</sup> es importante en gran medida, porque pone en duda las estructuras de poder tradicionales de las Iglesias y sus aparatos burocráticos, los cuales son expresión visible de su confrontación. Otra evidencia de la organización de las solidaridades transdenominacionales reside en las dificultades de las Iglesias para construir verdaderos diálogos ecuménicos en América Latina<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> “Se trata de una religión que evita identificarse con una sola confesión religiosa, que toma prestado de las tradiciones religiosas de tal modo que el americano medio no ve conflicto alguno entre ella y su fe particular si es que la tiene”; además, “la religión civil consiste en uso de símbolos religiosos en la vida pública” (Giner 1994: 144).

<sup>6</sup> Al respecto, en América Latina los desarrollos más avanzados en esta cuestión son los realizados por investigadores brasileños, del Cono Sur y el Mundo Andino; además de los mesoamericanistas (en un sentido más histórico) y los mexicanos.

<sup>7</sup> El término “denominación” ha sido desarrollado en los Estados Unidos y es consistente con el concepto de sociedad civil. Implica que cada grupo religioso no se asume como la “Iglesia”, sino que son sólo partes en el proceso de construcción de ésta; es decir, “denominaciones de una parte del cuerpo de Cristo”, construcciones inconclusas de la Iglesia que propuso Cristo. En ese sentido, hay una controversia con la Iglesia católica. El término “denominación” es útil pues, aunque connotado, no implica juicios de valor descalificatorios, como es el caso de secta, nuevo movimiento religioso o *cult*. Existe un acuerdo tácito entre los científicos sociales de las religiones en América Latina de emplearlo como término neutral.

<sup>8</sup> Véase Goodall, apéndice de M. Pérez Rivas (1970), donde se muestran los avances y retrocesos del movimiento ecuménico. Originalmente planteado en Europa, su traslado a América

Precisamente, esta noción no institucional de sistema religioso está basada en el trabajo de campo, herramienta habitual del antropólogo, que hace énfasis en los grupos sociales portadores de los sistemas religiosos, sin recurrir necesariamente a la perspectiva de los teólogos y los intelectuales orgánicos de dichos sistemas, quienes parten de la perspectiva institucional y de autoridad, independientemente de los procesos sociales de reproducción y reformulación de los sistemas culturales y religiosos.

### La dimensión temporal en los sistemas religiosos

Un aspecto fundamental en la comprensión de los sistemas religiosos es el entendimiento de la dinámica del tiempo. Ferdinand Braudel (1980), el teórico francés de la Escuela de los Anales, considera que existen cuatro tipos de tiempo: el “tiempo corto” o “de los acontecimientos”; la “larga duración”, que ubica en ciclos de alrededor de cincuenta o sesenta años; la “larguísima duración”, que identifica en tiempos de alrededor de cuatrocientos años; y el “tiempo estructural”, que retoma de los conceptos de Claude Lévi-Strauss. Este último refiere al tiempo de los mitos fundadores y, según explica, se presenta “congelado” en los tiempos, pero a pesar de ello también sufre procesos de transformaciones.

De alguna manera, las “autoridades religiosas”, los teólogos y demás especialistas que analizan lo religioso se refieren a esta temática actuando en la larga y larguísima duración, cuando no en el tiempo estructural. Cabe recordar la polémica que impulsó la Iglesia católica en torno a la cristiandad europea, enfocada en su reclamo por la eliminación de este concepto de los documentos de la Unión Europea. Sin embargo, es tal el descrédito en Europa de las instituciones religiosas, que la polémica careció de relevancia. La Unión Europea le apuesta a sociedades multiculturales y plurirreligiosas; incluso, su preocupación es, entre otras cuestiones, la europeización del Islam que, evidentemente, “llegó para quedarse”.

---

Latina ha sido complicado, debido a que la disputa por la feligresía es la tónica y el diálogo ecuménico sólo se centra en los feligreses de las Iglesias históricas hasta la Reforma; excluye a los pentecostales, y en el caso de los bautistas, la mayor parte de las veces tienden a apartarse. Será después de 1965, con el II Concilio Vaticano, que el panorama cambie.

Es notorio que en las polémicas sobre el aborto y el matrimonio entre personas del mismo sexo la discusión alude justo a estas dinámicas temporales. La vida de las personas, a lo máximo, se desarrollará en un ciclo de “larga duración” o podrá vivirse en dos ciclos, si les toca una “coyuntura” o, dicho de otro modo, la transición de un ciclo a otro. La coyuntura se define como la inversión de una tendencia o la construcción o configuración de nuevas situaciones. La defensa que, en términos genéricos, hace la Iglesia católica de la familia se refiere sólo al tiempo estructural; en cambio, a la población le preocupa la familia concreta que tiene frente a sí misma.

Los planteamientos anteriores nos llevan a entender la dinámica en el corto plazo. Como ya había adelantado, para ello seguí las posturas del psicólogo social Kurt Lewin (1988). Nuestro autor considera que los individuos, en su articulación social, actúan sobre “campos sociales” que tienen una multiplicidad de factores, los cuales inciden en el comportamiento humano. El dato más interesante reside en que esta configuración es distinta por categorías de edad y sexo. Lewin discrimina en términos analíticos si los individuos están en la niñez, la adolescencia, la juventud o la etapa adulta, si son hombres o mujeres y si están en una clase social o en otra. La configuración que adquiere el campo social es diferente para cada uno de estos sectores y, por lo tanto, los comportamientos esperados serán desiguales. Lewin plantea, también, que los individuos socialmente articulados aplican distintas estrategias de la toma de decisiones y configuran campos sociales disímbolos. Respecto a la toma de decisiones, ésta se define de acuerdo a los vectores de fuerzas contrapuestas que construyen, de hecho, la personalidad de los individuos. Cuando estos vectores de fuerzas alcanzan un equilibrio o estancamiento en la toma de decisiones, se produce el fenómeno de locomoción; procedimiento mediante el cual los individuos recomponen el campo, introducen nuevos factores o cambian la fuerza o el peso de los mismos.

José Bleger, importante psicólogo argentino, retomando a Lewin, sintetiza el concepto de campo como:

Totalidad de hechos coexistentes (personas y objetos) concebidos como mutuamente interdependientes. [La conducta] es siempre el emergente de un campo (...). La parte del campo que rodea al individuo se denomina *entorno* o *medio*, reservándose la designación de *medio ambiente* para el entorno social humano.

La relación sujeto-medio no es, entonces, una simple relación lineal de causa a efecto entre dos objetos distintos y separados, sino que ambos son integrantes de una sola estructura total, en la que el agente es siempre la totalidad del campo y los efectos se producen también sobre o dentro de él mismo como unidad. La conducta es, así, una modificación del campo y los efectos se producen también sobre o dentro de él mismo, como unidad. La conducta es, así, una modificación del campo y no una mera exteriorización de cualidades internas del sujeto ni tampoco un simple reflejo o respuesta lineal a estímulos externos.

Todo campo y toda situación son siempre originales y únicos, en el sentido que no se repiten totalmente de la misma manera (Bleger 2003: 43).

## Una hipótesis para comprender las conversiones y los cambios religiosos

Para entender los procesos de conversión o de cambio religioso es importante centrar nuestra atención en algunos aspectos de la polémica en torno a las conversiones que observamos a diario en nuestro trabajo de campo; asimismo, para explicarlos es necesario recordar la polémica sobre el concepto de aculturación<sup>9</sup>, que se dio hace bastante tiempo en la antropología.

---

<sup>9</sup> El fenómeno de la aculturación, del inglés *acculturation*, denomina el proceso de adaptación a una cultura, o de recepción de ella, de un pueblo por contacto con la civilización de otro más desarrollado. Frente al vocablo aculturación, el cubano Fernando Ortiz propone el uso del término transculturación y lo presenta de la siguiente manera: “entendemos que el vocablo transculturación expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una cultura, que es lo que en rigor indica la voz anglo-americana aculturación, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial deculturación, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse neoculturación”. Dicho concepto de las influencias y las transformaciones culturales nos permite ver el punto de vista latinoamericano del fenómeno, y revela una resistencia a considerar la cultura propia y tradicional, que recibe el impacto externo que habrá de modificarla, como una entidad solamente pasiva o incluso inferior, destinada a las mayores pérdidas, sin ninguna clase de respuesta creadora. En el proceso de transculturación podrían identificarse tres etapas: 1. Una parcial pérdida de la cultura que puede alcanzar diversos grados y afectar variadas zonas trayendo consigo siempre la pérdida de componentes considerados como obsoletos. 2. La incorporación de la cultura externa. 3. El esfuerzo de recomposición mediante el manejo de los elementos que sobreviven de la cultura originaria y los que vienen de fuera. Pero el anterior diseño no considera los criterios de selección y de invención que se deben considerar en todos los casos de movimiento cultural, ya que ese esta-

En el caso que nos ocupa, destaca la necesidad de los creyentes de tomar decisiones en contextos de cambio cultural y social, que no sólo involucra a los migrantes, sino a quienes permanecen en sus propias localidades. Los cambios acelerados han incidido en la eficacia simbólica (Lévi-Strauss 1976) de los sistemas religiosos y, particularmente, de las instituciones o denominaciones religiosas; también, han confrontado a éstos frente a nuevas situaciones para las que, en la mayoría de los casos, no tienen respuestas. La crisis de la eficacia simbólica del catolicismo tradicional, y de los protestantes históricos, es una realidad que ha carecido de un estudio adecuado, pues considero que se trata de un proceso diverso. No podemos descartar los procesos de resignificación de los mitos y símbolos de ciertos sistemas religiosos, que se dan en una suerte de cambios al interior de ellos mismos, sin descartar la posibilidad de que éstos sean profundos, lo que llevó a replantearlos en términos cualitativos en los sistemas de visión del mundo, abriendo la posibilidad de configurar nuevos sistemas religiosos.

Estas novedades nos obligan a revisar la aplicación del concepto de “eficacia simbólica”, un elemento cualitativo y valorativo estratégico tanto en los procesos de conversión y cambio religioso, como en la permanencia y lealtad en un sistema religioso. Una consecuencia de la noción de sistema religioso es la ruptura o el abandono de la noción de lealtad de los creyentes con la denominación religiosa o, para ser más preciso, con la institución religiosa en términos formales. Mi hipótesis plantea que la lealtad de los feligreses es fundamentalmente con su modo de consumo, producción y reproducción de bienes simbólicos, y en la medida que se produce un desfase del sistema con la denominación de origen, los creyentes tienden a relacionarse con las distintas denominaciones en la medida que les son útiles para configurar un sistema religioso propio y en condiciones de operar.

---

do da cuenta de la energía y la creatividad de una comunidad cultural. Si está viva, cumplirá esa selectividad, sobre sí misma y sobre el aporte exterior, y efectuará invenciones con un arte de combinación adecuado a la autonomía del propio sistema cultural.

Podríamos decir, incluso, que el proceso de selección es una búsqueda de valores más fuertes, capaces de enfrentar el impacto de las culturas, por lo cual se puede ver también como una tarea inventiva, como una parte de la neoculturación de que habla Fernando Ortiz, trabajando simultáneamente con las dos fuentes culturales puestas en contacto. Entonces, se puede decir que hay pérdidas, selecciones, redescubrimientos e incorporaciones, y que estas operaciones se resuelven dentro de una reestructuración general del sistema cultural, que es la función creadora más alta que puede cumplirse en un proceso intercultural (Yoon Bong Seo 2001: 1). Esto no es compartido por Herskovits (1992: 572), quien considera que transculturación no implica, en modo alguno, que las culturas que toman contacto deban distinguirse una de otra como “superior”, o “más avanzada”.

Desde esta perspectiva debemos entender a los “evangélicos” o “cristianos”, en cuyo grupo incluyo a los protestantes históricos, pentecostales e incluso a las organizaciones que en sentido teológico no son reconocidas como tales por las élites, pero que los creyentes incorporan en esta categoría, como adventistas, mormones y testigos de Jehová.

En el caso del protestantismo histórico, éste ha derivado en el evangelismo, una construcción latinoamericana que implica la ruptura con las Iglesias madres – en su mayoría de los Estados Unidos y en menor parte de Europa – para construir expresiones nacionales, cuya determinante ha sido la expansión del pentecostalismo y el neopentecostalismo, que en un buen número de casos ha “*carismatizado* a los históricos” (Campos 1997). La construcción de un protestantismo latinoamericano es uno de los fenómenos más interesantes: un aspecto novedoso estriba en la capacidad de los evangélicos para construir una macroidentidad que les permite aglutinarse frente a los otros y actuar coordinadamente, sin prescindir de sus profundas diferencias; precisamente, en este punto resulta fundamental la apropiación del término cristiano o similares (Cox 1995). Los evangélicos representan un ejemplo de construcción macrosistémica interdenominacional, concepto que construyo partiendo de Frederik Barth, quien define un sistema poliétnico estratificado como aquel “donde los grupos están integrados de un modo especial: comparten ciertas orientaciones generales de valor que les sirven de base para elaborar juicios de jerarquía” (1976: 33).

Cabe recordar que las Iglesias evangélicas, tanto *históricas*, como pentecostales, fueron rompiendo sus lazos de dependencia con sus matrices norteamericanas y, por lo tanto, comenzaron a surgir estrategias pastorales y autoridades nacionales independientes. Recientemente, ingresaron al contexto latinoamericano los grupos neopentecostales, cuya peculiaridad consiste en que realizan una fusión de las doctrinas tradicionales pentecostales con las presbiterianas o *reformadas*, las cuales les permiten desarrollar estrategias pastorales y de evangelización con contenidos políticos y sociales más acordes a los nuevos tiempos, sin dejar de lado los aportes de la teología de la prosperidad.

El discurso neopentecostal está fuertemente adaptado para influir en sectores sociales medios y altos, incluyendo a los sectores populares, a quienes les permite insertarse y afrontar los desafíos de la posmodernidad. Otra característica de los neopentecostales es el desarrollo de redes latinoamericanas que involu-

cran a las denominaciones neopentecostales latinoamericanas autónomas, y que estas redes, a su vez, ingresan a los Estados Unidos y Canadá para disputarle feligreses a las Iglesias pentecostales tradicionales e incluso a las neopentecostales americanas. En este marco de ideas, debemos mencionar el desarrollo de las “megaiglesias” que, según Hilario Wynarczyk (2009: 154-155), se relacionan con la Nueva Reforma Apostólica.

Bajo este escenario, los límites entre las denominaciones se van borrando y se producen procesos de configuración de una macroidentidad evangélica, que les permiten actuar unificadas para construir espacios significativos en la sociedad. Los evangélicos en México constituyen lo que en matemáticas se denomina “conjuntos difusos o borrosos” (Trillas 1995), es decir, aquellos que definen esquemas de pertenencia pero cuyos límites no están definidos o que cambian dentro del grupo los criterios de definición de pertenencia al mismo<sup>10</sup>.

Este último planteamiento resulta decisivo en los procesos de multirreligiosidad, donde los creyentes se escinden y oponen a los especialistas religiosos, quienes conforman el grupo de hombres dedicado a manejar lo sagrado, y de los que se esperan ciertos niveles de “consistencia” teológica. En este contexto, los especialistas institucionalizados, en numerosas ocasiones, cubren aspectos parciales de los sistemas religiosos operantes. Esta hipótesis de trabajo sería útil para explicar los fenómenos de multirreligiosidad (Rodrigues Brandão 1985: 705) existentes en América Latina y, probablemente, en otras partes del mundo. Desde esta perspectiva, rechazo el concepto de deslealtad con las creencias religiosas propias, porque la lealtad con su sistema de visión del mundo, y más específicamente la asimilación de cambios profundos en sus sistemas de visión del mundo, lleva a los creyentes a recortar de las denominaciones religiosas aquellos aspectos pertinentes para operar su sistema religioso específico.

Anteriormente mencioné que otra hipótesis de trabajo está referida al capital simbólico de las denominaciones y los sistemas religiosos. Ésta propone la confrontación de las denominaciones religiosas con la capacidad de operar en

---

<sup>10</sup> “(...) la posibilidad de representar, en el lenguaje específico de los conjuntos borrosos, a determinados predicados vagos sobre universos fijados y de realizar con ellos un cálculo lógico que permita efectuar inferencias. La lógica borrosa ha cobrado un gran interés en la ingeniería del conocimiento, tanto para representar conocimientos imprecisos como para la gestión de incertidumbre en ciertos sistemas expertos (...). En general, la lógica borrosa es un instrumento útil, y con gran frecuencia simple, para el tratamiento de diversas modalidades del razonamiento aproximado” (Trillas 1995: 145).

forma pertinente el capital simbólico históricamente acumulado. La noción de *capital simbólico* que empleo alude a un proceso histórico de aceptación y reconocimiento de la eficacia simbólica de un sistema religioso. El concepto de eficacia simbólica lo tomé de Claude Lévi-Strauss:

(...) se trataría en cada caso de inducir una transformación orgánica consistente, en esencia, en una transformación estructural, (...) consistiría precisamente en esta "propiedad inductiva" que poseerían, unas con respecto a otras, ciertas estructuras formalmente homólogas capaces de constituirse, con materiales diferentes en diferentes niveles del ser vivo: procesos orgánicos, psiquismo inconsciente, pensamiento reflexivo (Lévi-Strauss 1995: 225).

Con frecuencia, el capital simbólico es capitalizado por la denominación religiosa: un aparato institucional al que se le reconoce cierta capacidad de operación legítima sobre el sistema religioso y las estructuras eclesíásticas.

Considero que esta tensión, denominación-sistema religioso, es un elemento que debemos tener en cuenta para analizar los procesos de conversión religiosa, así como el hecho de que puede darse en el interior de una misma denominación – por ejemplo, entre los carismáticos católicos – o en la ruptura de las lealtades institucionales; sin embargo, esto no es posible en el cambio de sistema religioso, como es el traspaso de los carismáticos al pentecostalismo o a sus diferentes variantes.

Se entiende, entonces, que la crisis de los sistemas reconocidos de eficacia simbólica – propios de las denominaciones que están en un momento dedicadas a la "administración" de un sistema religioso específico – lleva a la conversión o al cambio religioso que, de alguna manera, es la búsqueda de coincidencia, total o parcial, entre la denominación y los procesos de cambio, en el sistema de visión del mundo del creyente. Es importante tener en cuenta que los creyentes operan, fundamentalmente, en contextos sociales y socializados que excluyen proyectos individuales; aunque no se puede descartar que la conversión implique una toma de decisión personal, más que individual. Entiendo el término personal, referido a un contexto social del que ningún individuo puede sustraerse.

Es importante destacar la existencia de lo que llaman ambiente espiritual positivo, el cual "se conforma por la unión entre ideales o principios trascendentales y las condiciones materiales que sostienen las prácticas espirituales y apoyan la manifestación de esos principios. En otras palabras, en un ambiente trascendental positivo coexisten ideales espirituales y el sustrato material (naturaleza o escenario construido) que estimula la espiritualidad positiva. En un ambiente

positivo, los ideales trascendentales (creencias en un poder superior o en entidades espirituales) son adoptados libremente por los individuos (sin coacción), pudiendo incluso estar desprovistos de dogmas” (Corral *et al.* 2014: 248). Si bien esta definición nos parece interesante, desconcierta a un antropólogo el empleo del término “positivo”. Consideramos también que existe un campo espiritual en las personas que, a su vez, genera un circuito espiritual, el cual está situado en un espacio y tiempo de la creencia. Hay que entenderlo como una estructura espiritual del creyente, donde se articulan en forma coherente un conjunto de comportamientos, actitudes, valores y actividades de alto contenido simbólico que vistos desde una óptica externa, parecerían dispersos e incoherentes, pero que en sentido estricto esta “estructura espiritual del creyente” organiza y da consistencia a dichos comportamientos.

Por otra parte, resulta imposible prescindir del concepto de nicho social en una sociedad compleja, segmentada y escindida en clases sociales, grupos residenciales, categorías de edad y concepciones sobre los géneros, y que además está afectada por procesos migratorios, entre otras cuestiones. El éxito del desarrollo de las propuestas denominacionales estriba, precisamente, en la definición adecuada del *target*<sup>11</sup> en el mercado religioso; esto es, encontrar un segmento donde la propuesta denominacional y el sistema religioso sean adecuados, pertinentes y congruentes.

En este contexto, la multirreligiosidad de la que hablan ciertos especialistas contará con dos definiciones: la primera suele aplicarse a la coexistencia de varias propuestas religiosas históricas en la misma sociedad; por ejemplo: los cristianos, judíos, musulmanes, budistas e hinduistas en Europa. En este caso, los límites y los espacios están bastante definidos.

Por otro lado, en América Latina la coexistencia de diferentes tradiciones religiosas es vista desde otra perspectiva histórica y, retomando los planteamientos de Rodrigues Brandão, los latinoamericanos no tenemos mayor problema en aplicar a distintos aspectos de nuestra vida cotidiana y social mecanismos de interacción y prácticas religiosas que, en términos teológicos y de origen histórico, son contradictorios e incluso conflictivos. Así, podemos tomar sesiones de yoga,

---

<sup>11</sup> Término proveniente del mundo publicitario que se refiere a un segmento definido del mercado. Lo utilizo deliberadamente, pues existen asociaciones religiosas que se comportan como auténticos supermercados de la fe. Por ello, descarto en el concepto de neopentecostales a la Iglesia Universal del Reino de Dios, porque considero que su comportamiento está más vinculado a la venta de productos y servicios de tipo religioso, que a la estructura de uno o varios sistemas religiosos específicos.

ir a un centro budista, participar en una sesión de cura divina pentecostal, entrar en un ritual de santería, asistir a misa el domingo y bautizar a nuestros hijos en el catolicismo.

Otro aspecto importante de recordar está vinculado con los procesos de cambio social y cultural y con el hecho de que nuestras sociedades o los integrantes de un mismo grupo social, e incluso los miembros de una misma familia, reaccionan de manera diferente frente a las dinámicas de globalización e interrelación; más bien, buscan, en la mayoría de casos, formas alternas de articulación y relación con los distintos espacios sociales. Margareth Mead propone tres tipos de dinámicas culturales: las “prefigurativas”, se distinguen en que los nietos se parecen a los abuelos; las “cofigurativas”, en ellas las generaciones se endocultururan a sí mismas; y las “postfigurativas” o “transfigurativas”, en donde las sociedades son endoculturadas desde afuera, desde otra cultura o sociedad. Esta dinámica diversa puede darse en el interior de una misma familia y configura formas variadas de espiritualidad, así como diferentes articulaciones al mismo o a distintos sistemas religiosos. En América Latina, como resultado de los procesos de interrelación y el desarrollo de los medios de información de masas, podemos aculturarnos aun sin mudarnos de la casa donde nacimos.

## Distinción entre el campo religioso y el campo político o político-religioso

Un punto a destacar de la antropología y la sociología europeas, y particularmente francesas, es la consideración del campo religioso y el campo político como dos espacios o arenas separadas. Pensando en la tradicional separación Estado-Iglesia en Francia, país de origen de nuestro autor, podríamos suponer que se trata de un eurocentrismo. Por lo contrario, en el continente americano lo que se da es un campo político-religioso, donde los actores se mueven constantemente en ambas dimensiones, a las que toman como un espacio único; aunque existan pretensiones de separarlo en términos de discursos formales.

Ese planteamiento lo expuse con anterioridad en mi libro *¿Es del César o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso*; ahí, en las conclusiones propuse:

la construcción de un modelo analítico para comprender la dinámica del campo religioso y su relación con el campo político, desde la perspectiva de los actores. Asimismo, pudimos demostrar que los mismos no son esferas separadas sino que tienen un conjunto de elementos comunes que se explicitan en la construcción de un nuevo campo o espacio de interacción específico, que provisoriamente llamamos “campo político-religioso” (Masferrer 2004-2007: 310).

## La dinámica de los sistemas religiosos. Un modelo energético

El crecimiento y decrecimiento de distintas propuestas religiosas, es una de las cuestiones evidentes de la dinámica de los sistemas religiosos. Sin caer en los excesos premonitorios de algunos colegas – por ejemplo, Stoll (1990) – y de actores religiosos interesados en demostrar la inevitabilidad del triunfo de su propuesta, es obvio que el campo religioso es cambiante y que existen propuestas que se han fortalecido y otras que están en franca decadencia. Lo anterior es patente tanto en el interior del mundo católico, como en el protestante.

Los ochenta millones de católicos asisten menos de una hora al mes, en promedio, a los servicios religiosos; en tanto, los veinte millones de evangélicos asisten ocho horas semanales a sus servicios y otras actividades. Si aplicáramos los criterios de Richard N. Adams (1975, 1978) sobre “*quantum* energético”, vemos que en realidad los evangélicos disponen de mayores recursos humanos o, para ser más precisos, mayor energía humana que los católicos; y ello sería una de las explicaciones para la expansión de los mismos, que se incrementa un 50% cada diez años. Por esta razón, he tratado de plantear una fórmula para definir la estrategia disponible en un sistema religioso:

$E$  (energía del sistema religioso) = tiempo social + tiempo cristalizado (recursos + edificios)

Llamaremos “tiempo social” al tiempo y trabajo socialmente disponibles para el sistema religioso; consiste tanto en la asistencia a los servicios, como el involucramiento de los participantes en un conjunto de actividades de la organización. El “tiempo cristalizado” es un término provisional, se refiere a los recursos monetarios o en especie que aportan los feligreses, así como a edificios y demás instalaciones físicas. En sentido estricto, considero que el sistema religioso necesita tiempo social para su desarrollo, de lo contrario entra en crisis. Es notable la venta de templos o su renta para otras actividades en Europa, donde no logran los recursos necesarios para su mantenimiento. Otra salida más digna

consiste en el desarrollo de la llamada arqueología histórica, que es una forma amable de incorporarlos al “patrimonio cultural”; es decir, los contribuyentes se hacen cargo finalmente del mantenimiento de los edificios religiosos, con el fin de admirarlos como “monumentos de un pasado glorioso”.

Este modelo contempla la posibilidad de la existencia de grupos religiosos que hagan una fuerte inversión en recursos materiales, dinero y construcciones, y que no les interese tanto una religión de las mayorías; por el contrario, que fortalezcan su presencia en un nicho social, para desde allí potenciarse hacia el conjunto de la sociedad. Dentro del catolicismo, esto se expresa con toda claridad en los llamados nuevos movimientos eclesiales, que hacen énfasis en la formación de líderes y dejan las masas al trabajo rutinario de los párrocos. Estos líderes serían quienes, con su ejemplo e imagen, las atraerían y les servirían como modelos de identificación; de ahí el interés en el control de los medios masivos de información. Esta estrategia podría ser operativa en situaciones monopólicas de una propuesta religiosa, sobre todo, en contextos de sistemas de religión de Estado. En un mercado religioso competido, equivale a un abandono de espacios que son cubiertos por las distintas propuestas evangélicas, las cuales tienen una gran capacidad para generar organizaciones diversas que capten esta situación de “vacante” en los diversos sistemas religiosos.

Resulta interesante observar cómo la Iglesia católica recientemente se ha retirado de espacios completos del campo religioso, por lo que es necesario comprender qué implica esta separación en términos estructurales, además de las cuestiones políticas y de coyuntura, que están fuera de la temática de este estudio. Fue notorio el encuentro del papa Benedicto XVI con los miembros de los movimientos y las nuevas comunidades eclesiales, el cual contó con la participación de 123 organizaciones. Los papeles destacados se centraron en los Focolares, la Comunidad de San Egidio, el Camino Neocatecumenal, Comunión y Liberación, Sodalicio de Vida Cristiana, los alumnos de la Fraternidad Sacerdotal de San Nicolás Borromeo y de los Legionarios de Cristo<sup>12</sup>; en cuanto a las Comunidades Eclesiales de Base, éstas no fueron invitadas ni siquiera a participar. ¿Qué conlleva esta situación? En términos estructurales, y de acuerdo con mi hipótesis de trabajo, conlleva comprender el concepto de “católicos” en términos de universalidad; sin embargo, si ésta no se mantiene, se rompe el equilibrio es-

---

<sup>12</sup> *L'Osservatore Romano*, no 23 (1954), 8-15 de junio de 2006, p. 4 (292), ed. mexicana.

tructural de la organización, pues opino que “la Iglesia católica es un modelo de estructura segmentaria, donde los distintos segmentos de la estructura se mantienen cohesionados por un sistema de equilibrio dinámico inestable”<sup>13</sup>, siguiendo por analogía el modelo de los Nuer (Evans-Pritchard 1977: 280), que incluye la aceptación de propuestas teológicas y ritos diferentes – más de 30 en el mundo, de una infinidad de carismas religiosos, expresados en diferentes órdenes religiosos y de teologías diversas. Este pluralismo unifica sobre la base de un grupo de conceptos que permite mantener la unidad, pero respetando las diferencias. Por ello, la eliminación de una tendencia implicaría la ruptura del equilibrio y llevaría a la fragmentación, cuestión que es rechazada por la Iglesia, la institución religiosa más antigua del mundo. Los intentos de homogeneización son vistos como peligrosos porque tienden a la ruptura.

Es importante tener presente que la Santa Sede es, en términos de ciencia política, una monarquía absoluta de base teocrática, debido a que el papa designa a los cardenales, quienes, a su vez, designarán al nuevo papa. Los cardenales, formalmente, no actúan por sí mismos, sino por “inspiración del Espíritu Santo,” quien “los orienta” para identificar y elegir al sucesor de Pedro, Obispo de Roma, Vicario de Jesucristo, Sucesor del Príncipe de los Apóstoles, Supremo Pontífice de la Iglesia Universal, Patriarca de Occidente, Primado de Italia y Arzobispo de la Provincia Romana, así como Soberano de la ciudad del Vaticano. El papa tiene la capacidad de seleccionar a todos los obispos y cardenales, también por “inspiración del Espíritu Santo”. Esta concentración personal de poder de base teocrática tiene, al mismo tiempo, un sistema de contrapesos horizontales que hace posible el libre juego de las facciones internas, para evitar precisamente la ruptura del equilibrio; en este caso, retomo en términos analíticos el modelo de “monarquía divina” de los Chilluk (Lienhardt 1959)<sup>14</sup>.

La Iglesia vive siempre en el “filo de la navaja” de la autoridad legítima y el autoritarismo. La estructura de autoridad de la Iglesia es posible expresarla en la metáfora de la “cadena arborescente”, donde cada “eslabón” cuenta con un espa-

---

<sup>13</sup> Coincido con Edmund Leach cuando plantea que la sociedad, matemáticamente hablando, no es un agregado de cosas, sino un agregado de variables; que los modelos estructurales generalizados no se aplican únicamente a sociedades del mismo tipo estructural aparente, y que una misma ordenación estructural puede encontrarse en cualquier tipo de sociedad (Leach 1971: 20-21).

<sup>14</sup> Agradezco a Félix Báez-Jorge la sugerencia de tomar esta hipótesis en torno a los Chilluk, aunque él la aplica al sistema político mexicano.

cio de autonomía relativa, aun cuando todos los hilos de la red confluyan en el papa, quien es el responsable de la legitimidad de cada “eslabón”. En numerosos casos, su poder sólo consiste en que puede ratificar lo decidido en esa instancia, pues, además, todo está matizado por los principios de “libertad, libre albedrío e historicidad del cristianismo”<sup>15</sup>. El problema estructural es delicado, pues implica la ruptura sistemática de los mecanismos de consenso como constructores de legitimidad.

Mi hipótesis de trabajo plantea que el “congelamiento estructural” del catolicismo generó la diversificación y segmentación del campo religioso mexicano y latinoamericano; asimismo, abrió las puertas para el desarrollo de alternativas religiosas de origen y características diferentes. Ante la imposibilidad estructural de incluir en su interior a todas las tendencias y carismas, el catolicismo perdió la oportunidad de ser la religión única e incluso está desaprovechando el desafío de mantenerse como religión de las mayorías. Por esta razón, se abren los caminos para otras propuestas religiosas que dan cuenta de las novedades y los desafíos sociales, culturales y espirituales, que se desarrollan actualmente en las sociedades latinoamericanas.

La designación de un nuevo papa corrobora mi planteamiento, Francisco está proponiendo restablecer la noción de equilibrio dinámico inestable, acogiendo al teórico de la teología de la liberación latinoamericana y tratando de reincorporar a los sectores que fueron marginados por Juan Pablo II – Ratzinger-Benedicto XVI; particularmente, a los sectores de la izquierda católica. Veremos cuáles son los resultados.

## Bibliografía y hemerografía

- Adams R.N. (1975), *Energy and Structure*, Texas University Press, Austin.
- Adams R.N. (1978), *La red de la expansión humana*, Ediciones de la Casa Chata, México.
- Adams R.N. (1983), *Energía y estructura: una teoría del poder social*, FCE, México.
- Anderson A. (2007), *El pentecostalismo. El cristianismo carismático mundial*, Akal, Madrid.
- Auge M. (1993), *El genio del paganismo*, Muchnik, Barcelona.

---

<sup>15</sup> Desde esta perspectiva, la posición de Juan Pablo II sobre la “eternidad y universalidad de los valores” es un punto que debe ser matizado por las propias tradiciones del cristianismo.

- Banton M. (comp.) (1980), *Antropología social de las sociedades complejas*, Alianza Editorial, Madrid.
- Barrera-Hernandez L.F., et al. (2015), *Psychological Meanings of "Positive Spiritual Environment" and "Places to Communicate with God"*, "European Scientific Journal", vol. 11, no 26, September, pp. 357-369.
- Barth F. (1976), *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales.*, FCE, México.
- Bleger J. (2003), *Psicología de la conducta*, Paidós, México.
- Bourdieu P. (1971), *Genèse et structure du champ religieux*, "Revue française de sociologie", vol. XII, no 3.
- Bourdieu P. (1988), *La disolución de lo religioso*, en: *Cosas dichas*, Gedisa, Buenos Aires.
- Bourdieu P. (1997), *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Anagrama, Barcelona.
- Bourdieu P. (2007), *El sentido práctico*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Braudel F. (1980), *La historia y las ciencias sociales*, Alianza Editorial, Madrid.
- Campos B. (1997), *De la reforma protestante a la pentecostalidad de la Iglesia. Debate sobre el pentecostalismo en América Latina*, CLAI, Quito.
- Carpio A.P. (2004), *Principios de Filosofía. Una introducción a su problemática*, 2ª edición 5ª reimpresión, Glauco, Buenos Aires.
- Chihu Amparán A., López Gallegos A. (2001), *Arenas y símbolos rituales en Víctor Turner*, "Argumentos", no 40, diciembre, pp. 137-151.
- Corral V., et al. (2014), *Ambientes positivos*, Pearson, México.
- Cox H. (1995), *Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century*, Addison-Wesley Publishing Company, Boston.
- Deflem M. (1991), *Ritual, Anti-Structure, and Religion: A Discussion of Victor Turner's Processual Symbolic Analysis*, "Journal for the Scientific Study of Religion", no 30 (1), pp. 1-25.
- Delahanty G. (1997), *La marca de Lewin en grupos e instituciones*, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México.
- Delgado M. (1993), *La religiosidad popular. En torno a un falso problema*, "Gazeta de Antropología", no 10, art. 08, [http://www.ugr.es/~pwlac/G10\\_08Manuel\\_Delgado.html](http://www.ugr.es/~pwlac/G10_08Manuel_Delgado.html).
- Dobbelaere K. (1994), *Secularización: un concepto multidimensional*, Universidad Iberoamericana, México.
- Evans-Pritchard E.E. (1977), *Los nuer*, Anagrama, Barcelona.
- Geertz C. (1989), *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.
- Giner S. (1994), *La religión civil*, en: R. Díaz-Salazar, S. Giner, F. Velasco (comps.), *Formas modernas de religión*, Alianza Editorial, Madrid.

- Giuriati P., Masferrer Kan E. (coords.) (1998), *No temas..., yo soy tu madre. Estudios socio-antropológicos de los peregrinos a la Basílica de Guadalupe*, Plaza y Valdés, México.
- Gómez García P. (1983), *La filosofía oculta en la antropología estructuralista*, "Gazeta de Antropología", no 2, art. 03, <http://www.gazeta-antropologia.es/?p=3925> <http://hdl.handle.net/10481/6751>.
- Goodall N. (1961, 1970), *El movimiento ecuménico: qué es y cómo trabaja*. Apéndice de Marcelo Pérez Rivas, La Aurora, Buenos Aires.
- Herskovits M.J. (1948-1952), *The Man and His Work. The Science of Cultural Anthropology*, A.A. Knopf, New York.
- Herskovits M.J. (1992), *El hombre y sus obras. La ciencia de la antropología cultural*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Kardiner A. (1945), *El individuo y su sociedad: la psicodinámica de la organización social primitiva*, pról. de Ralph Linton, Fondo de Cultura Económica, México.
- Leach E. (1993), *Cultura y comunicación. La lógica en la comunicación de los símbolos*, Siglo XXI, Madrid.
- Lévi-Strauss C. (1969), *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan* (por Paolo Caruso), Anagrama, Barcelona.
- Lévi-Strauss C. (1976), *Antropología estructural (I)*, Eudeba, Buenos Aires-México.
- Lévy-Bruhl L. (1949), *Les carnets de Lucien Lévy-Bruhl*. Préface Maurice Leenhardt, Presses Universitaires de France, Paris.
- Lewin K. (1951), *Field Theory in Social Science*, Harper and Row, New York.
- Lewin K. (1988), *La teoría de campo en la ciencia social*, Paidós Ibérica, Barcelona.
- Lienhardt G. (1954, 1975), *Los Chilluk del Alto Nilo*, en: D. Forde, *Mundos africanos. Estudios sobre las ideas cosmológicas y los valores sociales de algunos pueblos de África*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Linton R. (1977), *Cultura y personalidad*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Marzal M. (2002), *Tierra encantada: tratado de antropología religiosa de América Latina*. Madrid: Trotta.
- Masferrer Kan E. (2004), *¿Es del César o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso*, Plaza y Valdés/CIICH-UNAM, México.
- Masferrer Kan E. (2009), *Religión, poder y cultura. Ensayos sobre la política y la diversidad de creencias*, Libros de la Araucaria, Buenos Aires-México.
- Masferrer Kan E. (2011), *Pluralidad religiosa en México*, Libros de la Araucaria, Buenos Aires-México.
- Mead M. (1970, 1977, 1990), *Cultura y compromiso. Estudio sobre la ruptura generacional*, Gedisa, México-Barcelona.
- Ortiz F. (1963), *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Consejo Nacional de Cultura, La Habana.

- Rambo L.R. (1996), *Psicosociología de la conversión religiosa, ¿convencimiento o seducción?*, Herder, Barcelona.
- Rodrigues Brandão C. (1987), *Creencia e identidad: campo religioso y cambio cultural*, "Cristianismo y Sociedad", XXV/3, no 93, pp. 65-106.
- Sills D.L. (ed.) (1974), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, The Macmillan Company and the Free Press, New York.
- Sills D.L., Cervera T.V. (eds.) (1979), *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales*, Aguilar, Madrid.
- Smucler R.S. (1998), *Raël, Mesías tecnocrático (una religión de onnis)*, en: E. Masferrer Kan (coord.) *Sectas o Iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*, Plaza y Valdés, México.
- Stoll D. (1990), *Is Latin America Turning Protestant?: The Politics of Evangelical Growth*, University of California Press, Berkeley.
- Trillas E., et al. (1995). *Introducción a la lógica borrosa*, Ariel Matemática, Barcelona.
- Turner V. (1974), *Drama, Fields and Metaphors*, Ithaca, Cornell University Press, London.
- Turner V. (1980), *La selva de los símbolos: aspectos del ritual ndembu*, Siglo XXI, Madrid.
- Turner V. (1988), *El proceso ritual, estructura y antiestructura*, Taurus, Madrid.
- Varela R. (2005), *Cultura y poder. Una visión antropológica para el análisis de la cultura política*, Anthropos, UAM-I, México-Barcelona.
- Vatican Information Service (2006), "Boletín" del 19 de mayo.
- Weber M. (1915, 1980), *Rasgos principales de las religiones mundiales*, en: R. Robertson, *Sociología de la religión*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Wynarczyk H. (2009), *Ciudadanos de dos mundos. El movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001*, UNSAM, Edita-Universidad Nacional de San Martín, San Martín.

Andrzej Pietrzak

Universidade Católica de Lublin João Paulo II, Lublin, Polônia

## Os quatro lados da vida como método de análise da realidade dos cristãos militantes na América Latina

### RESUMO

O método dos quatro lados da vida, também chamado de sociológico, é um instrumento de análise que chama a atenção, na interpretação dos fatos da vida, para a importância dos dados econômicos, sociais, políticos e ideológicos. Este método é popular entre os cristãos militantes na América Latina; suas variantes desempenham um papel importante na vida pastoral da Igreja Católica e na teologia da libertação; sua aplicação à análise da vida social, religiosa e à Bíblia é um dos pontos abrasadores no catolicismo das últimas décadas. O objetivo deste estudo é aproximar-se ao este tipo de leitura. No primeiro momento situaremos o método dos quatro lados da vida no contexto mais amplo da problemática do conhecimento da realidade no domínio religioso; no segundo apresentamos três exemplos da aplicação desse método nos folhetos usados na pastoral popular e no documento da Pontifícia Comissão Bíblica.

Palavras-chave: América Latina, Igreja, metodologia, método dos quatro lados da vida, teologia da libertação.

### ABSTRACT

The four-sided method, also called the sociological one, is a tool of analysis that draws attention to the importance of economy, social life, politics and ideology in the interpretation of life and religion, and in the construction of narratives about them. This method is popular among militant Christians in Latin America; its variant forms play an important role in the pastoral life of the Catholic Church and in the theology of liberation; its application for the analysis of social and religious life as well as the Bible is one of the conflicting points of Catholicism in the last decades. The purpose of the study is to explore this type of analysis. First we will place the four-sides of life method in a broader context of the problem of knowledge in the religious domain; then, we will show three examples of the application of that method in brochures used in pastoral work among people and in one document of the Pontifical Biblical Commission.

Keywords: Latin America, Church, methodology, four-sided method, liberation theology.

A problemática religiosa na América Latina, a realidade tão extensa e complexa, sempre abre possibilidades de fazer perguntas novas. A Igreja Católica é um bom exemplo disso. Sendo a instituição de inquestionável impacto na vida das pessoas, famílias, comunidades e sociedades latino-americanas, ela pode ser objeto de estudo com enfoques diferentes e inovadores. Um dos assuntos que merece, ao nosso ver, uma atenção especial, é o tema das metodologias usadas por líderes católicos – chamados às vezes de agentes de pastoral<sup>1</sup> – na elaboração das suas narrações e estratégias da ação.

Neste artigo sugerimos um modesto e introdutório estudo do método conhecido sob o nome “quatro lados de vida” que enfatiza a importância do lado econômico, político, social e ideológico da vida. Este método, mesmo que seja polêmico e não tolerado por todos, ilustra um importante processo pelo qual passou a Igreja na América Latina. Reflete, também, a tendência intensa e inovadora de procurar conexões entre a fé e a vida. Além disso, nos últimos tempos, os quatro elementos mencionados, embora diversamente, têm influenciado a compreensão da realidade social e a atuação pastoral de todos os grupos cristãos, também a redação dos documentos eclesiais<sup>2</sup>. Este procedimento ajudou a trazer a complexa realidade dos problemas vividos pelas pessoas, famílias, comunidades e sociedades para o campo da fé, e a fé para os âmbitos da vida. Desse modo, a proposta cristã assumiu a renovada função de agente ativo na transformação pessoal e social<sup>3</sup> no novo contexto histórico, mesmo que isso seja discutível.

Antes de prosseguir, temos que clarificar o significado do termo chave, que explica nossa maneira de ver o objeto deste estudo. Aqui por método entendemos o padrão (jeito) como um agente de pastoral, tendo os dados provenientes de diferentes tipos de conhecimento, constrói (verbaliza) a visão de si mesmo

---

<sup>1</sup> Agente de pastoral é o nome dado aos líderes católicos – “tanto clérigos quanto religiosos e leigos” (III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano 1979) que atuam na comunidade eclesial e sociedade, participam direta ou indiretamente na elaboração de projetos pastorais ou são seus executantes.

<sup>2</sup> Por exemplo: II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano 1979; V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, 2007.

<sup>3</sup> Aqui vale a pena citar uma pequena amostra da opinião frequente entre os intelectuais latino-americanos que confirma a importância do tema. J.A. Ferreira escreve que a literatura bíblica “provocou, nas bases, em geral, por movimentos populares, um modo novo de ver e de agir na defesa da justiça e da igualdade. Aí, sim! Movimentos populares que, a partir da fé e de experiências comunitárias, questionaram, criticaram, enfrentaram e militaram contra sistemas injustos” (Ferreira 2013: 4-5).

e do seu entorno, a maneira como cria o entendimento da fé e suas funções na vida, ou seja, como surge a narrativa-texto que posteriormente é roteiro de provável atuação pessoal, familiar, comunitário, eclesial e social. Vale a pena mencionar que essas narrações são eu-tópicas (εὐ-τόπος), são propostas hermenêuticas que modelam a realidade de acordo com os resultados dos processos cognitivos e das premissas doutrinárias. Elas têm seu autor-narrador; implicam o tempo e espaço determinados; envolvem pessoas, grupos sociais, suas culturas, crenças, visões de mundo e ideologias.

## Conhecer a realidade

Para a melhor compreensão do tema lembremos algo evidente. Cada ser humano, para funcionar no sistema ecológico e social, precisa de informações. Uma vez adquiridas e processadas, conforme capacidades individuais e coletivas, elas formam um acervo-saber de importância inquestionável na sobrevivência e realização pessoal, comunitária e social. Mais ainda, o conhecimento adquirido não é um simples acúmulo de dados sem adornos. As informações recebidas e processadas pelo homem, como já sugerimos, são como um arco-íris, misto de uma gama de cores de realidades multifacetadas de pessoas e suas opiniões; são produzidas e transmitidas culturalmente; podem desempenhar funções de idealizações, modelos e paradigmas a ser implementados na vida. Esse fenômeno é típico para nós seres humanos, para todos os indivíduos e grupos, conscientes e inconscientes criadores de visões de mundo e ideologias.

Para os católicos e suas comunidades o conhecimento da realidade é fundamental. Eles creem que a Igreja é a depositária da definitiva revelação divina (Jesus Cristo), válida para todos os homens e todos os tempos. Acreditam, também, que por mandato divino, a Igreja e seus membros têm a missão de continuar a obra de Jesus, até o fim do mundo. Essas premissas se traduzem em propostas historicamente concretas de rever e até de alterar, em luz do Evangelho, os valores, padrões de comportamento, simbologias, narrações e instituições sociais. Deste modo, conhecer a realidade evangelizada é a exigência estritamente ligada à missão da Igreja, à inculturação do Evangelho<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Sobre o tema da inculturação e sua importância cf.: Pietrzak 2010: 13-39.

A história da problemática do conhecimento da realidade, como condição indispensável na realização da missão cristã, começa praticamente com as primeiras comunidades do Novo Testamento. Nos Atos dos Apóstolos, por exemplo, vemos que conhecimento do entorno sociocultural não deriva somente do processo de socialização e da inevitável proximidade dos outros grupos humanos e religiosos, mas também de conhecimento adquirido intencionalmente (p.ex. At 17,16-34). Séculos mais tarde, a partir das descobertas feitas por Cristóvão Colombo, na América Latina a Igreja Católica e seus líderes atuavam sempre na base de alguma forma de reconhecimento prévio. A comprovação disso facilmente encontramos nos documentos, fatos e processos da época<sup>5</sup>.

Ainda que alguns autores, como por exemplo J. Jiménez e S. González (1987), com razão afirmam que a Igreja não tem o método próprio para analisar cientificamente a realidade, podemos formular a hipótese sobre a existência do estilo eclesial de aproximar-se a ela. Um simples olhar para o atuar dos católicos, seus líderes e instituições, prova que no cumprimento das tarefas evangelizadoras, as narrativas-textos produzidos sobre a realidade procedem de diversos tipos de saber e possuem desigual grau de cientificidade e racionalidade.

Seguindo a tradicional classificação do saber, na Igreja podemos falar de quatro fontes de conhecimento da realidade: popular, científico, filosófico e teológico (Ferrari 1982: 5). Os resultados desses tipos de saber são levados para o campo religioso e apreciados do ponto de vista da doutrina cristã. Se os líderes empregam o conhecimento popular como fonte de informação, o texto sobre a realidade terá propriedades do senso comum das coisas, i.e., será valorativo, reflexivo, assistemático, verificável, falível e inexato. Na diagnose da vida e do seu entorno, a importância especial desempenhará a familiaridade das coisas, equanimidade, relação com espaço e tempo vivido. O texto produzido sobre a realidade terá a matiz prática, mas será acrítico, pouco aprofundado e insuficientemente sistematizado (Ferrari 1982: 5-6). Mesmo que não tenhamos, neste momento, os dados estatísticos exatos, não seria um abuso afirmar que uma boa parte das pessoas que pretendem desempenhar o papel de líderes religiosos, atua no paradigma do senso comum das coisas.

---

<sup>5</sup> Sob este ponto de vista vale a pena analisar: Egaña, 1966; Pontificia Commissio pro America Latina 1992; Szyszka 2015.

Outro tipo de saber, importante no processo de apreender a realidade na Igreja, é o conhecimento filosófico. Como sabemos, ele por sua vez é valorativo, racional, sistemático, infalível, não verificável e exato. A sua principal fonte é a experiência, não a experimentação (científica) (Ferrari 1982: 6-7). Essas prerrogativas fazem com que a filosofia seja preferida nos círculos religiosos, especialmente teológicos. Desde séculos o ensinamento da filosofia faz parte integral do curriculum de formação dos líderes eclesiásticos. Por isso, ao pensar sobre as maneiras de analisar a realidade e ver os assuntos teológicos, não podemos omitir as influências desse tipo de conhecimento.

Os intelectuais latino-americanos com frequência afirmam que no século XX surge a nova consciência da Igreja<sup>6</sup>. A parte integral desta inovação é o renovado interesse pela dimensão econômica, política, social e ideológica da vida, mas do ponto de vista da missão da Igreja. Na metade do século passado, na vida pastoral se percebeu a necessidade de vencer um tipo de exclusivismo da presença de dados sobre a realidade provenientes do conhecimento popular e filosófico. Notava-se a insuficiência do senso comum e do método filosófico na aproximação à realidade. Percebia-se, também, implicações ideológicas de um certo tipo de pensar, de inspiração religiosa, nos modelos de sociedades que produzem injustiça, desigualdade, exclusão, opressão e pobreza, ou combatem esse tipo de sociedades. Uma parte dos líderes católicos notava a necessidade de ultrapassar o conhecimento ingênuo, estereotipado e ideologizado da realidade. O método dedutivo se tornou o alvo da crítica por ser pouco empírico, não participativo e elitista, por usar metodologia autoritária de cima para baixo. Questionava-se, também, os modelos materialistas de análise da realidade e do fenômeno religioso<sup>7</sup>.

Entre as propostas que pretendiam diminuir os inconvenientes mencionados, se encontrava a sugestão de introduzir apropriadamente categorias e métodos de análise empregados pelas ciências humanas. Com tempo, apareceu a exigência de revisão dos critérios na seleção desses métodos que levassem em conta as propriedades da doutrina cristã e a especificidade de seu uso com fins pastorais e teológicos.

---

<sup>6</sup> C.f.: Richard 1984; Sobrino 1982. C.f. também: Horvath 2012.

<sup>7</sup> O catálogo de alegações desse tipo encontramos na "Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação" da Congregação para a Doutrina da Fé (1984). C.f.: McGovern 1989; Libânio 1987; Segundo 1987.

Vários fatores contribuíram para a aquisição dessa nova metodologia. Vale a pena lembrar que no último século a origem de emprego das ciências humanas para pensar sobre a realidade da vida e da fé está estritamente relacionada com o advento das ciências modernas e com o fenômeno do ensinamento social da Igreja. Ao mesmo tempo, foi importante o movimento de renovação pastoral e teológica que procurava maneiras de pensar sobre a fé que ultrapasse as limitações da linguagem filosófica. Esta constatação é importante no contexto das teorias de conspiração sobre a Igreja na América Latina, populares no lugar onde surge esse artigo. Temos que afirmar que desde anos a hierarquia e os intelectuais católicos chamam a atenção para o fato de que a doutrina social da Igreja, sem a conexão com a realidade vivida por múltiplos grupos, contentará apenas os autores das propostas eclesiais e aos poucos seguidores. Por isso, é necessário construir, demanda-se, a apropriada forma de conhecer a realidade. Negligência neste ponto, de acordo com a opinião das pessoas sensíveis às questões da credibilidade da doutrina cristã verificada no dia-dia, conduz ao acrítico emprego das doutrinas marxistas, liberais ou neoliberais. Apressadamente consideradas adequadas, conduzem ao seu uso inexato e mediação e expressão da fé – afirmam os críticos (CELAM 1987: 7-8; Parra 2003: 262-295).

A questão acima assinalada não mostra toda a complexidade do problema e exige maior atenção. O interesse por conhecer a realidade e atuar sobre ela vem ainda do fato de que na Igreja foi reforçada a voz das pessoas que receberam outra formação da tradicional e filosófica. Além disso, vários líderes participaram, e continuam ativos, na solução dos problemas sociais urgentes. Nesta atividade, de maneira inevitável, eles se tornam usuários, e até aliados, das propostas de solução das questões sociais típicas para os nossos tempos. A urgência de dificuldades do dia-dia exige soluções viáveis e acertadas. Esta é uma das razões que leva, às vezes de propósito ou inconscientemente, à aceitação de soluções ideológicas e consideradas incompatíveis ou maléficas para a fé – dizem os peritos (CELAM 1987: 8).

A partir do tempo da preparação da I Conferência Geral do Episcopado Latino-americano no Rio de Janeiro (1955), os líderes católicos progressivamente desenvolvem metodologias críticas próprias da descrição da realidade social e na identificação dos seus desafios. A preparação dessa Conferência procedeu uma análise detalhada e diagnóstico com a ajuda das metodologias científicas (*Crônica Eclesiástica Brasileira* 1955a; *Crônica Eclesiástica Brasileira* 1955b).

Neste peculiar procedimento de aprendizagem são importantes as conferências seguintes, celebradas em Medellín - 1968, Puebla - 1979, Santo Domingo - 1992 e Aparecida - 2007. Os textos finais, lá assumidos, são um bom exemplo da apropriação das ciências humanas, seus alcances e limitações quando aplicadas aos fins próprios da Igreja<sup>8</sup>. Podemos ver neles, por exemplo, os ecos do Concílio Vaticano II que na constituição sobre a Igreja no mundo contemporânea *Gaudium et spes* encoraja para “conhecer e compreender o mundo em que vivemos, as suas esperanças e aspirações e o seu caráter tantas vezes dramático”<sup>9</sup>. Essa recomendação, estritamente ligada a categoria dos sinais dos tempos, encontrou o terreno fértil nas já mencionadas conferências e nos vários planos pastorais implementados nas últimas décadas na América Latina.

Para ilustrar e finalizar o que foi dito, vamos citar um breve texto do documento de Puebla. Na parte descritiva e dedicada à diagnose, os bispos expõem o seguinte objetivo:

“1. SITUAR nossa evangelização em continuidade com a que foi realizada nos últimos cinco séculos e cujos fundamentos ainda perduram, depois de ter dado origem a um radical substrato católico na AL. Este substrato se revigoreu ainda mais depois do Concílio Vaticano II e da II Conferência Geral do Episcopado celebrada em Medellín, com a consciência, cada vez mais clara e mais profunda, que tem a Igreja de sua missão fundamental: a evangelização.

2. EXAMINAR, com visão de pastores, alguns aspectos do atual contexto sociocultural em que a Igreja realiza sua missão e, outrossim, a realidade pastoral que hoje se apresenta a evangelização, com suas projeções para o futuro” (III Conferência General del Episcopado Latinoamericano 1979).

---

<sup>8</sup> O documento final da conferência dos bispos latino-americanos em Puebla descreve esse problema assim:

“85. Desde a I Conferência Geral do Episcopado, realizada no Rio de Janeiro, em 1955, e que deu origem ao Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM), e, ainda com mais vigor, depois do Concílio Vaticano II e da Conferência de Medellín, a Igreja tem conquistado paulatinamente a consciência cada vez mais clara e profunda de que a evangelização é sua missão fundamental e de que não é possível o seu cumprimento sem que se faça o esforço permanente para reconhecer a realidade e adaptar a mensagem cristã ao homem de hoje, dinâmica, atraente e convincentemente”.

“86. Pode-se dizer que, nesta atitude de busca, a Igreja da AL desencadeou uma atividade quase febril e organizou, em todos os níveis, reuniões de estudo, cursos, institutos, encontros, jornadas sobre os mais variados temas, todos orientados de algum modo para o aprofundamento da mensagem e para o conhecimento do homem, em suas situações concretas e em suas aspirações”.

<sup>9</sup> GS 4. Sobre a formação sacerdotal e padres OT 16 diz: “Saibam buscar, à luz da Revelação, a solução dos problemas humanos, aplicar as verdades eternas à condição mutável das coisas humanas e anuncia-las de modo conveniente aos homens seus contemporâneos”.

Mesmo que este documento e os demais não falem do método dos quatro lados da vida, o lado econômico, político, social e ideológico está presente na descrição da realidade e marca as propostas pastorais de atuação sobre ela. De certa forma determina, também, a maneira de uso do material proveniente da Bíblia, tradição e teologia.

## Ciências humanas ao serviço da comunidade religiosa e sociedade civil

O método dos quatro lados da vida é chamado desta forma porque enfatiza, no diagnóstico da realidade e da fé, a importância da dimensão econômica, política, social e ideológica. Por esta razão, também é chamado de método sociológico. Uwe Wegner diz que:

o nome que se dá a este método de leitura é secundário. O que importa saber, é se e em que medida ele realmente contribui para que a leitora bíblica possa ser um processo criativo, desafiante e libertador, tanto na esfera individual, quanto comunitária. À medida com que isso for verdade, o método sociológico não ficará reservado “ao estudados”, mas poderá fermentar entre quaisquer pessoas ou grupos que pretendem estudar a bíblia de forma comprometida (Wegner 1993: 3).

Ao mesmo tempo gera hermenêutica da fé peculiar, inadquirível com a aplicação das categorias e métodos procedentes da filosofia ou do conhecimento popular.

O método dos quatro lados da vida devemos compreender no contexto da necessidade de método de análise de realidade com propósito de cumprir as finalidades da Igreja, que respeite a especificidade da fé e promova a vida individual, familiar e social. Neste ponto na literatura latino-americana, que aborda essa problemática, encontramos algumas pistas inspiradoras. Merece atenção a proposta de fundar toda a análise da realidade nas sólidas bases metodológicas. Alguns autores sugerem que ao procurá-la, deve-se evitar imediatismo que geralmente provem da gravidade dos problemas vividos, da urgência de exercer a missão própria dos cristãos no mundo ou dos objetivos corporativo-eclesiais. Essa atitude leva à aceitação de concepções e ações sem profundidade, fundada nas convicções populares, do grupo ou ideológicos. Por isso se deve procurar instrumentos verificáveis e válidos para compreensão da realidade (CELAM 1987: 8; Peña Venegas, Vélez Correa 1987).

O método em questão lembra a famosa proposta de análise multidisciplinar porque ele é uma proposta de compreender holisticamente a realidade estudada. No caso de aplicações avançadas exige o uso das metodologias provenientes das várias ciências (Silva 2008: 13-14). Nos grupos de base, porém, assume formas de perguntas simples e claras. Para perceber a lógica desta última variante do método, vamos proporcionar quatro exemplos, três provenientes da América Latina e um de Roma, ou seja: “Métodos de lectura bíblica” publicado por Centro Bíblico Verbo Divino em Quito (Equipo Bíblico Verbo Divino 2006); “A Leitura Bíblica por meio do Método Sociológico” de Uwe Wegner (1993); “Esquemas de lectura popular y comunitaria da Biblia” publicado no ano 2012 por REBICLAR (Red Bíblica Claretiana 2012), Red Bíblica Claretiana; “A interpretação da Bíblia na Igreja” da Pontifícia Comissão Bíblica (Pontifícia Comissão Bíblica 1993).

O primeiro texto, “Métodos de lectura bíblica”, fala sobre as regras básicas da leitura da Bíblia. Numa maneira popular, clara e curta, os autores sugerem o itinerário do estudo e perguntas que deveriam ajudar a compreensão do texto, segundo as regras do método dos quatro lados da vida. A finalidade desse procedimento é criar “uma interpretação mais realista e sociológica do texto, que nos permite dialogar como nossa situação presente”. Propõe-se os seguintes passos:

I. Leitura cuidadosa do texto bíblico (por ex.: Gn 47, 13-26, sobre o empobrecimento do povo no Egito). O propósito desta leitura é “descobrir indivíduos ou grupos, situações econômicas e sociais, políticas, culturais e manifestações religiosas” da época.

II. Reconstruir o passado através das perguntas:

- “lado econômico: O que é e como se produz? Quem e para quem se produz esses bens?
- lado social: Quais pessoas ou grupos são envolvidos? Que classes sociais aparecem? Quais problemas eles têm?
- lado político: Quem governa e como? A quem governa?
- lado ideológico: O que pessoas e grupos sociais pensam sobre religião, política, sociedade, justiça?

III. Diálogo com o presente. Seguindo o mesmo procedimento, com as mesmas perguntas, refletir sobre a nossa realidade atual.

IV. Descobrir a mensagem para hoje. Achar respostas para as seguintes perguntas: O que aprendemos com o texto? O que o Senhor nos pede hoje? O que podemos fazer?

V. Avaliação. Tendo seguido os passos sugeridos para este método de leitura, discutimos as vantagens ou desvantagens, sobre as virtudes ou limitações desta forma de ler a Bíblia e fazer algumas recomendações para aqueles que desejam seguir este método.

VI. Preparação para o plenário. Procuramos o consenso, como criativamente podemos compartilhar essa leitura prática. Deixar a nossa imaginação trabalhar! Podemos usar canções, orações, dinâmicas, dramatizações, gráficos e símbolos” (Equipo Bíblico Verbo Divino 2006).

Wegner (1993) na sua pequena obra “A Leitura Bíblica por meio do Método Sociológico” afirma que a realidade dos textos sagrados e de hoje podemos entender respondendo às seguintes perguntas:

Lado econômico:

Que aspectos apresenta o texto sobre a produção, produtos e sua comercialização, divisão do trabalho e seus instrumentos e propriedades dos meios de produção (como por exemplo, a terra), distribuição da renda, consumo de produção?;

Lado social:

O que diz o texto sobre a maneira de se relacionarem as pessoas e os grupos ou classes que elas representam? Há um bom ou mal relacionamento ou mesmo quebra das relações? As pessoas, grupos ou classes estão unidas ou divididas? Em relação de amizade ou hostilidade?;

Lado político:

Quem exerce poder no texto (pessoas, grupos, instituições, «principados e potestades») e que tipo de poder é exercido? Como as pessoas (grupos, instituições, povo) reagem ao poder exercido? Como se manifesta o poder oficialmente constituído e o poder não oficial de pessoas, grupos ou do povo como um todo?;

Lado ideológico:

Que valores de vida e de conduta o texto defende, combate, sanciona ou relativiza? Em que se baseia para acatar ou rejeitar estes valores? Que tipo de religião ou de deus transparece no texto? De que maneira e através de que recursos interesses de pessoas, grupos, classes ou instituições dominantes são legitimadas? Com base em que o texto fundamenta a resistência e a defesa de legítimos direitos de pessoas, grupos ou classes dominadas e exploradas? (Wegner 1993).

No terceiro texto mencionado acima, “Esquemas de lectura popular y comunitaria de Biblia”, encontramos a aplicação do método dos quatro lados da vida ao texto do livro de Rute, capítulo 2, versículo de 1 a 18 (Antigo Testamento). A história desta mulher moabita que respiga no campo atrás dos segadores, é motivo para falar do tema dos estrangeiros migrantes e para promover uma atitude de solidariedade. Para o andamento do trabalho do grupo se aconselha recolher os recortes de periódicos referentes à realidade local dos migrantes. Propõe-se a divisão dos participantes em quatro grupos de trabalho, confiando a cada um a tarefa de aprofundar o contexto do fragmento bíblico sob um dos aspectos: econômico, social, político ou cultural (tradições). Vale a pena notar que não se usa o conceito de ideologia, mas de cultura.

Para orientar o trabalho dos grupos se sugere as seguintes perguntas:

Lado econômico: como se vivia na época?; que grupos econômicos existiam?; qual foi a fonte da riqueza?;

Lado social: como se relacionam as pessoas?; o texto fala sobre os grupos ou classes sociais?; quem são os marginalizados?; por que?;

Lado político: quem governa?; como governa?; que leis aparecem?; quem tem poder?;

Lado cultural (tradições): que tradições estão presentes no texto?; que costumes aparecem?; que pensam os diferentes grupos sobre: a sociedade da época, os governantes, a relação homem-mulher, religião?; qual foi o principal problema desta sociedade? (Red Bíblica Claretiana 2012: 21-25).

Por último, no documento “A interpretação da Bíblia na Igreja” da Pontifícia Comissão Bíblica (1992), encontramos as seguintes perguntas sugestivas que podem ser aplicadas ao Antigo Testamento:

quais são as diversas formas de organização social e religiosa que Israel conheceu no decorrer de sua história? Para o período anterior à formação de um Estado, o modelo etnológico de uma sociedade acéfala segmentária forneceu uma base de partida suficiente? Como se passou de uma liga de tribos, sem grande coesão, a um Estado organizado em monarquia e, de lá, a uma comunidade baseada simplesmente nas ligações religiosas e genealógicas?

Quais transformações econômicas, militares e outras foram provocadas na estrutura da sociedade pelo movimento de centralização política e religiosa que conduziu à monarquia?

O estudo das normas de comportamento no Antigo Oriente e em Israel não contribui com mais eficácia à inteligência do Decálogo do que as tentativas puramente literárias de reconstrução de um texto primitivo?

### Na compreensão do Novo Testamento podem ser úteis questões:

para explicar o gênero de vida adotado antes da Páscoa por Jesus e seus discípulos, qual valor pode-se dar à teoria de um movimento de carismáticos itinerantes, vivendo sem domicílio, nem família, nem bens?

Foi mantida uma relação de continuidade, baseada sobre o chamado de Jesus a segui-lo, entre a atitude de desprendimento radical adotado por Jesus e aquela do movimento cristão após a Páscoa, nos mais diversos ambientes da cristandade primitiva?

O que sabemos da estrutura social das comunidades paulinas, levando-se em conta, em cada caso, a cultura urbana correspondente? (Pontifícia Comissão Bíblica 1992).

As propostas dos quatro textos acima mencionados, se aplicadas com devido rigor, no campo religioso induzem à criação de narrativa com forte presença de questões referentes à vida pessoal, comunitária e social. Esta perspectiva dificilmente pode ser alcançada através da aplicação do conhecimento popular e dos métodos tais como histórico-crítico, análise literária (literária, narrativa, semiótica), abordagem canônica, abordagem com recurso às tradições judaicas, fundamentalista, etc. (Pontifícia Comissão Bíblica 1992). Deste modo, o método dos quatro lados, como já sugerimos, facilita a percepção das conexões entre a fé e a problemática do dia-dia, sempre no contexto histórico, não abstrato, e marcada por condições complexas do ser humano, do seu entorno social e ecológico.

Atribui-se a Norman K. Gottwald a opinião de que esta maneira de observar os textos bíblicos ajuda a entender melhor os modelos típicos de relações humanas da sociedade do tempo bíblico (Silva 2008: 11-14; Ferreira 2013: 7). Em consequência, aos leitores contemporâneos o espaço e o tempo remoto oferece uma referências, justificada pela fé, de ver e compreender os problemas de hoje. Assim, nos usuários dessa metodologia, tem lugar a atualização da fé justificada pela tradição religiosa e incorporada na experiência recente. Esta peculiar conexão da *vetera et nova*, achou a aplicação inspiradora no projeto de leitura popular da Bíblia proposta por Carlos Mesters.

Nas últimas décadas, na atuação pastoral da Igreja Católica na América Latina, o uso do método dos quatro lados da vida suscitava polêmica. Afirmava-se que ele conduz ao conflito na vida social, por exemplo. Porém, os adeptos declaravam que ele ajuda as pessoas e comunidades, não só os pobres, de ler a Bíblia e praticar a fé, situada na problemática real e no contexto da problemática da transformação social onde serão respeitados os direitos humanos e a justiça. Afirmava-se que esse tipo de leitura é uma objeção legítima e necessária contra a manipulação religiosa feita por leituras fundamentalistas e ingênuas, funciona-

listas e conciliadoras, espirituais e desvinculadas da vida. Os agentes de pastoral sensíveis às questões sociais lembravam que a Bíblia é, também, o livro que conta a história dos conflitos sociais e que a função da religião não se reduz somente à proposta “como alcançar a vida eterna depois da morte” – tem muito a ver com o projeto social aqui e agora.

Neste contexto vale à pena lembrar que a Pontifícia Comissão Bíblica no documento “A interpretação da Bíblia na Igreja”, reconhece a validade do método sociológico e adverte sobre prováveis riscos. Segundo seus autores:

O conhecimento dos dados sociológicos que contribuem a fazer compreender o funcionamento econômico, cultural e religioso do mundo bíblico é indispensável à crítica histórica. A tarefa da exegese, de bem compreender o testemunho de fé da Igreja apostólica, não pode ser levada a termo de maneira rigorosa sem uma pesquisa científica que estude os estreitos relacionamentos dos textos do Novo Testamento com a vivência social da Igreja primitiva. A utilização dos modelos fornecidos pela ciência sociológica assegura às pesquisas dos historiadores das épocas bíblicas uma notável capacidade de renovação, mas é preciso, naturalmente, que os modelos sejam modificados em função da realidade estudada.

Assinalam-se, também, alguns riscos, a saber:

se o trabalho da sociologia consiste em estudar as sociedades vivas, é previsível encontrar algumas dificuldades logo que se quer aplicar seus métodos a ambientes históricos que pertençam a um passado longínquo. Os textos bíblicos e extra bíblicos não fornecem forçosamente uma documentação suficiente para dar uma visão de conjunto da sociedade da época. Aliás, o método sociológico tende a dar mais atenção aos aspectos econômicos e institucionais da existência humana do que às suas dimensões pessoais e religiosas (Pontifícia Comissão Bíblica 1992).

## Conclusão

Concluindo, queremos lembrar que, neste momento, numa forma clássica, o método dos quatro lados da vida encontramos em alguns grupos bíblicos e de formação ligados aos movimentos de grupos populares, não só católicos. Entretanto, as quatro dimensões-chaves deste método, como foi dito acima, estão presentes praticamente em todas as narrações produzidas por agentes de pastoral de todas as orientações e mentalidades teológicas e pastorais. O que as diferencia são hermenêuticas da fé e da sua função na vida pessoal, comunitária e social. Essa diferença é nitidamente visível nos exemplos citados. As possíveis discrepâncias provêm das ulteriores opções de caráter metodológico, ideológico ou de-

rivado das visões de mundo – cosmovisões que, em alguns casos, assumem a função da premissa maior em relação à fé. Estas são umas das razões que fazem o método polêmico. Sua aplicação à análise da vida social e religiosa, à Bíblia, é um dos pontos abrasadores no catolicismo latino-americano das últimas décadas. Entretanto, não podemos negar a sua função positiva no processo de capacitação das pessoas e suas comunidades na vida social.

## Bibliografia

- CELAM (1987), *Interpretación de la realidad, análisis socio-pastoral*, Departamento de Pastoral Social, Documentos CELAM 74/I, Bogotá.
- Concilio Vaticano II (1965), *Gaudium et spes*, [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_po.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html).
- Concilio Vaticano II (1965), *Optatam Totius*, [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decree\\_19651028\\_optatam-totius\\_po.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_optatam-totius_po.html).
- II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (1993), *Medellín 1968. Conclusiones*, em: *Episcopado Latinoamericano, Conferencias Generales*, Santiago de Chile.
- III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (1993), *Puebla 1979. Conclusiones*, em: *Episcopado Latinoamericano, Conferencias Generales*, Santiago de Chile.
- V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe (2007), *Aparecida, Brasil*, mayo, Documento conclusivo, CELAM, Bogotá.
- Congregação para a Doutrina da Fé (1984), *Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação*, [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19840806\\_theology-liberation\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_po.html).
- Crônica Eclesiástica Brasileira* (1955a), “Revista Eclesiástica Brasileira”, no 15.
- Crônica Eclesiástica Brasileira* (1955b), “Revista Eclesiástica Brasileira”, no 16.
- Egaña A. (1966), *Historia de la Iglesia en la América Española. Desde el Descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX*, Hemisferio Sur, Madrid.
- Equipo Bíblico Verbo Divino (2006), *Métodos de Lectura Bíblica*, Taller Bíblico de Iniciación 2, Centro Bíblico Verbo Divino, Quito.
- Ferrari A.F. (1982), *Metodología da pesquisa científica*, McGraw-Hill, São Paulo.
- Ferreira J.A. (2013), *Transformação Social e a Literatura Bíblica*, em: “Caminhos, Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião”, Editora da PUC Goiás, vol. 11, no 1, jan./jun., pp. 4-21, <http://seer.ucg.br/index.php/caminhos/issue/view/150/showToc>.
- González Samuel J.J. (1987), *Metodología sintética de um analisis sócio-pastoral participativo*, em: *CELAM, Interpretación de la realidad, análisis socio-pastoral*, Departamento de Pastoral Social, Documentos CELAM 74/I, Bogotá.

- Hesketh J.L., Ottaway R.N. (1979), *Características dos agentes de mudança*, “Revista de Administração de Empresas”, no 19, pp. 27-33.
- Horvath E. (2012), *A Rio de Janeiro-i Püspöki Konferencia (1955) és a Latin- Amerikai Általános Zsinat (1899) párhuzamai a Szentszék Latin-Amerika politikájának tükrében*, Act Sci Soc, 36, pp. 45-52.
- Jiménez Carvajal J. (1987), *Critérios para uma visão pastoral de la realidade*, em: CELAM, *Interpretación de la realidad, análisis socio-pastoral*, Departamento de Pastoral Social, Documentos CELAM 74/I, Bogotá.
- Jiménez J., González S. (1987), *Metodologia sintética de um analisis sócio-pastoral participativo*, em: CELAM, *Interpretación de la realidad, análisis socio-pastoral*, Departamento de Pastoral Social, Documentos CELAM 74/I, Bogotá.
- Libânio J.B. (1987), *Teologia da libertação. Roteiro didático para um estudo*, Edições Loyola, São Paulo.
- McGovern A.F. (1989), *Liberation Theology and its Critics. Toward an Assessment*, Orbis Books, Maryknoll.
- Parra A. (2003), *Textos, contextos y pretextos*, PUJ Bogotá.
- Peña Venegas E., Correa Vélez J. (1987), *Teorias actuales para el análisis de la realidad*, em: CELAM, *Interpretación de la realidad, análisis socio-pastoral*, Departamento de Pastoral Social, Documentos CELAM 74/I, Bogotá.
- Pietrzak A. (2010), *Teologia da inculturação segundo Michael Amaladoss e Mário de França Miranda*, Lublin, <https://books.google.pl/books?id=IPxTtr8LrLYC&pg=PA1&dq=pietrzak+teologia+da+inculturação&source=bl&cots=IMBeC6tWsp&sig=HONqYudPu3-g2YPJWkaqRojj0lZ.o&hl=pl&sa=X&ved=0ahUKEwiO7c7S34TQAhXFhSwKHfv0DssQ6AEIHZA#v=onepage&q=pietrzak%20teologia%20da%20inculturação&f=false>.
- Pontificia Comissão Bíblica (1993), *A Interpretação da Bíblia na Igreja, Roma*, [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/pcb\\_documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19930415\\_intepretazione\\_po.html#l.%20M%C9TODOS%20E%20ABORDAGENS%20PARA%20A%20INTERPRETA%20C7%30](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_19930415_intepretazione_po.html#l.%20M%C9TODOS%20E%20ABORDAGENS%20PARA%20A%20INTERPRETA%20C7%30).
- Pontificia Commissio pro America Latina (1992), *Historia de la evangelización de América*, Simposio internacional. Actas, Ciudad del Vaticano, 11-14 de mayo, Roma.
- Red Bíblica Claretiana (2012), *Esquemas de lectura popular y comunitaria da Bíblia*, [http://www.claretianosdeamerica.net/rebiclar/wp-content/uploads/2012/03/Esquemas\\_LecturaPopular\\_fi-nal.pdf](http://www.claretianosdeamerica.net/rebiclar/wp-content/uploads/2012/03/Esquemas_LecturaPopular_fi-nal.pdf).
- Richard P. (1984), *Morte das cristandades e nascimento da Igreja*, Paulinas, São Paulo.
- Segundo J.L. (1987), *Teologia da libertação. Uma advertência à Igreja*, Edições Loyola, São Paulo.
- Silva C.A. (2008), *A interdisciplinaridade do método exegético bíblico*, “Maiêutica Digital. Revista de Filosofia e Ciências Afins”, maio 2007/dez. 2008, vol. 2/3, pp. 6-19, [http://www.fbb.br/media/Publicações/Maieutica/1%20-Cremildo%20A\\_interdisciplinaridade.pdf](http://www.fbb.br/media/Publicações/Maieutica/1%20-Cremildo%20A_interdisciplinaridade.pdf).
- Sobrinho J. (1982), *Ressurreição da Verdadeira Igreja. Os pobres, lugar teológico da eclesiologia*, São Paulo.

- Szyszka T. (2015), *Listy różne ku chwalebnej ciekawości i chrześcijańskiemu zbudowaniu służące jezuickich misjonarzy z Ameryki Łacińskiej*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań.
- Vélez Correa J. (1987), *Discernimiento de las formas de análisis de la realidad*, em: CELAM, *Interpretación de la realidad, análisis socio-pastoral, Departamento de Pastoral Social*, Documentos CELAM, 74/I, Bogotá.
- Wegner U. (1993), *A Leitura Bíblica por meio do método sociológico*. Programa de Assessoria Pastoral, Mosaicos da Bíblia, vol. 12, Centro de Documentos e Informação, [http://www.est-edu.br/downloads/pdfs/bibliografias/mestrado\\_profissional/WEGNER\\_Uwe\\_A\\_Leitura\\_Biblica\\_por\\_meio\\_do\\_metodo\\_sociologico.pdf](http://www.est-edu.br/downloads/pdfs/bibliografias/mestrado_profissional/WEGNER_Uwe_A_Leitura_Biblica_por_meio_do_metodo_sociologico.pdf).

Armando Lampe

Institución "Theologie interkulturell", Universidad de Frankfurt, Alemania

# Sobre la teología de la liberación y la "historia de la Iglesia": una conversación con Enrique Dussel

## RESUMEN

Con motivo de los 80 años de vida de Enrique Dussel, uno de los pioneros más importantes de la teología de la liberación, el autor realizó una entrevista con el filósofo/teólogo/historiador sobre un tema poco estudiado de su extensa obra, es decir, la disciplina de la historia de la Iglesia. En la primera parte se analiza la idea central de historiadores y maestros de Enrique Dussel, que tuvo un impacto profundo sobre su pensamiento. En la segunda parte se presenta la entrevista con el profesor Dussel. En la última parte se resume de una forma mínima el legado de Dussel sobre la disciplina de la historia de la Iglesia.

Palabras clave: teología de la liberación, historia de la Iglesia en América Latina, Enrique Dussel.

## ABSTRACT

Enrique Dussel is considered one of the most important pioneers of the well-known liberation theology and on the occasion of his 80<sup>th</sup> anniversary the author has conducted an extensive interview with the philosopher/theologian/historian about one of under-researched areas of his extensive oeuvre that is the discipline of Church history. The first section deals with key ideas of Church historians and masters of Dussel who had a profound impact on his theological development. The last section presents a brief resume of Dussel's contribution to the discipline of Church history.

Keywords: liberation theology, Latin-American Church history, Enrique Dussel.

## Introducción

Pasó desapercibido el hecho de que la Comisión Ecuménica de la Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA) cumplió cuarenta años en 2014, pero no fue así con el ochenta aniversario de su fundador, Enrique Dussel, ya que en la Ciudad de México, la UNAM (Universidad Nacional Autónoma de México) organizó en noviembre de 2014 dos congresos en homenaje a su fundador,

ambos fueron dedicados a la filosofía de la liberación. Por eso me pareció oportuno conversar con el profesor Dussel sobre sus aportes a la disciplina de la historia de la Iglesia<sup>1</sup>. La entrevista se realizó el 21 de enero de 2015 en su casa de Coyoacán, en la Ciudad de México.

## Los maestros en la formación histórica de Enrique Dussel

Existe una excelente autobiografía intelectual de Enrique Dussel, aunque desgraciadamente el autor se refiere solamente a su obra filosófica (Dussel 2014). Dussel escribió una autobiografía donde hace referencia a su obra teológica (García-Agundis 2014). Todavía queda por hacer su biografía intelectual integral que incluya también su obra histórico-teológica. A la pregunta sobre quiénes fueron sus maestros en su formación histórica, Dussel responde que fueron el profesor Jean Frisque y el profesor Joseph Lortz. Me voy a concentrar en la semblanza del profesor Lortz por el simple hecho de que escribí el presente texto en Alemania, en concreto en el Instituto Theologie interkulturell de la Universidad de Frankfurt donde Enrique Dussel impartió cátedra como profesor invitado en 1992 sobre el tema “1492, ¿El descubrimiento de las Américas o el «encubrimiento del otro»?” (Schreijäck 2015: 24-25)<sup>2</sup>. Estas históricas conferencias en la Universidad de Frankfurt fueron publicadas por el Instituto Theologie interkulturell, vol. 6, una edición completamente agotada y que se ha vuelto una pieza de valor (el último precio por ejemplar en 2015 que circulaba en Internet superaba 500 euros) (Dussel 1993). Felizmente se han publicado casi todas las obras de Enrique Dussel en CD, incluyendo ese tomo de *Theologie interkulturell* (Dussel 2010).

---

<sup>1</sup> El presente trabajo fue realizado gracias al apoyo financiero de Alexander von Humboldt Foundation en 2015. Su resumen fue leído por los organizadores en el Encuentro de los Historiadores de CEHILA del 1 al 3 de noviembre de 2015 en Belo Horizonte, Brasil, que ha conmemorado los 40 años de CEHILA y ha sido un homenaje a su fundador por su 80 aniversario. Y una parte fue presentada por el autor en la II Conferencia Internacional Latinoamericanista, *Las relaciones entre política y religión en América Latina – determinantes y nuevos paradigmas*, Lublin, 3-4 de noviembre de 2015.

<sup>2</sup> Estas conferencias fueron originalmente publicadas en 1993: *Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen. Ein Projekt der Transmoderne*, Patmos, Düsseldorf. Una edición en castellano de estas conferencias salió en 1992 (Dussel 1992).

Joseph Lortz (1887-1975) fue doctor en filosofía (1910) y doctor en teología (1920). Fue ordenado sacerdote en 1913 y sobre su pensamiento tuvo gran influencia Friz Tillmann, quien lo introdujo en una teología bíblica. También tuvo gran influencia sobre Lortz como historiador de la Iglesia Sebastian Merkle, catedrático en Würzburg, donde Lortz finalmente recibió su “Habilitation” en 1923. Fue profesor en la Academia Estatal de Braunsberg y en 1933 fue nombrado profesor de historia de las Misiones en la Universidad de Münster, una cátedra que fue después ampliada a la Historia de la Iglesia en la Edad Media y en la Época moderna. En 1950 se volvió profesor de Historia Religiosa Europea en la Universidad de Mainz y al mismo tiempo fundó y dirigió el Instituto de Historia Europea, donde Dussel lo conoció al recibir una beca de investigación en ese instituto de 1962 a 1965. Una parte oscura en la vida de Lortz fue el hecho de que fue miembro del Partido de Hitler desde 1933 hasta 1944. Además, publicó a favor de Hitler por medio de su conocido texto *Katholischer Zugang zum Nationalsozialismus*, donde escribe que “guiado por un católico (Hitler) se encuentran en las filas del Führer católicos y protestantes unidos” (Iserloh, 1989: 5). Su obsesión por la unidad de todos los cristianos lo llevó a ese extremo. La cátedra de Münster la tuvo gracias a su apoyo nazi: el sacerdote Georg Schreiber ocupaba esa cátedra, y fue parlamentario del Partido católico y un ferviente opositor de Hitler, por eso fue obligado a renunciar a su cátedra en 1933 y Lortz pudo ocuparla. Después del fin de la guerra en 1945 Schreiber regresó a dar su cátedra en Münster y fue nombrado el primer rector de la Universidad de Münster. Lortz no corrió con la misma suerte, pues fue retirado de la cátedra en Münster y enfrentó un proceso acusado de ser nazi y, finalmente, en 1948 vino la resolución a favor de Lortz (*does not seem to have been politically active*).

El aporte académico de Lortz es indiscutible. Su obra clásica sobre la Reforma en Alemania (1940) hizo historia al presentar una visión “católica” de Luther, y Lortz mismo fue de gran valor para el movimiento ecuménico. Lo que nos interesa aquí es su visión sobre la historia de la Iglesia como disciplina teológica. Lortz escribió:

Die Bezeichnung ‘ideengeschichtlich’ will die folgende Darstellung nicht einfach in die allgemeine Geistesgeschichte einreihen. Es handelt sich um Kirchengeschichte. Damit war eine theologische und theologiegeschichtliche Betrachtung gefordert, und es waren

die Leitideen möglichst dem Offenbarungsgute zu entnehmen. Das möchte ich unterstreichen: Kirchengeschichte ist Theologie. Wäre sie das nicht, hätte sie neben der profanen Geschichte keine selbständige Daseinsberechtigung, außer daß sie mit Vorzug die Schicksal des besonderen Gebildes "Kirche" behandelt, statt die Geschichte der Staaten und der weltlichen Kultur (Iserloh 1989).

Historia de la Iglesia es teología, según Lortz. Esto significa que el objeto de estudio de la historia de la Iglesia es teológico; se puede estudiar como una historia religiosa nada más, pero lo que distingue al historiador de la Iglesia del historiador laico es que el primero ve la historia eclesial a través de la fe. Esta idea del maestro Lortz marcó fundamentalmente a su alumno Dussel.

Con ocasión del centenario de Lortz se organizó un simposio científico sobre el legado de su obra en el Instituto de Historia Europea (Mainz) en 1987 y el cardenal Karl Lehmann, en su calidad de presidente de la Conferencia Episcopal de Alemania, habló sobre esa frase clave de Lortz, respecto a que la historia de la Iglesia es teología, en el sentido de que la visión de ésta como una historia de ideas le llevó a Lortz a ver la historia de la Iglesia como una disciplina teológica (Lehmann 1989). El cardenal Lehmann elogió la iniciativa de Lortz de fundar el Instituto de Historia Europea, porque así se creó una nueva forma de investigación a base de una búsqueda comunitaria. Para Lortz fue importante el método de *question and answer* para poder entender tanto por medio de los diálogos presenciales como por una vida y trabajo comunitarios. El carácter transnacional del instituto tenía que ver, según Lehmann, con la experiencia de Lortz de que la Reforma fue un gran debate que sólo tendría que haber sido resuelto por medio del diálogo y no por la excomunión de Roma. En ese Instituto de Lortz, con esa visión, fue formado Enrique Dussel como historiador de la Iglesia.

La tesis de doctorado de Dussel, realizada en Mainz, fue publicada con un prólogo de Joseph Lortz (Dussel 1970)<sup>3</sup>. Lortz menciona que el estudio de Dussel es importante y hasta único, el mayor elogio que un maestro puede decir de su alumno. Lortz, especialista en el cristianismo de Europa del siglo XVI, men-

---

<sup>3</sup> La tesis completa, por cuya defensa Dussel recibió el grado de doctor en historia de la Sorbonne en 1967, fue publicada posteriormente por CIDOC (*El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa del indio (1504-1620)*, Colección Sondeos, vols. I-IX, CIDOC, Cuernavaca 1969-1971) y se encuentra actualmente en la biblioteca de El Colegio de México, en México D.F. Después salió una edición abreviada, publicada por el Centro de Reflexión Teológica en la México D.F. en 1979 bajo el título *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres 1504-1620*.

ciona que el primer contacto entre la misión cristiana y un nuevo mundo completamente diferente en el continente americano en el siglo XVI deja interrogatorios muy importantes que siguen siendo actuales, como el tema de la aculturación, más conocido en el caso de los jesuitas misioneros en China, sin embargo, poco conocido en el caso de América Latina. También menciona que las fuentes presentan, en repetidas ocasiones, a los misioneros de América Latina como protectores de los indígenas contra los abusos de los colonizadores. Escribe en su prólogo que por la importancia del libro se decide publicarlo en su colección, a pesar de las dificultades de las citas en diferentes idiomas y por el hecho de que el autor regresó a su país, a Argentina. Con orgullo menciona Lortz que Dussel fue *Stipendiat* del Instituto de Historia Europea en Maniz, que hoy en día se conoce como Leibniz-Institut für Europäische Geschichte Mainz.

En el prefacio Dussel hace mención de que forma parte de la escuela de Lortz, al escribir que se trata de una obra de historia y, al mismo tiempo, es una obra de teología:

Nous avons tenté de faire, simultanément une œuvre d'histoire et de théologie, mais il s'agit d'une recherche anthropologique, puisque les évêques ont une manière de voir l'indien, de le considérer comme personne, digne de la liberté, susceptible d'obtenir le salut. Recherche d'ordre étique en fin, car l'attitude des évêques obéit à un jugement moral. Ils mettent en valeur une véritable étique des relations humains dans leur comportement envers les indiens (Dussel 1970).

Aquí el alumno supera al maestro haciendo su investigación más interdisciplinaria y no limitándose a la historia y la teología, sino entablando también el diálogo con las ciencias sociales y la filosofía, que iba a marcar posteriormente la teología de la liberación.

La tesis de Dussel sostiene que el episcopado del siglo XVI en Hispanoamérica fue la primera institución, no como persona individual aislada o un movimiento disperso, sino como una verdadera institución, en la historia social que defendió al indígena por principio y de manera sistemática. Aquí ya habla Dussel de la opción preferencial de los obispos por los más pobres (*les prélats iront vers les plus pauvres*) y califica como positiva esa acción episcopal y hasta la denomina progresista, aunque reconoce que fue más bien paternalista, porque la Iglesia luchaba contra la injusticia cometida contra los indígenas, pero no cuestionaba las estructuras coloniales mismas. Menciona que se fue de la filosofía

a la historia, ya que hizo su tesis de doctorado en filosofía en la Universidad de Madrid sobre el tema del “bien común” y que después quiso analizar, en un contexto histórico de una situación latinoamericana, una acción por el bien común y se decidió por el trabajo del episcopado a favor del bien común por su opción preferencial por el indígena (*l'indien [...] l'objet privilégié de son action mag-nanime*). Por aquel estudio de historia, Dussel agradece en el prólogo, en primer lugar, a su profesor Joseph Lortz por haberlo guiado en su investigación y por el apoyo durante los dos años que estuvo en el Instituto de Mainz (el Departamento de Historia de la Religión), lo que le permitió a Dussel terminar su estudio (Dussel 1970: XIV). El prólogo de Dussel, que fue escrito en Mainz, llevaba la fecha del 17 de julio de 1966.

## Entrevista con Enrique Dussel

*¿Cómo llegaste a ver la importancia de la disciplina de la historia de la Iglesia?*

Por mis maestros. Fui alumno del padre Jean Frisque, profesor del Seminario Mission de France en París, y del padre Chavasse. Fui también alumno de Jean Daniélou en el Instituto Católico de París, y alumno de Joseph Lortz, quien de 1950 a 1975 fue profesor en la Universidad de Mainz y director del Instituto de Historia Europea, en la sección de la historia religiosa europea.

Mi primer maestro fue Jean Frisque. Él fue mi profesor de teología, él nos impartió un curso de eclesiología; todavía lo tengo presente. Él hablaba de eclesiología de la historia<sup>4</sup>. Descubrí la historia a través de aquel curso. Mi segundo maestro fue Joseph Lortz. Quería estudiar alemán para poder estudiar la filosofía. Solicité una beca en el Instituto de Historia Europea en Mainz, pero sólo había para la historia. Yo no era un historiador. Sin embargo decidí que me vendría bien estudiar historia. Lortz, un gran historiador, veía la historia como *Ideengeschichte*, historia de las ideas. Él me consiguió una beca y me fui a Alemania en 1963. Lortz fue especialista en Lutero, así que estudiaba principalmente el siglo XVI. Soy latinoamericano y yo también quería estudiar el siglo XVI, pero sobre América Latina.

---

<sup>4</sup> Jean Frisque fue autor del libro *Oscar Cullmann. Una teología de la historia de salvación*, Colección Theologica, Editorial Estela, Barcelona 1966.

Descubrí los dos tomos de Lino Canedo sobre el archivo de Sevilla<sup>5</sup>. Al comienzo no se sabe nada, porque se inicia. Fue, en todo caso, un tema original; descubrí en los dos tomos un legado de dos mil páginas sobre los obispos hispanoamericanos en el Archivo de Indias de Sevilla. Era cuestión de leerlas y ponerlas en su contexto para entenderlas. Fue un material fantástico, aunque reconozco que es a la inversa: primero encontré los documentos y después iba a desarrollar el tema. En la Sorbona defendí mi tesis de doctorado sobre los obispos y los indios. Ya estuve en Nazaret donde surgió con mucha fuerza el tema de los pobres. En Mainz, de 1963 a 1965, pude desarrollar el tema de los obispos hispanoamericanos defensores de los indios. Obtuve una gran ayuda de la biblioteca alemana, que funciona como intermediario, pido un libro de donde sea y te lo traen.

Hice 187 fichas de los 187 periodos episcopales, una ficha de cada uno, analizando los documentos de cada obispo desde el origen de la evangelización en el nuevo continente hasta 1620, cuando concluyó la organización de la Iglesia. Esa fecha se refiere a la crisis del Río de la Plata. Hice una ficha de cada obispo, leyendo miles de documentos, buscando la lógica de todas las diócesis organizadas en todos los rincones de América Latina sin perder de vista los momentos de crisis. Fue, sin duda, una historia positiva de estos obispos tradicionales. En un seminario suyo el profesor Lortz me pidió que hiciera una presentación de la historia de la Iglesia en América Latina. En 1964 aún no existían ningunos estudios acerca del tema. Mientras viajaba en tren, ideé la periodización y la consulté con Lortz. Después la expuse en el seminario. De allí surgió *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*, que se publicó en Montevideo en 1967, y se puede decir que de allí empezó todo. Fue un trabajo único, consulté los diccionarios y todo lo que podía leer y descubrí que en 1964 no existía ningún trabajo sobre la historia de la Iglesia en América Latina, ningún artículo, no había nada.

*¿Por qué fundaste CEHILA precisamente en 1973?*

Se fundó CEHILA, y ese fue un hito en la historia que me llevó a todo lo demás. Me invitaban como historiador, nunca como filósofo. Llegaba a Lima,

---

<sup>5</sup> Se trata de la obra del sacerdote franciscano e historiador Lino Gómez Canedo (1908-1990), quien trabajó en el Archivo de Indias de Sevilla: *Los archivos de la historia de América*, 2 vols., México 1961.

hablaba con los grandes historiadores, me decían que era imposible construir una historia de América Latina, que ni siquiera existe una del Perú. CEHILA se fundó en 1973, sin embargo, ya en 1967, en IPLA (Instituto Pastoral de América Latina), durante mi estancia en Quito tenía pensado fundar una organización para el estudio de la Iglesia en Latinoamérica. Allí me encontré con Gutiérrez, Galilea, Segundo, allí fue cuando se ideó la teología de la liberación, con la participación de 250 alumnos de todos los países.

CEHILA se fundó en 1973, pero la idea nació en 1967 a consecuencia de un curso semanal de historia de la Iglesia. Allí estaba Rutilio Grande. Mi curso empezaba con la creación del ser humano, Theillard de Chardin, evolución de la especie, las grandes culturas, etc., para poder llegar al descubrimiento de América, y hasta al más conservador pude agarrar. Después de haber pasado cinco años en Israel, hablaba de Jesús, yo hablaba hebreo, y escribía en griego, y todos veían que había formación detrás de mi exposición, y agarraba a los más conservadores. Hablaba de Las Casas y ya entendían por qué había sandinistas y socialistas en Chile en 1970. Se convertían por el curso de historia, yo usaba siempre el pizarrón.

El IPLA quería crear un departamento de historia en el CELAM. Lo que efectivamente se pudo hacer y el cardenal Pironio me nombró presidente de la Comisión de Historia de la Iglesia de CELAM. Cuando nos reunimos para fundar CEHILA (Mons. López Trujillo estaba en la fundación), se dio el golpe después. A los seis meses vino el golpe, nos decía que no vamos a obtener ningún financiamiento para eso, y entonces nos quedamos sin fondos. El segundo encuentro ya estaba programado en Chiapas en 1974, y cada quien pagó su pasaje. Después conseguimos fondos y a partir de allí se independizó CEHILA ya que había fondos, provenientes de una fundación en Holanda y otras fundaciones de otros países.

*¿Tú definiste la historia de la Iglesia como una disciplina teológica, por qué?*

Siempre definía la historia como disciplina teológica, fue la idea de Lortz, el profesor Lortz pensaba así. Uno escribe para el ser humano en general. Pero hablando a los creyentes hay que ser creyente, hablando a los pastores hay que ser creyente. Yo hablaba a 500 personas en una iglesia que era una palapa en

Ecuador, y en otros países de toda América Latina, a todos los niveles, especialmente a los más humildes de la base. La historia da sentido a la comunidad de creyentes. Karl Marx citaba a la Biblia, diciendo que un cristiano no puede ser capitalista, pero Marx no podía entrar a lo interno, a la discusión interna. Sólo una persona creyente puede animar al otro creyente por dentro.

Óscar Arnulfo Romero leyó mi historia. José Comblin me dijo: “cuando leí tu libro aterricé en América Latina”. François Houtart tenía una sociología de la religión, pero era para cuantificar las cosas, y no estaba presente la cultura, mientras que Paul Ricoeur, con su interés por el símbolo, sí estaba en mi historia. Mi libro apareció en 1967, antes de que Gutiérrez se hiciera famoso, antes de la teología de la liberación. Es cierto que no he conectado mi experiencia en Israel con la teología, pero sí con la historia. En el *Servidor de Jahve*, que escribí en 1961, ya hablé de los pobres, fue por influencia de Gauthier, cuando yo estaba en 1959 en Nazaret y escuchaba en la sinagoga el texto bíblico “El Espíritu de Jahve está sobre mí”. Jesús, la Iglesia y los pobres, esos temas de la teología de la liberación ya estaban presentes y aplicados a la historia. La historia era antes que la teología de la liberación.

*¿Crees que la historia de la Iglesia es importante para el ejercicio de la teología hoy?*

Los dos pilares de la teología de la liberación son para mí la filosofía de la liberación y la historia de la liberación. La realidad es la historia o la historia es la realidad, y la filosofía prepara a uno para hacer teología. Gustavo Gutiérrez terminó la carrera de ciencias sociales. Es cierto que en mi autobiografía hablo solamente de la parte filosófica, es parte de mí, pero no he escrito mi vida entera, por eso no hay referencia a la publicación histórica.

*¿Por qué se conoce menos a Dussel como historiador de la Iglesia y más como filósofo?*

Se me conoce menos como historiador, fue un *modus vivendi*. Ni la historia ni la teología me podían dar de comer, yo era un filósofo teológico. Si yo hubiera vivido en Alemania, habría sido teólogo, con un buen sueldo, dando eclesiología, ya que fui formado en eso. Pero en América Latina soy filósofo. No podía mantener a mi familia con la carrera de teología, no pagaban, por eso tenía que dedicarme a filosofía. El *modus vivendi* se transformó en estrategia,

y ahora llegué a ser una persona respetada entre los filósofos a nivel mundial. Los ulemas me invitaron para hablar sobre el Corán y justicia. Iba a demostrar que el concepto del capitalismo es incompatible con el Corán. Empiezo un diálogo con los filósofos árabes, semitas y poco a poco voy destapando la teología como crítica de la economía y como crítica de la política y de allí a la crítica de la economía, como lo hizo Franz Hinkelammert. Mi crítica destruye la modernidad fetichista.

*Los historiadores defienden que en primer lugar hay que reconstruir los hechos sin juicio moral, tú, en cambio, dices que el prejuicio ético es necesario en el oficio del historiador, ¿será por eso que los historiadores no te toman en serio?*

La comunidad de científicos está muy cerrada, los historiadores respetan a los historiadores. En algún momento decidí dedicarme a la filosofía. Sin embargo, los historiadores no me ven como historiador, dicen que yo era historiador, y ya no lo soy. Aunque tengo que decir que el gran historiador Giuseppe Alberigo me trataba como a su igual, porque yo le ponía en su lugar. Elegí el caballo de la historia para descubrir a América Latina y después dejar a CEHILA que siguiera. Yo me decidí por la filosofía. Ningún teólogo de la liberación está a la altura de un Habermas y lo que se ha publicado después, están atrasaditos los teólogos de liberación, quedaron en los años setenta. Por el positivismo entre los historiadores me marginaron, la Ilustración moderna consideraba la historia como un capítulo. No existe una síntesis de una historia mundial de la Iglesia desde la base. Alguien tiene que hacerla, y esa fue mi tarea.

*¿Qué debe investigar hoy en día la historia de la Iglesia?*

Hay que estudiar la historia de la Iglesia dentro de una historia universal de otro tipo. Es muy diferente la evangelización de la cristianización, en la evangelización - el pobre es primero. Hace 20 años organicé un encuentro "The poor challenges the world religions", con budistas, hindús, musulmanes. Los pobres convirtieron a Budha, Mohammed criticó a los ricos y lo echaron, Tao empezó con los pobres. Aceptar a Jesús como Mesías, y después como Hijo de Dios, es otro, es cristianización. El papa empezó con ese ecumenismo, unió a todos para hacer una oración, está evangelizando.

*Tú y el Papa Francisco son argentinos y de la misma generación. Existe una controversia sobre un tema de la historia de la Iglesia, ¿cuál fue el papel del provincial Bergoglio durante la dictadura militar, persiguió la teología de la liberación como fue el caso de los jesuitas Francisco Jalics y Orlando Yorio?* (Mallimaci 2013) *¿Cuál es tu opinión sobre esta controversia?*

Un jesuita del Colegio Máximo, donde nació la filosofía de liberación, el padre Juan Carlos Scannone fue maestro del papa, actualmente está en Civiltà Cattolica, el mandamás de las publicaciones en el Vaticano<sup>6</sup>. El papa siguió nuestras publicaciones de cerca, Scannone sobre el pueblo, yo voy con Marx.

Hay una controversia sobre la historia de la Iglesia en Argentina y sobre el papel del provincial Bergoglio. No, el no persiguió la teología de la liberación, guardó una distancia que se puede interpretar como actitud cobarde pero a la larga salvó a muchas vidas, él no podía oponerse a los militares, como en Chile donde existía la Vicaría de Solidaridad (Ruderer, Straßner 2015). En Argentina no había nada, el padre Bergoglio fue tibio, pero no cometió ningún error. Scannone acaba de publicar un artículo muy bueno sobre la teología del pueblo<sup>7</sup>. En “Vísperas” muchos publicaban sobre la teología de la liberación del pueblo, con Scannone a la cabeza. Nunca entró la teología de Gutiérrez en Argentina por estrategia. Nunca me condenaron, pero tampoco me citaron. Scannone vino al congreso que se realizó en la UNAM con ocasión de mi 80 aniversario, y me dio razón. No hay que dar importancia al asunto de Bergoglio y lo de los militares.

Bergoglio es más teólogo de lo que pensamos, es un tipo fantástico, es un gran político. Se fue a Filipinas, rompió el protocolo, se metió en un orfanato y lloró con una niña que preguntó por qué Dios permitió que haya prostitutas. Es un tipo fenomenal, fruto de la filosofía de la liberación y es fruto de la teología de la liberación. Mi teología ahora es ortodoxa, pero todavía no se acepta mi teología a base de Marx. Con el papa Francisco y con Walter Benjamin, empiezo a entender el materialismo mesiánico, Michael Löwy ya lo decía, su obra completa constaba de 46 tomos. Gustavo Gutiérrez tuvo que retroceder para defenderse, defendió los principios de la teología de la liberación.

---

<sup>6</sup> El Prof. Dr. Juan Carlos Scannone S.J. estuvo en Roma, a petición del papa Francisco, hasta marzo de 2015.

<sup>7</sup> Podemos mencionar también la siguiente importante publicación que retoma el tema del catolicismo del pueblo (Scannone 2009).

El papa es más teólogo de lo que la gente cree, y tiene más claridad ideológica de lo que la gente cree, tiene una sensibilidad con el pueblo que ha practicado en Buenos Aires. Una anécdota del equipo de fútbol de San Lorenzo es muy ilustrativa al respecto. Cuenta el presidente que hace como dos años se presentó un cura y le dijo al entrenador que hay un cura que habla con los muchachos cada año para animarlos. El entrenador no lo dejó entrar, no necesitaba un cura, y dos meses después le dijo el presidente al entrenador, ese cura que no dejaste entrar es papa ahora, pues entraba como un cura porque así se presentó. A su cartero le escribió: “ya no deje el diario porque estoy en Roma”. ¡Qué detalle!, y así convive en el restaurante con los obreros. Además impidió el fraude de millones de dólares. El papa Francisco es exponente de la teología de la liberación, de la periferia. Y ha tocado temas que la teología de la liberación nunca tocó, como el tema del homosexualismo. El papa sí lo toca: cuando le preguntan qué piensa sobre los gays, contesta quién soy yo para juzgarlos, y eso fue exactamente lo que dijo Jesús ante la prostituta, yo tampoco le juzgo.

Pérez Esquivel lo defendió de inmediato, y Boff es un admirador del papa, quizás demasiado, está escribiendo todos los días sobre Francisco de Asís. El papa Francisco es un gran apoyo para la teología de liberación, y los teólogos de liberación están apoyando totalmente al papa, y el papa sabe eso. Aquí, en la Ciudad de México el cardenal estaba dudando si tenía que salir en su Mercedes Benz o no, por temor a los comentarios de la gente que pregunta si no sabe lo que dice el papa. El papa Francisco no va a dormir nunca en el palacio papal, la coyuntura eclesial es la coyuntura del Sur.

*¿CEHILA tiene futuro después de cuarenta años?*

Es un asunto que depende de la gente joven, si a los jóvenes investigadores no les interesa, eso no va a funcionar. Es un momento clave para reinterpretar la historia, la historia por períodos, la historia de América Latina en la historia del cristianismo que ahora se está manifestando. Lo que más temo son los historiadores positivistas, que no tienen metodología, no tienen una filosofía, no tienen teología, no tienen mucho vuelo. Necesitamos una generación de historiadores nuevos para salir de ese silencio, de esa crisis de largo tiempo y CEHILA podría reaparecer. Los historiadores en general no tienen ese bagaje.

## Resumen de la visión de Dussel sobre la “historia de la Iglesia”

Para Enrique Dussel hay dos *loci theologici* que son importantes para la teología de la liberación: la historia y la filosofía. En el presente trabajo se enfoca en el “lugar teológico”, el de la historia de la Iglesia. Dussel comprende la historia de la Iglesia como una eclesiología histórica que debe tomar en serio los hechos empíricos. Su objeto de investigación es la institución eclesial en la historia y aplica el método histórico, pero al final es una disciplina teológica y tiene relevancia teológica. La historia de la Iglesia es para Dussel una cuestión teológica, siguiendo así el pensamiento de su maestro Joseph Lortz<sup>8</sup>. Para Dussel la historia tiene mucho que decir a la teología de la liberación.

Sin historia la teología pierde contacto con la realidad, ésta es justo la perspectiva de Dussel. Ésta fue su contribución a la teología latinoamericana de la liberación. La teología se volvió latinoamericana gracias a su obra pionera sobre la historia de la Iglesia en América Latina, que apareció antes de la obra, ya clásica, de Gustavo Gutiérrez sobre la teología de la liberación, y esa obra pionera fue su primer libro (Dussel 1967). Dussel mismo define esa obra como prope-  
deútica de la teología de la liberación naciente (Dussel 2014).

Al principio condenada, ahora la teología de la liberación es, según Dussel, apoyada por el papa Francisco. Lo mismo pasó con la idea de los derechos humanos. Félicité de Lammenais, un sacerdote y político que estaba a favor de la alianza entre católicos y liberales, y quien defendió la opinión de que ser católico es ser defensor de los derechos humanos, fue condenado por el papa Gregorio XVI en 1832. Esta postura eclesial fue repetida en la encíclica *Syllabus errorum*, donde se condenó la libertad de conciencia, la libertad de expresión, la libertad religiosa. Fue en el Concilio Vaticano II cuando se corrigió ese error de la Iglesia y se proclamó, en *Gaudium et spes*, que es la tarea de la Iglesia promover los derechos humanos. La teología de la liberación corrió la misma suerte que la idea de los derechos humanos, sólo que el reconocimiento eclesial vino más rápido para la teología de la liberación.

---

<sup>8</sup> Para la discusión sobre la historia de la Iglesia como teología o como ciencia histórica véase: Wolf 2004.

La importancia de la historia para la teología se vio claramente en la discusión sobre la infalibilidad del papa en el Concilio Vaticano I. Algunos historiadores mostraron que el papa no puede ser infalible, porque por lo menos existe un hecho duro (*hard fact*) que un papa en la historia fue falible: el VI Concilio de Constantinopla (680-681) condenó al papa Honorius I (625-638) como herético, porque negó la voluntad humana en Cristo. Pero la teología entonces lamentablemente no escuchó a la historia, y se impuso el dogma de la infalibilidad del papa. Todos sabemos cómo el historiador de la Iglesia y sacerdote Ignaz von Döllinger fue excomulgado de la Iglesia romana por esa crítica y se le considera como el padre espiritual de la Altkatholische Kirche (la Iglesia católica antigua de Alemania) (Döllinger s/f). Dussel tiene razón entonces al enfatizar que la historia es importante para la teología y ésta fue su contribución a la teología de la liberación.

Pero Dussel tiene miedo de la historia positivista de la Iglesia. El enfoque positivista de la historia de la Iglesia se concentra solamente en los documentos y evita cualquier juicio moral. Se vuelve más una historia de los dogmas que una historia de la Iglesia. Claro que el prejuicio moral de Dussel no significa caer en ahistoricismos: hay que poner los sucesos en su contexto. El prejuicio moral de Dussel es la opción preferencial por los pobres<sup>9</sup>. Dussel mismo dice que escribe la historia de la Iglesia desde los oprimidos (Dussel 2010). Es otra manera de decir que ve la historia con los ojos de la fe, porque para Dussel la fe cristiana significa hacer justicia a los pobres.

La tarea actual de la historia de la Iglesia católica en América Latina, según Dussel, es demostrar que la Iglesia católica no es un bloque monolítico. Existen diversos catolicismos en la historia, diferentes respuestas a preguntas clave sin que se cuestione la unidad de la Iglesia. La catolicidad significa la coexistencia de diferentes respuestas. Para Dussel su objeto de estudio es estudiar el modelo de catolicismo en la historia que realizaba la opción preferencial por los pobres. Pero Dussel no se limitó a la historia de la Iglesia católica. Desde el inicio Dussel definió su proyecto de historia de Iglesia como ecuménico y no fue solamente una historia de la Iglesia católica, sino también del protestantismo en América Latina y el Caribe.

---

<sup>9</sup> En un texto escrito en Buenos Aires en 1969 Dussel la denomina la actitud profética ante la historia: "La actitud profética ante el pasaje de la cristiandad a un sistema profano y pluralista".

Dussel fue el primero en presentar una historia transnacional de la Iglesia en América Latina ya en la década de los sesenta, cuando sólo existían historias nacionales de la Iglesia. Inclusive, Dussel incorporó en sus estudios la región del Caribe, que tradicionalmente se veía como separada de América Latina. Su visión incluyente le llevó a Dussel a integrar dentro de su historia transnacional la historia de los chicanos en los Estados Unidos. El legado de Dussel en estos aspectos quedó plasmado en las obras colectivas de CEHILA.

## Bibliografía

- Dussel E. (1967), *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*, Nova Terra, Barcelona.
- Dussel E. (1970), *Les évêques hispano-américains, Défenseurs et évangélisateurs de l'Indien 1504-1620*, Institut für Europäische Geschichte, Band 58, Abteilung Abendländische Religionsgeschichte, herausgegeben von Joseph Lortz, Frans Steiner Verlag, Wiesbaden.
- Dussel E. (1992), *1492: el encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Nueva Utopía, Madrid.
- Dussel E. (1993), *Erfindung Americas zur Entdeckung des Anderen. Ein Projekt der Transmoderne*. Theologie interkulturell, vol. 6, Patmos Verlag, Düsseldorf.
- Dussel E. (2010), *Obras de Enrique Dussel*, DVD, México.
- Dussel E. (2014), *Una autobiografía teológica latinoamericana*, en: *Obras de Enrique Dussel*, no 6, DVD.
- García-Agundis S. (2014), *Biografía intelectual de Enrique Dussel*, Video DVD-HD, México.
- Iserloh E. (1989), *Joseph Lortz - Leben und Ökumenische Bedeutung*, en: R. Decot, R. Vinke (eds.), *Zum Gedenken an Joseph Lortz (1887-1975). Beiträge zur Reformationsgeschichte und Ökumene*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, Stuttgart.
- Döllinger I., von (s/f), *Wikipedia* [https://de.wikipedia.org/wiki/Ignaz\\_von\\_Döllinger](https://de.wikipedia.org/wiki/Ignaz_von_Döllinger).
- Lehmann K. (1989), *Spiritualität des Ökumenischen Verstehens*, en: R. Decot, R. Vinke (eds.), *Zum Gedenken an Joseph Lortz (1887-1975). Beiträge zur Reformationsgeschichte und Ökumene*. Franz Steiner Verlag Wiesbaden, Stuttgart.
- Mallimaci F. (2013), *El catolicismo argentino de Bergoglio y el papado de Francisco. Una primera aproximación desde la Argentina*, "Sociedad y Religión", no 40, vol. XXIII, pp. 211-244.
- Ruderer S., Straßner V. (2015), *Recordando tiempos difíciles: La Vicaría de la Solidaridad como lugar de memoria de la Iglesia y de la sociedad chilena*, "Archives de Sciences Sociales des Religions", no 170, abril-junio, pp. 37-60.

- Scannone J.C. (2009), *Glaubenskommunikation im multikulturellen Kontext Argentiniens*, en: T. Schreijäck (ed.), *Theologie interkulturell. Glaubenskommunikation in einer gewandelten Welt*, Ferdinand Schöningh, Paderborn.
- Schreijäck T. (2015), *30 Jahre Theologie interkulturell*, Fachbereich Katholische Theologie, Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt am Main.
- Wolf H. (2004), *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Kirchengeschichte? Zu Rolle und Funktion des Faches im Ganzen katholischer Theologie*, en: W. Kinzig, V. Leppin, G. Wartenberg (eds.), *Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig.

Solange Ramos de Andrade

Universidade Estadual de Maringá, Maringá (PR), Brasil

## Boaventura Kloppenburg e Leonardo Boff: cenas de um conflito interno na Igreja Católica na década de 1970

### RESUMO

Minha proposta consiste em apresentar o conflito existente entre os freis Boaventura Kloppenburg (1919-2009) e Leonardo Boff (1938), ambos redatores da “Revista Eclesiástica Brasileira” que, de certa maneira, traduz o conflito vivenciado internamente pela Igreja Católica, principalmente a partir dos anos 1970. Se Kloppenburg representava uma tendência liberal, na qual o importante era acentuar as mudanças de atitude engendradas pelo Vaticano II e por Medellín, com Boff, a Teologia da Libertação ganha um espaço importante de divulgação. Nesse período, a “Revista Eclesiástica Brasileira” (REB) tornou-se palco de debates intensos sobre os livros escritos por Leonardo Boff, como também espaço de duras críticas a outros setores do clero, como no caso de Kloppenburg, considerado autoritário e retrógrado demais para os simpatizantes da Teologia da Libertação. De 1970 a 1972, os dois dividiram a redação da Revista, revelando uma convivência nada harmoniosa, que culminou com a saída de Kloppenburg.

Palavras-chave: periódico católico, Teologia da Libertação, Concílio Vaticano II, discurso eclesialístico, História do Brasil.

### ABSTRACT

My proposal is to present the conflict between the friars Boaventura Kloppenburg (1919-2009) and Leonardo Boff (1938), both editors of the “Brazilian Ecclesiastical Magazine” that, in a way, reflects the conflict experienced internally by the Catholic Church, mainly from the 1970s. If Kloppenburg represented a liberal trend, in which the important thing was to emphasize attitude changes engendered by Vatican II and Medellín, with Boff, liberation theology gained an important space for disclosure. During this period, the “Brazilian Ecclesiastical Magazine” (REB) became the scene of intense debates on the books written by Leonardo Boff, as well as a space for harsh criticism to other sectors of the clergy, as it was in the case of Kloppenburg, considered too authoritarian and retrograde for supporters of the liberation theology. From 1970 to 1972 the two shared the writing of the magazine, in not a very harmonious coexistence, which culminated in the departure of Kloppenburg.

Keywords: Catholic journal, Theology of Liberation, Second Vatican Council, ecclesiastical discourse, history of Brazil.

Para apresentar o conflito existente entre freis Boaventura Kloppenburg e Leonardo Boff, organizei o texto da seguinte maneira: em primeiro lugar, apresento o espaço no qual se configurou a tensão, a “Revista Eclesiástica Brasileira”, da Editora Vozes. Em segundo lugar, realizo uma breve incursão em suas trajetórias e os posteriores confrontos existentes entre os dois para, em terceiro lugar analisar os conflitos internos existentes na Igreja Católica do Brasil nos anos 1970.

### A “Revista Eclesiástica Brasileira”<sup>1</sup>

A “Revista Eclesiástica Brasileira” foi criada com o objetivo de ser uma revista técnica para todo o clero do Brasil<sup>2</sup>. Seus criadores foram dois sacerdotes de Minas Gerais, o Padre Guilherme Boering e o Cônego José Xavier de Maria.

A Editora Vozes que, em 1938 possuía como dirigentes o Frei Inácio Hinte, o Frei Frederico Leopoldo Vier e o Frei Cândido Schutsal, tomou a frente na elaboração da revista, solicitando a permissão do Cardeal do Rio de Janeiro, Dom Sebastião Leme da Silveira Cintra. Dom Sebastião Leme não só aceitou o plano da Revista, como acabou por anexar a ela o Boletim Arquidiocesano do Rio de Janeiro, tornando obrigatória para o clero a sua assinatura. A revista foi considerada um órgão eclesialístico, sendo publicada a partir de janeiro de 1939 com o nome de COR, com o subtítulo “Revista Eclesiástica Brasileira”, e propunha o Coração de Jesus como modelo de coração sacerdotal.

A revista teve vida efêmera, pois saíram apenas vinte e cinco números. Seu redator era o Cônego João Batista Siqueira, teólogo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro, e o serviço de redação ficou a cargo do Frei Frederico Vier.

A revista COR aparecia em fascículos de 64 páginas, e a matéria distribuía-se pelas seguintes seções: Atos da Santa Sé, Teologia Dogmática, Teologia Moral, História, Exegese e Outros Assuntos. Em 1939, no primeiro ano, publicaram-se regularmente os Avisos da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro.

---

<sup>1</sup> Este texto integra uma discussão mais específica acerca do catolicismo popular. Para maiores informações, consultar S. Ramos de Andrade (2012), *O catolicismo popular na “Revista Eclesiástica Brasileira”* (1963-1980), Eduem, Maringá, PR.

<sup>2</sup> Baseado nos seguintes artigos: A. Rossi, *Dez Anos da Revista Eclesiástica Brasileira*, “Revista Eclesiástica Brasileira”, vol. 11, fasc. 2, jun. 1951, pp. 225-231; A. Rossi, *25º Ano da Revista Eclesiástica Brasileira*, “Revista Eclesiástica Brasileira”, vol. XXV fasc. 1, março 1965, pp. 3-5; W. Martins Pires, *Fastos Jubilares*, “Revista Eclesiástica Brasileira”, vol. XXV, fasc. 4, dezembro 1965, pp. 863-887.

Entretanto, a revista não teve a projeção nacional estimada e dentre as possíveis causas apontadas pelos teólogos estaria o fato da sua dupla finalidade: primeiro, como órgão nacional e, segundo, como boletim regional do Rio de Janeiro, o que talvez tenha diminuído a força de penetração em todo o território nacional, segundo Waldomiro Martins. Diante de tal situação, ficou decidida uma transformação, em que a nova revista ficaria sob responsabilidade redatorial e administrativa da Editora Vozes Limitada, sem qualquer vinculação jurídica com a Ordem dos Franciscanos. Ficou escolhido como novo título o de “Revista Eclesiástica Brasileira”. A REB tomou como modelo duas revistas católicas: a “Revista Prática de Teologia”, no Brasil, e a “Theologisch-Praktische Linzer Quartalschrift”, de Linz, na Áustria.

Dom Agnelo Rossi, que em 1951 era Cônego em São Paulo, ao prestar homenagem aos dez anos da REB enfatizava que, enquanto em 1941, as revistas eclesiais eram espaços caracterizados por colaborações mais alentadas de padres especialmente, seculares, após o surgimento da REB:

(...) fazia parte do programa da novel revista ser o laço de união entre o clero do Brasil bem como apresentar um retrato do catolicismo em nossa Pátria. Desejava ser “sadiamente moderna”, científica e prática, ao mesmo tempo. Enfim, uma revista do clero, feita pelo clero e para o clero (Rossi, Junho 1951: 225).

Ainda, ressaltando a importância da REB como um documento de grande relevância para se compreender a história atual da Igreja no Brasil, vale retomar Dom Agnelo Rossi, quando afirma ser a revista:

(...) o mais poderoso vínculo de união e melhor vínculo de divulgação das idéias entre o clero do Brasil. É uma tribuna de onde se fala a mais de 2.000 eclesiais – os assinantes – espalhados por todo o país. Ocuparam esse púlpito sagrado, nestes 10 anos, além de pregadores estrangeiros, 154 oradores que sentem os mesmos problemas, têm as mesmas angústias, estudam problemas nossos: 12 príncipes da Igreja no Brasil, 54 padres e 88 religiosos (Rossi, Junho 1951: 225).

A crise política, pela qual o Brasil passava durante as décadas de 1960 e 1970, não é explicitada pela revista. Podemos, talvez, procurar indícios de uma discussão implícita nos artigos escritos, mas dificilmente encontraremos artigos que tenham discutido o governo militar, a tortura de civis, o desaparecimento de padres. O que podemos encontrar, e somente a partir da década de 1970, são textos em que os autores discutem constantemente a questão social, os marginalizados, os pobres, mas seguindo uma diretriz da instituição, ou seja, as deliberações de Medellín e Puebla, com a *Opção Preferencial pelo Pobre*.

A maioria dos autores é composta por membros da Igreja, principalmente na década de 1960, diversificando-se mais na década de 1970. Os demais são pesquisadores, principalmente sociólogos.

No dia 28 de agosto de 1969, o Papa Paulo VI concedeu à REB e aos seus colaboradores a Bênção Apostólica, aqui transcrita na íntegra:

Recebemos, assinada pelo substituto Mons. G. Benelli, datada do dia 28 de Agosto (prot. N. 143.687), da Secretaria de Estado do Vaticano a seguinte carta: Reverendo Padre. Como nos anos precedentes, também este ano quis Vossa Reverência oferecer ao Santo Padre, em preito de filial homenagem, o último volume da “Revista Eclesiástica Brasileira” (1968), finamente encadernada. – Desempenho-me do honroso encargo de participar a Vossa Reverência e aos seus auxiliares e colaboradores a Bênção Apostólica, fazendo votos de que o árduo trabalho de informação e formação a que estão dedicados seja realmente de genuíno proveito para o clero brasileiro. – Aproveito e ensejo para apresentar-lhes os protestos de minha religiosa estima e consideração. – Atenciosamente subscrevo-me G. Benelli, Subst (*Paulo VI abençoa a REB* 1969: 621).

Essas informações servem para destacar a importância da REB como veículo de informação utilizado pela Igreja, tendo como público-alvo os membros dessa instituição. Um veículo importante no que tange à divulgação de suas idéias, portanto, uma fonte de grande valia para quem está interessado em analisar o pensamento ou a postura da Igreja diante de alguns fatos.

Ao realizar um balanço sobre 20 anos da Teologia na América Latina e no Brasil (1972-1992), Alberto Antoniazzi, ao destacar as revistas nacionais que publicam quase que exclusivamente artigos de teólogos brasileiros ou residentes no Brasil, faz a seguinte afirmação:

A mais antiga e até hoje a mais importante revista teológica (embora se ocupe também de outros assuntos, inclusive da necrologia do clero) é a “Revista Eclesiástica Brasileira” da Editora Vozes, fundada pelos Franciscanos de Petrópolis em 1941 (Antoniazzi 1992: 149-150; Libânio 1994).

Durante o período que analisamos, a REB teve como redatores Frei Boaventura Kloppenburg (de 1953 a 1972) e Frei Leonardo Boff (de 1972 a 1986). Atualmente, a redação da revista está a cargo do Frei Eloy M. Piva. Podemos caracterizar a trajetória da REB, segundo a permanência dos redatores.

#### *Frei Tomás Borgmeier (1941-1952)*

Borgmeier chegou ao Brasil em 1910. Em 1917, tornou-se entomólogo, tendo como especialidade suas pesquisas sobre formigas. Foi professor de Sagrada Escritura no Instituto Teológico de Petrópolis, de 1919 a 1924. Em 1931,

fundou a “Revista de Entomologia”, editada até 1951. Em 1941, fundou a REB, além de acumular o cargo de diretor da Editora Vozes. Em 1952, saiu da Revista e da Editora para se dedicar exclusivamente à entomologia. Foi Frei Tomás Borgmeier quem deu nova feição à “Revista Eclesiástica Brasileira”, apoiado pelo Cardeal D. Sebastião Leme da Silveira Cintra, por Dom José Gaspar de Afonseca e Silva e outros membros do Episcopado Brasileiro. Frei Borgmeier, primeiro redator da nova revista, objetivava com a nova publicação uma revista sintonizada com um Brasil católico e não com características regionais, como ocorria com a COR.

#### *Frei Boaventura Kloppenburg (1953-1972)*

Professor de Teologia Dogmática no Instituto Teológico Franciscano até 1972, Kloppenburg foi o segundo redator da REB. Em seu primeiro fascículo, como redator, enfatizava ser a REB “uma revista prestigiada em todo o mundo (...) uma revista no sentido etimológico do termo; que fosse verdadeiramente eclesial, atendendo aos interesses de toda a Igreja e, finalmente, que fosse brasileira” (Kloppenburg 1951: 126-128).

A gestão de Kloppenburg merece grande destaque, principalmente a partir de 1962, quando a REB passou a publicar uma seção dedicada às comunicações, crônicas sobre o Concílio Vaticano II (1962-1965), além de toda a documentação a ele referente. Kloppenburg foi o seu grande divulgador no Brasil, e os textos publicados na revista durante esse período constituem leitura obrigatória ao estudioso da história da Igreja Católica no Brasil.

#### *Frei Leonardo Boff (1970-1986)*

Professor de Teologia Sistemática no Instituto Teológico de Petrópolis, Boff assumiu definitivamente a redação da REB em 1972, pois ele já era diretor adjunto desde finais de 1970. Seu período como redator é considerado o mais polêmico da revista.

Quando assumiu a redação da REB, Boff fazia doutorado em Munique e acabava de publicar o livro *Jesus Cristo Libertador* (Boff 1972). Durante todo o período em que foi redator da revista, a tendência predominante foi a da Teologia da Libertação. A REB tornou-se palco de debates intensos sobre os livros escritos por Leonardo Boff, como também espaço de duras críticas a outros

setores do clero, como no caso de Kloppenburg, considerado autoritário e retrógrado demais para os simpatizantes da Teologia da Libertação.

Leonardo Boff abandonou a redação da REB em 1986, após ter recebido vários atos disciplinares da autoridade eclesiástica, mas sua atividade como redator não parou por aí. De 1986 a 1991, ele assumiria a redação da “Revista de Cultura Vozes”.

Seu período na REB foi fortemente marcado por artigos vinculados à Teologia da Libertação, escritos, na sua maioria, por teólogos brasileiros, contando com a participação de alguns teólogos latino-americanos e alguns europeus.

#### *Frei Eloy D. Piva (1986-)*

Em 1986, Eloy Piva, historiador e professor do Instituto Franciscano de Petrópolis assumiu a REB. De acordo com Sarayana (1995), devido às polêmicas em torno de Boff terem se estendido até 1992, Piva ainda não havia conseguido impor seu próprio estilo à REB. Conforme contato estabelecido com Frei Piva (1999), o mesmo avaliou sua gestão como redator como uma tentativa de estabelecer uma revista mais eclesial do que eclesiástica, numa postura de diálogo com outras religiões, como também por uma reflexão mais reflexiva diante da realidade pela qual passa a Igreja Católica brasileira, na atualidade.

Sarayana considera que a etapa atual do periódico poderia ser considerada como “Uma tentativa de volta à normalidade, distante do sensacionalismo e das polêmicas, traço marcante nas duas primeiras etapas” (Sarayana 1995: 9).

#### *Os autores*

Quem são os autores que, durante as décadas de 1960 e 1970, publicam artigos na REB? De quais lugares falam?

Eles são, na maioria, membros da instituição eclesiástica da qual faz parte um grupo heterogêneo de indivíduos. Tal instituição conta com uma organização específica, que estabelece modelos de ação possíveis, normas de ação impostas e sancionadas, uma organização singular. Uma instituição que produz modelos de comportamento, mantém as normas sociais e integra seus membros na sociedade como porta-vozes das normas e finalidades, uma instituição cujo espaço singular é submetido a normas imperativas que refletem, em parte, as normas da sociedade (Lourau 1996).

Esses autores representam ideias e posicionamentos da instituição eclesial durante o período analisado. Seus discursos fazem parte de um discurso da instituição à qual pertencem (Bourdieu 1996). Isso os faz representantes de um determinado setor da Igreja Católica no Brasil, que se tornou muito atuante no período que vai do início de 1960 até meados dos anos 1980.

## O confronto entre Boaventura Kloppenburg e Leonardo Boff (1970-1972)

Filho de imigrantes alemães que chegaram ao Brasil em 1924, Frei Boaventura Kloppenburg (1919-2009) pode ser considerado um dos maiores representantes do pensamento católico dos anos 1950 e 1960<sup>3</sup>.

Neto de imigrantes italianos vindos para o Brasil no século XIX, Leonardo Boff (1938) pode ser considerado um dos maiores representantes do pensamento católico dos anos 1970<sup>4</sup>.

Como podemos mapear o confronto dessas duas gerações na REB? Podemos ter a noção da crise existente entre os dois a partir de dois aspectos: a partir do trabalho conjunto na Redação da Revista, traduzido nos artigos publicados durante o período e a partir das suas declarações posteriores.

Após o Concílio Vaticano II, a Igreja Católica no Brasil passa a repensar suas posturas e estratégias. O Concílio encerrou em 1965 com a seguinte palavra de ordem: “deve a Igreja, a todo o momento perscrutar os sinais do tempo”. Ora, isso significava para a Igreja uma necessidade de participação mais ativa na sociedade. Para cumprir sua “missão”, essa instituição deveria estar atenta aos acontecimentos e participante deles, das exigências e das aspirações dos homens

---

<sup>3</sup> Carlos José Boaventura Kloppenburg nasceu em 1919 em Molbergen, um município do distrito de Cloppenburg no nordeste da Alemanha. A família emigrou para o Brasil em 1924 por consequências da crise decorrente da 1ª guerra mundial. Estabeleceram-se em Rolante no Rio Grande do Sul. Iniciou seus estudos em Rolante e ingressou no Seminário Menor de São Leopoldo em 1936 concluindo o curso de teologia em 1947 no Convento Franciscano em Petrópolis no Rio de Janeiro. Em 1950 defende sua tese doutoral no Instituto Antonianum em Roma. Schierholt José Alfredo, Frei Boaventura Kloppenburg, O.F.M. – 80 anos por Cristo em Sua Igreja. Lajeado/RS: O Autor 1999.

<sup>4</sup> Em 1959 ingressou na Ordem dos Frades Menores Franciscanos. E deixou o ministério em 1992, após sofrer várias sanções eclesiais.

que estão a sua volta. Devia estar atenta a um mundo em que ocorria um processo de mudanças rápidas, extensas e profundas. Mudanças que poderiam alijar completamente a Igreja desse mundo se ela, enquanto instituição, não estivesse dele participando.

A Igreja deveria estar presente nesse momento, e o Concílio Vaticano II, bem como as Conferências Episcopais de Medellín (1968) e Puebla (1979), buscariam as alternativas para sua inserção no mundo contemporâneo. Vista como um novo período da história, a década de 1960 representa o início do repensar da Igreja Católica. Para tanto, haveria necessidade de se reinterpretar a sua história, para assim encontrar elementos que justificassem a necessidade de sua atuação nesse período. Era necessário construir outro significado para os projetos eclesiais.

Esse recurso de utilização de uma memória, que esteve ausente durante tanto tempo da atuação da Igreja Católica no Brasil, pode ser visto como uma tentativa de anular posturas que antes eram vistas e dadas como corretas, para criar um novo sentido para a atuação da Igreja. De detentora do poder político e religioso, de guardiã dos valores dominantes, predominante até fins dos anos de 1950, a Igreja passa a construir um discurso no qual descaracteriza a atuação de muitos missionários evangelizadores e recupera, por intermédio da sua história, memórias de atuações defensoras dos pobres, dos oprimidos. A Igreja, agora, era a Igreja dos pobres.

A questão pautava-se no seguinte nível: de que maneira a Igreja pode, por intermédio desse conhecimento, criar uma estratégia mais eficaz para sua atuação evangélica na sociedade brasileira?

A teologia moderna européia, que esteve na origem do Concílio Vaticano II, encontrou acolhida rápida na América Latina. O teólogo franciscano, perito conciliar, Frei Boaventura Kloppenburg, foi o divulgador maior dessa teologia na Igreja do Brasil. Numa página extremamente concisa, retrata o programa fundamental dessa teologia, tal qual se vinha praticando nas últimas décadas na Europa. Apesar de extensa, vale a pena transcrever a passagem toda.

O Vaticano II é, sobretudo um Concílio que se distingue muito mais pelo “novo espírito”, que pelas novas explicitações da doutrina cristã. Não faltam, é certo, novas explicitações (por exemplo, sobre a Igreja, o Episcopado, o Presbiterado, a Tradição, a Liberdade Religiosa, etc.), mas o especificamente novo e importante do XXI Concílio Ecumênico está na sua “atitude pastoral, ecumênica e missionária” perante o mundo de hoje; no

seu espírito de abertura a novos valores; na sua disposição de dialogar e até cooperar com os não-católicos, os não-cristão e os não-crentes; no seu clima de compreensão dos outros; na sua convicção de ser apenas o sinal, o instrumento ou o sacramento (*mysterium*) do Senhor Glorificado; no seu conhecimento de dever aparelhar-se para ser de fato o sacramento universal de salvação; na sua afirmação sobre os caminhos de salvação sobrenatural que só Deus conhece; na sua maior confiança na presença e na ação do Espírito Santo; no seu admirável cristocentrismo; na redescoberta da liturgia como principal meio de santificação; na ênfase com que busca uma vida cristã mais personalista e ao mesmo tempo comunitária que se realiza na caridade; no reconhecimento da importância dos sinais dos tempos como manifestação da vontade de Deus; na conseqüente valorização do existencial e das situações concretas; no seu novo conceito de unidade (que não é sinônimo de uniformidade) e catolicidade (que admite e deseja o pluralismo teológico, litúrgico, disciplinar e espiritual); na sua surpreendente humildade em reconhecer os próprios limites e sombras; no seu decidido propósito de renovar e purificar a face da Igreja; na sua intenção de identificar-se mais com Cristo e seu Evangelho; na sua maior compreensão da força da Palavra de Deus; na sua determinação para o serviço, sobretudo dos pobres e humildes; no abandono de juridicismo e extrinsecismo; no seu comportamento menos triunfalista; no seu maior respeito à liberdade e aos direitos universais e inalienáveis do homem e da consciência reta; no seu reconhecimento das autonomias; na sua confiança no homem e em sua dignidade e seu senso de responsabilidade; no seu otimismo perante as realidades terrestres; na sua vontade de ajudar na construção da cidade temporal e no desenvolvimento dos povos; na sua disposição de desligar-se dos compromissos humanos; na sua renúncia ao fixismo e legalismo; na sua consciência de ser peregrina, essencialmente escatológica, sempre em marcha, inacabada, dinâmica, viva, colocada na história do presente, num mundo que passa, entre criaturas que gemem e sofrem, até que Ele volte (Kloppenburger 1971: 16-17).

Tal programa teológico, que tinha autonomia própria e que se encaminhava para transformações maiores, deparou-se com outro movimento, também nascido no contexto do Vaticano II, a Teologia da Libertação. Nesse momento, essa teologia liberal (que aos poucos se tornará mais conservadora, ao ponto de na década de 1990 sermos denominada de neoconservadora), muda de rota, perde sua função hegemônica e desbravadora, para voltar-se de maneira quase obsessiva para polemizar com a nova teologia que surgia. De um lado, reconhecia que a Teologia da Libertação levava à frente muito de suas intuições, mas de outro lado, sentia-se traída e conduzida a consequências inadmissíveis.

Podemos perceber esse processo nos artigos da REB. Se durante o período em que Kloppenburg era o Redator, as questões abordadas eram as repercussões do Vaticano II no Brasil e como tentar aplicar algumas das orientações do Concílio e também da Conferência Episcopal de Medellín. Quando passou a dividir a redação com Leonardo Boff, presenciemos certa mudança de atitude que culminaria na saída de Kloppenburg da redação da REB.

A vida de Kloppenburg foi construída completamente dentro da Igreja Católica. Afirmava gostar das novidades em teologia, todavia, seu critério inicial sempre fora a ortodoxia. “Até hoje (2000) estou satisfeitíssimo com o catecismo da Igreja Católica, lá tem tudo e se o catecismo não aceita então também eu não aceito. Eu juro pelo catecismo” (Andrades 2001: 83).

Na função de redator da REB uma de suas responsabilidades era a aceitação ou não dos textos que eram submetidos à revista. Em entrevista concedida a Marcelo Ferreira de Andrades, Kloppenburg afirmava não existir uma equipe editorial na REB e, quando necessário, consultava os colegas acerca dos textos, mas efetivamente quem decidia era ele. Os critérios eram bastante pessoais, “e de fidelidade à doutrina da Igreja. Eu não admitia nunca artigos escritos por um ex-padre, nunca. (...) Um ou outro artigo escrito por um leigo, isto até se admitia, mas ex-padre não entrava de jeito nenhum” (Andrades 2001: 82).

Leonardo Boff voltou ao Brasil em 1970, quando terminou seu doutorado na Universidade de Munique. Foi direto para o Instituto Teológico Franciscano e assumiu a Redação da REB, que já tinha na pessoa de Kloppenburg o seu Redator desde 1953, e adotou outra estratégia editorial:

Eu chego em 1970 e encontro a CNBB numa linha, quer dizer, a Igreja no Brasil era plenamente uma igreja de resistência e falando de libertação. Logo que cheguei assumi a direção da REB e da Revista Concilium, fui feito diretor do editorial religioso. Praticamente eu decidia tudo o que era publicado na área religiosa e me metia também na área leiga. E eu utilizei mesmo, de forma consciente. Eu dizia: “nós temos que – era um velho sonho meu quando fui estudar na Europa – conquistar a igreja para o povo, a libertação vai entrar por aqui, no Brasil”. E incentivava tudo o que ia nesta linha de libertação, inclusive levando diretamente para as máquinas os meus textos (Boff 2004: 24).

Duas posturas diametralmente opostas e podemos perceber o confronto existente quando, ao trabalharem com suas memórias, Kloppenburg e Boff se investem do poder de determinar o que seria publicado, além de sequer mencionarem a divisão da Redação da Revista.

Próximo de entregar sua renúncia da REB, em carta à sua irmã, Kloppenburg denunciava os problemas pelos quais estava vivendo:

Outro dia um grupo de 15 publicou um “manifesto” contra a Teologia que aqui ensinamos. Foi a maior bofetada que já recebi em minha vida. Doe-me mesmo. Tinha vontade de deixar de dar aulas. Mas acabei dando aulas de tal maneira que nem se percebia que estava sendo contestado. Foi duro. Mas a juventude hoje é assim. Vejo isso por toda parte. Nem por isso podemos abandoná-los. Às vezes não tenho nem vontade de ver os estudantes, que já me dão raiva (...) - Mas é preciso ir adiante. Faço o possível para fazê-lo com alegria. É um novo tipo de ascese a que estou tentando adaptar-me. É difícil pra burro (Schierholt 1999: 39).

A saída de Kloppenburg da REB foi declaradamente motivada por diferenças teológicas com Leonardo Boff e, também, pelo ambiente em mudança no Instituto Teológico Franciscano de Petrópolis, que passou a ter sua postura teológica, vinculada à Teologia da Libertação. Kloppenburg afirmava em correspondência trocada com Marcelo Ferreira de Andrades:

Resolvi renunciar a direção da REB, para entregá-la a mãos mais jovens. (...) Frei Leonardo Boff, OFM, que como diligente e atencioso estudante de teologia em 1964 muito me ajudara, desde 1970, quando retornou doutor da Alemanha, trabalhava ao meu lado e sob minha responsabilidade na direção da revista. Ele seria o novo chefe. Desde que voltara da Europa, não me entendia mais com ele. (...) Em carta ao padre provincial, Frei Valter Kempf, OFM, que tinha sido meu colega de curso e casualmente estava em Petrópolis, expliquei: “Não consigo mais acompanhar os avanços da teologia em nosso ambiente petropolitano e não quero lançar a Revista numa direção reacionária (Andrades 2001: 78).

A declaração acima, apesar de mais contida, demonstra as diferenças irreconciliáveis que impedia a permanência de Kloppenburg na Redação da REB. No entanto, em 3 de novembro 1971, faria a seguinte afirmação:

Basta. Frei Leonardo tomará então a REB... Eu não combino com o modo de pensar dele. Para mim, seria praticamente impossível continuar a trabalhar com ele, sem que nos desentendamos em coisas fundamentais. E assim, para não brigar, é melhor que eu vá. Creio sinceramente que ele está errado em sua orientação teológica. Mas é dominante. Quero vê-lo daqui a vinte anos. Eu disse ao Frei Ludovico que, se, em mais alguns anos, a REB andar para trás em matéria de assinantes (pois desconfio que com a nova orientação vai perder leitores), e se então necessitarem outra vez de uma mão firme e ortodoxa, estarei disposto a ajudar ou a retomar a direção. Mas faço votos que isso não aconteça. Nos meus 20 anos de REB não tive nenhum problema grave com autoridades eclesíásticas, apesar dos tempos difíceis e delicados pelos quais passamos (Schierholt 1999: 76).

Se na década de 1960 o Concílio Vaticano II representava o foco central das discussões na REB e Kloppenburg foi um dos grandes divulgadores das suas disposições, representando uma tendência liberal, durante a década de 1970, os artigos publicados no periódico acabaram tendo um perfil muito ligado à Teologia da Libertação, uma vez que Boff foi um de seus grandes defensores. Vejamos como este conflito se apresenta na instituição eclesíástica na década de 1970.

## A Igreja Católica no Brasil na década de 1970

O XXI Concílio Ecumênico, conhecido como Vaticano II, não foi convocado para propor novos dogmas, mas para reformular a fé em linguagem nova, de maneira compreensível para o fiel. Ocorrido no período de 1962 a 1965,

o Concílio, em linhas gerais, procurou estabelecer um diálogo com o mundo moderno. De uma postura de repúdio, de contestação ao avanço científico e tecnológico, ainda dentro do ideal tridentino, a Igreja Católica procurou se adaptar a esse novo mundo por intermédio da discussão dos problemas que esse mundo apresenta ao homem. Também buscou estabelecer um diálogo com seus fiéis, por meio de uma reforma espiritual, inspirada num cristianismo mais evangélico, e no ecumenismo. De acordo com Riolando Azzi:

Desde os anos 60 tem havido um esforço significativo de alguns bispos, clérigos e leigos para introduzir no país um novo modelo eclesial: a *Igreja-Povo de Deus*, inspirado no Concílio Vaticano II. Nota-se atualmente um confronto bastante nítido entre os defensores de uma Igreja marcadamente tridentina e os promotores de uma Igreja renovada, à luz do último concílio ecumênico (Azzi 1977: 40).

O que nos interessa é o fato do Concílio chamar a atenção ao homem que vive nesse mundo, esse homem que é *Povo de Deus*, ou seja, toda a humanidade, que necessita ser estudado para ser compreendido e para que nele a Igreja Católica possa agir para contribuir para sua *salvação*.

O fato de utilizar o Concílio Vaticano II como ponto de partida para nossa reflexão vem do fato dele ser um marco na história da Igreja, pois foi a partir dele que se estabelece uma certa ruptura com relação ao momento anterior, caracterizado por uma Igreja Católica que via no ideal tridentino a alternativa de unificação institucional e religiosa, num país em que esses dois aspectos eram um tanto quanto divergentes.

A própria adoção de um modelo cristocêntrico é revelador da necessidade de inserção na história, uma vez que Cristo é Deus encarnado na história e, portanto, os homens reconciliados no tempo.

Dentro dessa perspectiva, cada pessoa deveria contribuir para o progresso coletivo da história, donde existiria uma propensão ao engajamento. A atitude fundamental do divino não seria marcada somente pela deferência, pela devoção, pelo respeito, mas também pelo entusiasmo, o fervor e a identificação.

Essa maneira de ver acaba por desenvolver o sentimento de engajamento, a aceitação da mudança. A religião católica não se afastaria tanto do homem comum, uma vez que Cristo ao ser intermediário entre divino e terreno, possibilitaria a ação humana na história. Essa visão daria condições para o surgimento de movimentos mais voltados para a atuação histórica e social da Igreja no Brasil, como é o caso do surgimento da Teologia da Libertação.

A designação do Vaticano II de que a responsabilidade da Igreja a partir dele seria “ler os sinais dos tempos”, refletiria uma necessidade de pensar a instituição e a sociedade dentro de um prisma histórico. O homem é colocado como sujeito, protagonista da história, da transformação da sociedade e da Igreja. Essa nova postura levaria alguns setores da Igreja a discutir o lugar social do teólogo nesse novo contexto, além do lugar do homem comum nesse processo de mudança.

Outro aspecto importante a ser ressaltado é que em alguns documentos conciliares como o *Gaudium et Spes*<sup>5</sup>, por exemplo, a Igreja Católica aceita a possibilidade do uso das ciências humanas e sociais na teologia como veículos que poderiam contribuir para a compreensão das realidades terrestres.

Ao afirmar o papel da Igreja, enquanto instituição inserida na história, o Concílio Vaticano II criou condições para que a história fosse usada como parâmetro da análise da realidade. Esse movimento fez com que vários setores do clero pudessem avaliar seu papel na sociedade e qual a maneira mais eficaz da Igreja Católica defender os direitos humanos.

Diante de tal situação, os setores mais conservadores optariam por um discurso de condenação das injustiças, publicando documentos de críticas ou até de repúdio a algumas posturas das classes dominantes, enquanto os setores mais progressistas, além do discurso, promoveriam ações sociais, se engajariam em movimentos sociais para a mudança da realidade.

A preocupação com o estudo da cultura própria a cada sociedade também é revelador do repensar da Igreja; ao mesmo tempo em que valoriza a tradição e a identidade cultural de um povo, a instituição eclesiástica, acaba por inseri-lo num processo histórico determinado (Vier 1998: 205).

---

<sup>5</sup> “Assim como é do interesse do mundo admitir a Igreja como realidade social da história e seu fermento, também a própria Igreja não ignora o quanto tenha recebido da história e da evolução da humanidade (...). A experiência dos séculos passados, o progresso das ciências, os tesouros escondidos nas várias formas da cultura humana, pelos quais a natureza do próprio homem se manifesta mais plenamente e se abrem novos caminhos para a verdade, são úteis também à Igreja. Ela própria, com efeito, desde o início de sua história, aprendeu a exprimir a mensagem de Cristo através de conceitos e linguagens dos diversos povos e, além disso, tentou ilustrá-la com a sabedoria dos filósofos, com o fim de adaptar o Evangelho, enquanto possível, à capacidade de todos e às exigências dos sábios. (...) Deste modo estimula-se em todas as nações a possibilidade de exprimirem a seu modo a mensagem de Cristo e promove-se ao mesmo tempo um intercâmbio vivo entre Igreja e as diversas culturas dos povos (...). Tendo uma estrutura social visível, sinal de sua unidade em Cristo, a Igreja enriquece-se e de fato se enriquece também com a evolução da vida humana social, não porque lhe falte alguma coisa em sua constituição que lhe foi dada por Cristo, mas para conhecê-la mais profundamente, melhor exprimi-la e adaptá-la de modo mais feliz aos nossos tempos” (Vier 1998: 192-193).

A história passa a ser o palco no qual aconteceria a libertação cristã, associada à salvação, como também o espaço de libertação social e política, articulando as libertações históricas em relação às estruturas opressivas com o objetivo de se estabelecer uma ordem não-opressiva e uma libertação salvadora em Cristo. Dessa maneira, divino e terreno fariam parte de uma história total, global.

A teologia, ao defender a inserção da Igreja no tempo, acabou por desenvolver a tese de que a utopia da libertação, antecipação e mediação do Reino constrói-se na história. Uma única história, que permitiria fazer a articulação no concreto, evitando o duplo risco da espiritualização da libertação ou da sua redução ao puramente histórico.

Uma história que pode ser vista como uma articulação entre a história da salvação e história secular, entre ação de Deus e libertações históricas, inseridas na tentativa de interpretação da expressão *sinais dos tempos*. O catolicismo passou a ser visto e interpretado enquanto práxis histórica.

Para José Oscar Beozzo (1994), com o Concílio Vaticano II dilatou-se a margem de um pluralismo pastoral e teológico. Esse processo resultou na tentativa de alguns setores mais progressistas da Igreja Católica na América Latina de colocar em prática muitas das suas aspirações para uma transformação do papel da Igreja: “Surgiu na América Latina um esforço de leitura de sua realidade e de sua história à luz da Palavra de Deus e a experiência da Igreja no continente, ocorrendo uma certa ruptura com os métodos e práticas da teologia acadêmica européia” (Beozzo 1994: 137).

A partir desse momento, e mais ainda após as Conferências Episcopais de Medellín<sup>6</sup> e Puebla<sup>7</sup>, a Igreja latino-americana tomará o termo *Povo de Deus* e o especificará como sendo sinônimo de multidões empobrecidas ou, como os membros da Igreja chamam, as multidões de oprimidos. Vários colaboradores da REB procuraram recuperar essa imagem cristocêntrica da Igreja, por meio da remissão constante à história do cristianismo e de seus primeiros membros.

Vale ressaltar que as disposições do Concílio Vaticano II não serão recebidas de maneira homogênea pelo clero brasileiro. Os setores mais conservadores,

---

<sup>6</sup> A II conferência Geral do Episcopado Latino-Americano ocorreu em Medellín, Colômbia, em 1968.

<sup>7</sup> A III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano ocorreu em Puebla, México, em 1979.

sequer terão o trabalho de estudar ou tentar aplicar o Concílio à sua realidade. Somente os setores mais progressistas do clero brasileiro e os estudiosos da Igreja é que terão maior receptividade pelas deliberações ali realizadas.

Esses setores estarão vivenciando duas frentes de conflito; uma no nível da sociedade, expressa pela repressão patrocinada pelo regime militar, já que a ala mais conservadora da Igreja nunca se afastou do poder constituído durante o período de 1964-1980 e até o apoiou para conseguir reprimir as tentativas de mudanças no seio da própria Igreja e, uma crise interna, que diz respeito a eleição de João Paulo II como Papa em 1979, iniciando um movimento, bem difundido aliás, de “volta à grande disciplina”, reprimindo o diálogo com os setores populares, que colocava a questão da dominação de classes e o respeito às manifestações da cultura popular.

O que estava em jogo era o direito da Igreja de aplicar o Vaticano II (*Christus Dominus*, no. 3740), buscando a inculturação, tanto da linguagem, quanto dos gestos e símbolos no louvor comunitário a Deus... É 1980, o divisor de águas que inaugura uma década de relacionamento marcado por uma agenda conflitiva (Beozzo 1994: 224-227).

Na década de 1960, a Igreja percebendo a sua pequena penetração na vida da população, reavalia sua atuação frente a situações de injustiça social que fazem parte da experiência de vida cotidiana de grande parte da população no país, enfim, se volta para as questões sociais que envolvem a sociedade moderna. Cristo aparece nesse contexto como o referencial básico de uma nova proposta de vida e prática evangélica, que se articula ao nível da sociedade em defesa do povo oprimido e marginalizado.

Percebemos que houve um deslocamento do discurso em alguns setores eclesiais. Os setores considerados conservadores, representados por clérigos que não aceitaram as mudanças promovidas pelo Vaticano II e tinham o discurso anti-comunista como referencial, continuaram com suas posturas de repúdio à transformação impetrada pela hierarquia eclesial. Já os setores abertos às mudanças viram no Concílio um espaço a mais para sua luta contra a tradição eclesial brasileira representada pela negação das mudanças e um espaço que já vinha sendo ocupado desde finais dos anos 1950, de combate e crítica às injustiças sociais resultantes da ação capitalista no continente latino-americano.

De acordo com Michael Lowy (1991), durante finais dos anos 1960 e os anos 1970, existiram quatro tendências na Igreja Católica latino-americana: a primeira estaria representada por um pequeno grupo de defensores das idéias

ultra-reacionárias e, às vezes, semi-fascistas, como por exemplo, a TFP (Tradição, Família e Propriedade); a segunda estaria representada por uma forte corrente tradicionalista e conservadora, hostil à Teologia da Libertação e ligada organicamente às classes dominantes, como a Cúria Romana, por exemplo; a terceira tendência estaria representada por uma corrente reformista e modernista, manifestando uma certa autonomia em relação às autoridades romanas, pronta a defender os direitos do homem e apoiar as reivindicações sociais dos setores populares; e, finalmente, uma tendência representada por um setor pequeno, mas influente, no qual existiriam alguns personagens próximos à Teologia da Libertação e também alguns engajados na luta ativa junto aos movimentos populares, trabalhadores e camponeses.

Contudo, Lowy afirma que, apesar das contradições existentes no interior da Igreja, o seu discurso continuaria unitário, primeiro porque nenhuma das partes seria partidária de um cisma, segundo porque seus objetivos religiosos não estavam restritos às áreas social e política.

Após o Concílio em 1968, foi realizada a II Conferência Episcopal Latino-Americana em Medellín, Colômbia, que tinha como objetivo adaptar as designações do Vaticano II à realidade latino-americana. Uma das disposições estabelecidas foi a necessidade de se conhecer o homem latino-americano, sua religiosidade, seu comportamento, sua cultura, o que na prática já havia ocorrendo desde o início dos anos 1960 no Brasil.

No Brasil, durante a década de 1960<sup>8</sup>, muito já se havia pesquisado sobre o homem brasileiro. A importância dos trabalhos de Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Roger Bastide, dentre outros, está, sobretudo, nas análises que realizaram sobre o comportamento religioso do homem brasileiro. Foram os primeiros a ocuparem-se da religião, por entenderem a sua importância para a cultura nacional, pois, de acordo com Florestan Fernandes (1958), a herança cultural religiosa constitui o principal núcleo de defesa e preservação das culturas originais, primeiro objeto de uma verdadeira ciência do social no Brasil.

---

<sup>8</sup> Foram realizados vários trabalhos sobre a cultura brasileira, especialmente a partir do final do século XIX, com os estudos de Nina Rodrigues (1862-1906). Foi ele quem forneceu as primeiras descrições das manifestações religiosas africanas e as crenças de cunho católico que o escravo encontrou e assimilou. Conf. Rodrigues 1900; Rodrigues 1932; Ramos 1942; Azevedo 1966; Bastide 1960.

Diante das novas necessidades que a instituição eclesiástica estabelecia, os teólogos brasileiros foram estudar obras que resgatassem essa visão do *ser brasileiro*, buscando elementos para entender essa cultura tão heterogênea, que é a cultura brasileira.

Esse procedimento se fazia necessário, pois a Igreja Católica visava compreender as manifestações religiosas e culturais para poder agir num povo que apresentava uma religiosidade extremamente diversificada, complexa e incompreensível aos olhos da Igreja porque fugia ao padrão considerado correto pela instituição. Era necessário conhecer e depois agir para mudar uma postura considerada imprópria.

Abordar a década de 1970 na história da Igreja Católica no Brasil leva necessariamente a um estudo sobre a Teologia da Libertação. Existem algumas discordâncias quanto ao seu surgimento. Para Michael Lowy, a TdL surgiu no início dos anos 1960 a partir de um processo já iniciado em 1959, com os movimentos católicos leigos, a Juventude Universitária Católica (JUC), a Juventude Operária Católica (JOC), a Ação Católica e as Comunidades Eclesiais de Base que oportunizaram um engajamento ativo do cristão nas lutas populares, na possibilidade de reinterpretação do Evangelho à luz dessa prática e, em certos casos, de uma grande atração pelo marxismo (Lowy 1991: 35).

Já Libanio afirma que a TdL nasceu no continente por volta de 1968, abrindo um caminho em busca da sua identidade em confronto com a teologia tradicional e a teologia neoliberal européia, representada pelo Vaticano II. Argumenta também que o quadro teológico da América Latina só pode ser entendido a partir da TdL, uma vez que todo outro movimento teológico a ela se refere (Libanio 1999).

Dois defensores da TdL aparecem em constante destaque a partir da década de 1970: Leonardo Boff e Gustavo Gutiérrez. O primeiro, com suas posturas e publicação de livros considerados polêmicos (conf. Boff 1972; Boff 1981). O segundo, ao publicar um livro em 1971, dá estatuto de legitimidade a todo um processo que fortaleceria ainda mais a TdL, tanto que a sua obra é reconhecida como marco real do nascimento da Teologia da Libertação. Gutiérrez defende a idéia da existência de uma única história, e que é nessa história humana e temporal que se deve realizar a redenção, o Reino de Deus (Gutiérrez 1976).

Tentaremos sintetizar quais os principais pontos de conflito entre as duas posturas. Existem dois pontos centrais que caracterizam fundamentalmente a teologia liberal; de um lado, a concepção de Igreja e, de outro, uma visão ideológico-política diante do compromisso social com os pobres.

No seu livro, *Igreja Popular*, Kloppenburg (1983) demonstra que é em torno desse tema que estão os maiores pontos de divergência entre uma postura e a outra. Critica que o conceito de popular é identificado com pobre, e este com oprimido, que por sua vez, é identificado com classe no sentido marxista e que faltaria à TdL clareza e profundidade teológica na elaboração do conceito “povo de Deus”, ocorrendo uma confusão semântica entre o conceito teológico-bíblico e o conceito sociológico de corte marxista.

Para Kloppenburg, na TdL, “povo” deixaria de ser a nação escolhida por Deus (AT) ou o novo povo santo constituído por Jesus para ser o sujeito histórico dos pobres oprimidos em busca de sua libertação. Ao adotar uma postura que, segundo Kloppenburg, estaria intimamente ligada à sociologia marxista, o termo Igreja popular estaria apresentado em evidente oposição a uma Igreja institucional católica.

Ao realizar uma reinterpretação da fé, a TdL estaria utilizando a crítica ideológica marxista ao realizar uma leitura materialista da Escritura e uma reapropriação da liturgia por parte dessa Igreja popular. Feita a crítica, Kloppenburg ainda afirma que essa Igreja popular não é Igreja Católica, o que acabaria gerando uma divisão no interior da Igreja, instrumentalizando-a e transformando a evangelização em um ato político-revolucionário libertador.

Outro ponto de crítica à TdL seria com relação aos seus temas fundamentais: seu método, a questão da práxis, a unidade da história, o uso das ciências humanas, a questão do pobre, o lugar teológico. As críticas são tão fortes que passa-se a conceituar a TdL como uma “extravagante mistura de ideais cristãos com utopias socialistas e métodos marxistas”.

Outro tema muito criticado é o da unidade da história, pois a versão aceita pela teologia liberal é a de que na história humana atuariam dois dinamismos em luta até a parusia e cada um teria a “sua história”. Também considera exagerada a importância atribuída às ciências sociais, distanciando-se dos fatores teológicos.

A questão dos pobres também é alvo de duras críticas, sendo que o principal ponto é o caráter ideológico de tal opção. O preocupante, para os liberais, seria a ideologia que a TdL tem com relação aos “oprimidos” e a ação que pretendiam promover a partir daquela para transformar a sociedade. Existiria aí um engano com relação ao termo *pobre*, identificado na Escritura como humilde e não com a pobreza material, como faria a TdL ao confundir a predileção pelos pobres com opção exclusiva.

Outra vertente de crítica dirige-se mais diretamente à questão ideológico-política que acompanha a TdL. O ponto central é a relação entre liberdade e libertação seculares, políticas, sociais e a liberdade e libertação vindas de Deus. A TdL é criticada por identificar ou, pelo menos, por aproximar exagerada e acriticamente ambas as libertações. E, por sua vez, a libertação política é analisada à luz do instrumental marxista.

Se os anos de 1962 a 1968 podem ser considerados um período de gestação da Teologia da Libertação e os anos de 1969 a 1971 como o período de gênese, o crescimento e consolidação das posturas ligadas à Teologia da Libertação têm seu espaço durante os períodos de 1972-1979 e 1979-1978 respectivamente (conf. Libânio 1999).

Com a Teologia da Libertação, a história assume uma importância cada vez maior, dada a necessidade dos homens nela atuarem para transformarem uma realidade social considerada injusta. A justificativa para a utilização de categorias marxistas para analisarem tal realidade é justificada como um aporte racional para se pensar na situação de miséria das massas latino-americanas, o realismo a respeito do homem nas suas conexões entre os níveis sociais, culturais e de consciência, a atenção às estruturas, sobretudo de propriedade e à distribuição da mesma, a crítica ao capitalismo que permitiria compreender suas contradições.

A análise marxista pertenceria a um ramo de objetividade científica, sendo válida na medida e enquanto elucidaria a realidade que propõe analisar. Não implicaria aceitar os pressupostos filosóficos da mesma. É interessante notar que apenas alguns conceitos marxistas são utilizados pelos teóricos da TdL.

Constatamos que o pobre, colocado timidamente em alguns artigos da década de 1960, aparece como objeto de uma profunda reflexão teológica e também como sujeito do processo histórico, um elemento essencial na transforma-

ção da sociedade e da Igreja. Daí verificarmos a importância dada aos movimentos populares e as comunidades eclesiais de base.

Gustavo Gutiérrez, num artigo publicado em 1990, assim descreveu as teses centrais da TdL: “Ela é uma teologia integral sob a perspectiva particular do pobre e de sua libertação, em que o pobre ocupa lugar central, de modo que o problema dos pobres se transforma num problema de Deus (teologia)” (Gutiérrez 1990: 157).

Leonardo Boff completa essa tese, afirmando que a TdL constitui nova e necessária etapa na história da teologia ao articular a libertação ético-política e a libertação soteriológica. Também assume a posição de complementaridade crítica em relação às outras teologias desde o encontro com o pobre como sujeito histórico.

Com relação a uma teologia popular da libertação, a metodologia a ser utilizada será um trabalho oral ou trabalhos curtos, mais adequados a uma vulgarização do projeto de libertação. Neste contexto, quanto mais “popular” for a mensagem destinada, mais claras se tornariam as idéias da TdL. Para tanto, se faz necessário um contato e análise da experiência religiosa popular.

A TdL é basicamente cristocêntrica; seguir Jesus é refazer em cada momento da história a atitude fundamental de Jesus, que foi a de ler nos acontecimentos a vontade de Deus. Acontecimentos colocavam Jesus ao lado dos mais pobres, marginalizados. Jesus se insere, na tradição do Antigo Testamento, na qual os pobres eram os destinatários privilegiados da palavra e do amor de Javé. Jesus se identifica com eles. O seguimento de Jesus se faz no encontro com a história de Jesus, com sua prática.

De acordo com Libânio, o termo “libertação”, que fora usado na década de 1960 no interior da linguagem econômico-política da teoria da dependência (conf. Cardoso, Faletto 1970), penetra o vocabulário cristão, sofrendo duas modificações semânticas. Primeiro, desprende-se do aspecto econômico e político, amplia-se para o campo da leitura interpretativa da história e da compreensão do agir humano. Segundo, arranca o conceito libertação da teologia do seu espaço puramente religioso e moralista, trazendo-o para dentro da realidade sócio-política. A palavra libertação transforma-se num conceito teológico com profunda articulação com a realidade social (Libânio 1999: 35).

Ao defender um projeto de libertação humana, que seria interpretada como antecipação e mediação do Reino no espaço da história, os teóricos da TdL defendem que uma única história permitiria fazer a articulação no concreto, evitando o duplo risco da espiritualização da libertação ou da sua redução ao puramente histórico.

## Considerações finais

A REB, sem dúvida alguma, foi um espaço de debate extremamente importante para percebermos não apenas a caracterização do catolicismo popular por parte da Igreja, como também nos permitiu detectar as posturas de determinados setores da hierarquia eclesiástica com relação ao próprio estatuto da instituição à qual pertenciam.

Durante a década de 1960, os artigos publicados apresentavam como tônica a necessidade de se estabelecer uma identidade religiosa para o homem brasileiro. Isso é tão forte que a maioria dos artigos que aborda a cultura popular se encontra nessa década.

Na década de 1970, o caminho trilhado pela revista é um pouco mais tumultuado. Assim percebemos que durante o período de 1970 a 1972, período em que Kloppenburg e Boff dividem a Redação da REB, ainda existia certa continuidade das discussões realizadas durante os finais dos anos 1960, apesar de já existirem abordagens de autores que realizam uma análise mais voltada para o marxismo.

De fins de 1977 até março de 1980, a Redação da REB ainda estava sob a responsabilidade de Leonardo Boff. Como pano de fundo dos acontecimentos eclesiásticos temos a III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, em Puebla (1979). A partir de junho de 1979, no fascículo 150 começaram a ser publicados textos fazendo referência à Puebla e elencando os principais temas a serem tratados na Conferência. Como resultados surgem temas recorrentes como a evangelização, a efetivação das pastorais, especificamente a pastoral popular e o papel da Igreja num processo de libertação.

A partir de setembro de 1980, os artigos que se referem ao povo ou às manifestações populares se apresentarão na REB ligados essencialmente à Teologia da Libertação e a uma opção de atuação político-social em favor dos marginali-

zados ou desfavorecidos. Os assuntos passam a envolver cada vez mais a atuação social das camadas populares e como a Igreja se posicionaria diante de tal situação.

É a partir desse período que a REB passaria a publicar quase que exclusivamente textos ligados à visita do Papa João Paulo II ao Brasil. No fascículo de setembro de 1980 (cf. “Revista Eclesiástica Brasileira” 1980), o tema central seria a visita do Papa ocorrida em julho do mesmo ano. Os artigos avaliam os resultados dessa visita para os possíveis caminhos da Igreja no Brasil.

O tema é tão forte que as repercussões de Puebla tornaram-se secundárias. Não existiria outro assunto mais importante durante o ano de 1980, para a Igreja Católica, do que a visita do Papa. Não podemos nos esquecer que foi a partir dessa visita que a TdL começa a sofrer uma perseguição efetiva por parte de Roma.

A REB se tornou um grande veículo de divulgação das idéias dos mais variados setores do clero. Se, na década de 1960, a partir de Kloppenburg enquanto Redator expressava um catolicismo que buscava se espelhar em Roma, a partir de início dos anos 1970, com Leonardo Boff, será o espaço privilegiado dos debates da TdL. Esse seria um dos motivos da sua importância para se perceber a dinâmica interna das discussões e determinações eclesiais.

## Bibliografia

- Andrades Ferreira de M. (2001), *Do claustro à Universidade: as estratégias editoriais da Editora Vozes na gestão de Frei Ludovico Gomes de Castro (1964-1986)*, Dissertação Mestrado em Comunicação e Informação, Faculdade de Biblioteconomia e Comunicação, UFRGS, Porto Alegre.
- Antoniazzi A. (1994), *Enfôques Teológicos e Pastorais no Brasil Hoje*, em: J.B. Libânio, A. Antoniazzi, *Vinte Anos de Teologia na América Latina e no Brasil*, Vozes, Petrópolis.
- Azevedo T. (1966), *Cultura e Situação Racial no Brasil*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.
- Azzi R. (1977), *Evangelização e presença junto ao povo. Vários. Religião e Catolicismo do Povo*, Studium Theologicum, Curitiba.
- Bastide R. (1960), *Les Religions Africaines au Brésil*, Presse Universitaires, Paris.
- Beozzo J.O. (1994), *A Igreja do Brasil – De João XXIII a João Paulo II. De Medellín a Santo Domingo*, Vozes, Petrópolis.
- Boff L. (2004), *Entrevista. Revista Memória e Caminhada*, no. 6, Ed. Universa, Universidade Católica de Brasília, Brasília.
- Boff L. (1981), *Igreja: Carisma e poder. Ensaios de Eclesiologia militante*, Vozes, Petrópolis.

- Boff L. (1972), *Jesus Cristo Libertador*, Vozes, Petrópolis.
- Bourdieu P. (1996), *A Economia das Trocas Lingüísticas*, Edusp, São Paulo.
- Cardoso F.H., Faletto E. (1970), *Dependência e desenvolvimento na América Latina. Ensaio de interpretação sociológica*, Zahar, Rio de Janeiro.
- Fernandes F. (1958), *A Etnologia e a Sociologia no Brasil*, Anhambi, São Paulo.
- Gutiérrez G. (1990), *O Deus da vida*, Loyola, São Paulo.
- Gutiérrez G. (1971), *Teología de la liberación*, CEP, Lima (tradução bras.: 1976, *Teologia da Libertação*, Vozes, Petrópolis).
- Kloppenburger B. (1983), *Igreja popular*, Agir, Rio de Janeiro.
- Kloppenburger B. (1971), *Eclesiologia do Vaticano II*, Vozes, Petrópolis.
- Libânio J.B. (1999), *Panorama da teologia da América Latina nos últimos anos*, Belo Horizonte [mimeo].
- Libânio J.B. (1992), *Panorama da teologia da América Latina nos últimos 20 anos*, "Perspectiva Teológica", no. 24, pp. 147-192.
- Libânio J.B., Antoniazzi A. (1994), *Vinte anos de teologia na América Latina*, Vozes, Petrópolis.
- Lourau R. (1996), *Análise Institucional*, Vozes, Petrópolis.
- Lowy M. (1991), *Marxismo e Teologia da Libertação*, Coleção Polêmicas do Nosso Tempo, vol. 39, Cortez/Autores Associados, São Paulo.
- Martins W. Pires (1965), *Fastos Jubilares*, "Revista Eclesiástica Brasileira", vol. XXV, fasc. 4, dezembro, pp. 863-871.
- Paulo VI abençoa a REB* (1969), "Revista Eclesiástica Brasileira", vol. XXIX, fasc. 3, Setembro, p. 621.
- Piva E. (1999), Em *entrevista* realizada no dia 04/11/1999, ocorrida no Instituto Teológico Franciscano, em Petrópolis-RJ.
- Ramos A. (1942), *A Aculturação Negra no Brasil*, Cia. Editora Nacional, São Paulo.
- "Revista Eclesiástica Brasileira" (1980), vol. 40, fasc. 159, Set.
- Rodrigues Nina A. (1900), *O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos*, s/e, Bahia.
- Rodrigues Nina A. (1932), *O Problema da Raça Negra na América Portuguesa*, Companhia Editora Nacional, São Paulo.
- Rossi A. (1965), *25º Ano da "Revista Eclesiástica Brasileira"*, "Revista Eclesiástica Brasileira", vol. XXV, fasc. 1, março, pp. 3-5.
- Rossi A. (1951), *Dez Anos da "Revista Eclesiástica Brasileira"*, "Revista Eclesiástica Brasileira", vol. 11, fasc. 2, jun., pp. 225-231.
- Sarayana J-I. (1995), *La "Revista Eclesiástica Brasileira" (REB): Magisterio e Influjo*, Trabalho apresentado no "V Congresso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo. Siglos XIX-XX", 24-29/04, pp. 1-10 [mimeo].

Schierholt J.A. (1999), *Frei Boaventura Kloppenburg, O.F.M. – 80 anos por Cristo em Sua Igreja*, O Autor, Lajeado/RS.

Vier F. (org.) (1998), *Constituição Pastoral “Gaudium et Spes”. Compêndio do Vaticano II. Constituições, Decretos, Declarações, Vozes*, Petrópolis.

Rodrigo Coppe Caldeira

Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Brasil

## O pensamento social católico brasileiro entre radicalismos políticos no século XX

### RESUMO

O pensamento social católico no Brasil teve seus inícios com a recepção no país da encíclica *Rerum novarum*. Frente às contradições socioeconômicas, a Igreja buscou desenvolver uma pastoral que se aproximasse do povo. Sofrendo também as influências das polarizações ideológicas internacionais, o catolicismo brasileiro também experimentou surtos de radicalização, e os reflexos podem ser lidos nos movimentos da “esquerda católica” e o “integrismo católico”. Esse artigo tem como objetivo central realizar uma breve abordagem panorâmica desses grupos, oferecendo assim uma breve introdução ao tema.

Palavras-chave: pensamento social católico brasileiro, esquerda católica, integrismo.

### ABSTRACT

The Catholic social thought in Brazil had its beginnings with the reception of the encyclical *Rerum novarum* in the country. In the face of socio-economic contradictions, the Church sought to develop a pastoral to approach the people. Exposed to the influences of international ideological polarizations, Brazilian Catholicism also experienced radicalization outbreaks, reflected in the movements of the “Catholic left” and “Catholic fundamentalism”. The main objective of this paper is to present a panoramic overview of those groups, providing an introduction to the topic.

Keywords: Catholic social thought, Catholic left, fundamentalism.

### Introdução

O pensamento social católico brasileiro teve suas origens a partir do final do século XIX e início do XX, sendo profundamente influenciado pela encíclica *Rerum novarum* de Leão XIII. Num país republicano e laico, a hierarquia entendeu que era necessário se organizar frente aos novos desafios advindos da modernidade, a nova situação social que se delineava com o desenvolvimento do capitalismo e o lugar do Brasil na nova configuração mundial.

Desenvolveu-se assim uma pastoral voltada para as questões sociais e seus dilemas, buscando a Igreja se fazer presente nos espaços em que cada vez mais gru-

pos de diferenciadas perspectivas políticas agiam e movimentavam-se. A Igreja no Brasil não conseguiu ficar imune às ondas ideológicas que atravessaram o século XX e suas consequências devastadoras. Muitos de seus membros, entre leigos, padres e religiosos, também foram influenciados por ideologias políticas das mais variadas cores, levando inclusive ao esforço de se construírem sínteses entre elas e uma doutrina religiosa<sup>1</sup>.

No final da década de 1930 já era possível perceber as divisões entre os católicos brasileiros sobre questões não só religiosas, mas também político-sociais. Apareceram lentamente sinais de uma “esquerda católica” e de um integrismo “à brasileira” (Antoine 1980). Entre os primeiros presenciou-se uma radicalização de uma parcela significativa de seus representantes, chegando ao limite de enxergar apenas a revolução socialista como um caminho possível. Os segundos, cada qual à sua maneira, fecharam-se em suas concepções eclesiológicas ossificadas e visões de mundo míticas, desejando reeditar uma cristandade não mais existente. Esse texto tem como objetivo refazer brevemente o caminho do pensamento social católico brasileiro, apontando para alguns elementos dessas duas tendências, sem, todavia, esgotá-las em sua complexidade.

## O pensamento social católico no Brasil

Se pudermos falar em nascimento de um pensamento social católico no Brasil<sup>2</sup>, devemos voltar nosso olhar para o final do século XIX e início do XX. De fato, ao falarmos em “pensamento social católico” é preciso ter em conta que é naquele período, mais precisamente em 1891, com a promulgação da encíclica *Rerum novarum*, sobre as condições dos operários pelo papa Leão XIII, que ele tem a sua constituição mais clara e profunda, lançando as bases do que seria conhecido como a “Doutrina Social da Igreja”. O impacto da encíclica foi de tal magnitude, que se tornou uma referência internacional ao se tratar das questões sobre as formas de organização social do período, seus limites e as tentativas de resposta frente a eles, como as doutrinas liberal e comunista. Como afirma Lustosa:

---

<sup>1</sup> Um exemplo pode ser considerado a obra de Leonardo Boff (1982). Cf. também Frei Betto, *Cristianismo e marxismo*, em: M. Löwy (org.) (1999), *O marxismo na América Latina. Uma ontologia de 1909 aos dias atuais*, Fundação Perseu Abramo, São Paulo.

<sup>2</sup> Para uma mais aprofundada compreensão do pensamento católico no Brasil veja: Villaça (2006), Moura (1978).

Pontos como uma oportuna intervenção do Estado na questão operária, necessidade de associações livres (corporações e sindicatos) para os trabalhos, a exigência de salário justo, são, entre outros, tópicos luminosos que farão do documento de Leão XIII ponto de referência indispensável no futuro para qualquer projeto, propostas, debate, programa de ação e prática social dos católicos (Lustosa 1991: 96).

A encíclica é recepcionada no Brasil no momento em que o país passava de um regime monárquico para a república, obrigando assim a Igreja Católica a repensar a sua atuação, já que agora o Estado se afirmava laico, trazendo inúmeros desafios à presença da instituição na esfera pública<sup>3</sup>. Com a encíclica abriu-se todo um campo para novas compreensões das formas econômicas e políticas da sociedade, levando intelectuais, leigos e religiosos a refletirem sobre a realidade social tendo o respaldo de Roma. Não obstante, a doutrina social que trazia só alterou de maneira significativa as práticas pastorais entre as classes populares bem mais tarde (Mainwaring 1989: 50).

Podemos citar vários nomes entre aqueles que descobriram o “valor teórico do catolicismo” para se pensar a realidade social na primeira metade do século XX, como o redentorista Júlio Maria, Jackson de Figueiredo, o Pe Leonel Franca, Alceu de Amoroso Lima, Gustavo Corção, entre outros (Torres 1968). A emergência desses intelectuais vinha de encontro à ideia de que os católicos representariam aquilo que havia de mais atrasado, um mundo que não existiria mais. A ideia da possibilidade da existência de um homem inteligente e culto que pertencesse à Igreja era impensável naquele período, o que se enfraqueceu paulatinamente com o surgimento desses pensadores brasileiros, atentos ao novo mundo que surgia sob seus olhos e continuando a professar a religião católica. O que a Igreja tinha a oferecer àquele mundo em nascimento era uma questão que os marcava a todos, com respostas das mais diversas. Muitos deles notaram que a Barca de Pedro dava um passo importante com Leão XIII e sua “encíclica social”, que parecia desejar se afastar da ideia de uma Igreja aristocrática e cerrada em si mesma e pavimentar o caminho de uma Igreja mais próxima das pessoas, mais atenta as suas condições quer espirituais quer sociais. As preocupações da Igreja até aquele momento giravam particularmente em torno das questões pastorais, sem muita atenção àqueles de cunho social, o que mudou significativamente com o aparecimento da *Rerum Novarum*.

---

<sup>3</sup> As questões envolvendo a presença da Igreja Católica na esfera pública foi uma constante no catolicismo europeu desde o século XVIII. Cf. D. Menozzi (2001).

O Brasil, que se situava no período numa posição particular dentro das novas configurações do sistema-mundo, era assinalado por várias dificuldades, como a parca industrialização, a instabilidade política, a lavoura cafeeira em volta com os problemas advindos da abolição da escravidão, as condições precárias de vida dos trabalhadores, tanto no campo como nas áreas urbanas, a fermentação ideológica com os arroubos positivistas, cientificistas e liberais, entre outros.

Os dilemas sociais enfrentados pela sociedade brasileira, advindos de longo processo de sua história colonial, passaram assim a receber atenção da hierarquia eclesiástica, já que o convite de Leão XIII era para que a Igreja se posicionasse frente a eles, aproximando-se e oferecendo a sua parte na reflexão e solução dos problemas mais prementes. É mister dizer que naquele momento a Igreja se encontrava numa situação em que novos atores apareciam no cenário político, como anarquistas e socialistas, que se organizavam e passavam a agir diretamente nos círculos operários brasileiros. Pouco a pouco a Igreja toma consciência dos desafios abertos pela nova situação política e econômica e começa a forjar algumas linhas de ação. A ação social católica passa a ser lentamente compreendida como uma resposta a essa nova conjuntura, que exige um posicionamento adequado da instituição. Compreensão que parte mais do laicato e do baixo clero do que de fato da alta hierarquia<sup>4</sup>.

Oficialmente a questão social aparece parcamente em alguns documentos do período, como a *Carta pastoral coletiva do episcopado* (1900) (Lustosa 1991: 99). Em 1908 foi fundada no Rio de Janeiro a União Popular do Brasil, que tinha como fim, respondendo ao lema de Pio X – *instaurare omnia in Christo* – “a promoção da ordem cristã na sociedade, principalmente pela instrução do povo quanto aos deveres e direitos sociais”, além de “combater a tendência revolucionária no terreno social” (Lustosa 1991: 101). Podemos citar alguns leigos que tiveram destaque em abrir caminho para uma ação social da Igreja no Brasil: Carlos Alberto de Menezes (PE), Luiz Correia de Britto (PE), Joaquim Furta do de Menezes (MG), Felício dos Santos (RJ), Joaquim Inácio Tosta (BA), Porfírio Prado (SP), Porfírio Prado (SP).

---

<sup>4</sup> Pe Desidério Deschand, europeu radicado no Brasil, vaticinava em 1908: “Sei que a questão social e a questão operária apenas acabam de surgir entre nós. Mas será isto o motivo para ficarmos de braços cruzados? Não será melhor prevermos o mal do que o combatermos depois que tiver medrado? (...) É urgente uma ação decisiva nossa nos centros industriais do país, no sentido de assumir a direção da tendência sindicalista e de impedir os progressos das ideias socialistas” (Lustosa 1991: 100).

O esforço leigo e hierárquico, que se aprofunda na segunda e terceira década do século XX, surtiu algum resultado na medida em que a Igreja no Brasil repensa o seu papel social e passa a agir. Novos elementos vão surgindo no discurso e na ação dos católicos, especialmente após a promulgação por Pio XI das encíclicas *Quadragesimo anno* (1931) e a *Divini Redemptoris* (1937). A ideia de “reforma social” aparece entre os bispos, mas sempre atentos para os aspectos espirituais, que remetiam os problemas sociais também às questões de consciência. Segundo Lustosa (1991), pode-se notar uma mudança no vocabulário e linguagem utilizados pelos bispos no Brasil a partir da década de 1940. Essas mudanças também se relacionam com a expansão exitosa do protestantismo e do espiritismo no país, levando a hierarquia a se questionar sobre os motivos pelos quais não conseguia alcançar a maior parte da população (Mainwaring 1989: 53). Um dos documentos importantes do período é o *Manifesto do episcopado sobre o momento internacional e nacional* de 1945 e o *Plano de ação social* no ano seguinte. Essa mudança de tom, marcada por certa politização da questão operária, vai ser resultado direto da influência da Ação Católica Brasileira (ACB).

Nota-se que, mesmo que a Igreja pensasse e tivesse direções claras em torno da questão social, um de seus maiores dramas no período, e por praticamente toda a segunda metade do século XX, foi a infiltração em seus meios de certas ideologias, como o integrismo e o socialismo. O integralismo, por exemplo, como uma vertente fascista brasileira, seduziu muitos brasileiros, entre eles poderíamos citar o jovem Hélder Câmara, que mais tarde, nas décadas seguintes, simpatizaria com as ideias socialistas. O pensamento socialista teve grande impacto nos meios católicos, levando a Igreja brasileira a se ver também às voltas com um radicalismo de esquerda. A força dessas ideologias fez com que elas penetrassem nos meios católicos, levando alguns deles a radicalizarem os discursos até, em alguns casos, ao rompimento com a Igreja.

### O pensamento social católico brasileiro dividido: entre esquerdismos e integristas

A radicalização política internacional do pós-guerra, assinalado por profundas polarizações, também teve suas consequências no Brasil e no pensamento social da Igreja Católica no país. A busca de respostas pelas quais pudessem se

delinear uma ação social mais atuante e decisiva no meio das classes populares aprofundou-se e marcou o período, e as inúmeras diferentes respostas dariam o tom das divisões que se aprofundam no catolicismo brasileiro entre os anos de 1940 e 1970. Segundo Mainwaring, por volta de 1955 poderíamos falar em três vertentes principais dentro da Igreja brasileira frente as questões sociais: aqueles que continuavam numa estratégia de afirmação de um ideal de sociedade cristã contra os valores seculares do mundo moderno tornaram-se “tradicionalistas”; os “modernizadores conservadores”, que acreditavam que a Igreja precisava fazer mudanças em sua prática pastoral para cumprir de maneira mais profícua sua missão no mundo moderno, preocupando-se com a expansão do protestantismo e do comunismo, mas com espírito de maior abertura ao mundo circundante; “reformistas”, que compartilhavam as preocupações principais dos “modernizadores conservadores”, mas com insistência em uma pastoral social mais moderna, com posições mais progressistas. Enquanto os primeiros enfatizam a necessidade de luta contra o comunismo, os segundos preocupavam-se com a mudança social como um fim em si mesmo (Mainwaring 1989: 57). Enquanto os reformistas apostam na harmonia das classes sociais – fazer reformas significava responder às necessidades das massas a fim de conter o avanço comunista –, uma certa “esquerda católica”<sup>5</sup> em formação e consolidação, passou a radicalizar os seus discursos<sup>6</sup>.

O crescimento e expansão desse último grupo, restrito em termos numéricos, mas impactante em presença e ações, pode ser interpretado como um exemplo de conflito entre os meios leigos e a hierarquia, especialmente devido ao grau de autonomia que desejavam exercer, mas também por uma aproximação ao ideal comunista que foi se perfazendo. Contudo, não só ele, pois também podemos observar esse conflito quando observamos os “integristas”, que pelo tom radical que vão dando aos seus discursos faz com que também sejam alvo de uma hierarquia mais reformista do que reacionária ou progressistas.

---

<sup>5</sup> “Esquerda católica” e “direita católica” são conceitos usualmente utilizados pelos estudiosos do catolicismo contemporâneo brasileiro. Contudo, é importante estar atento a seus limites, pois assim não fazendo, corre-se o risco de pensar a Igreja apenas como uma espécie de campo político com seus “partidos”, o que perverteria sua concepção eclesiológica. Como diz Romano, “não é possível esquecer que o discurso da Igreja é teológico-político” (Romano 1979: 20).

<sup>6</sup> Sabemos das diversas correntes que assinalam o pensamento católico progressista, que giram, particularmente, entre aquele que reflete um “progressismo de religião”, voltado para as questões internas da Igreja, e o “progressismo em matéria político-social”. Reservaremos algumas palavras apenas ao segundo.

A “esquerda católica” tem suas raízes naquilo que foi chamado de “cristianismo de libertação” e foi expressão de uma conjuntura marcada por novas correntes teológicas que se configuravam na Europa, pela situação sócio-política da América Latina e pela expansão do ideal comunista, compreendido como aquele que se aproximaria do cristianismo a partir de certa “afinidade eletiva (...) entre ética religiosa e utopias sociais” (Löwy 2000: 63)<sup>7</sup>. Um dos movimentos católicos que foi perpassado por essa torrente foi a JUC – Juventude Universitária Católica. Criada em 1930 como parte da Ação Católica Brasileira, iniciou-se como um movimento conservador, mas logo a sua reorganização entre 1946 e 1950, tornou-se mais autônomo, tendo maior envolvimento nos movimentos universitários e também de esquerda, sendo, obviamente, influenciada por eles. No final da década de 1950 o que se presenciou foi a radicalização da JUC, aproximando-se cada vez mais do ideal comunista, o que ficou claro com a sua conferência nacional de 1959 e com o documento *Algumas Diretrizes de um Ideal Histórico Cristão para o Povo Brasileiro*, recheados de críticas ao sistema capitalista. Em 1960 o grupo já estava com contatos diretos com a esquerda brasileira, inclusive com grupos leninistas atuantes no país (Mainwaring 1989: 84). Essa aproximação, bastante criticada por outros grupos católicos, especialmente aqueles de tendências integristas, levou a um cada vez maior afastamento entre o grupo e a hierarquia católica. Vários conflitos se sucederam, levando a maior radicalização do movimento, que agora, a partir de seus líderes, não desejava mais ser um movimento subordinado à hierarquia, o que levou a sua dissolução em 1966. A crença na revolução socialista como o único caminho para levar a cabo e efetivar as mudanças sociais no Brasil<sup>8</sup> fez com que os seus integrantes migrassem

---

<sup>7</sup> Os motivos que levaram uma parcela significativa da intelectualidade católica no Brasil a aproximar-se do comunismo são de inúmeras fontes e não poderemos tratar de maneira verticalizada nesse artigo. Todavia, podemos apontar para alguns teóricos que refletiram sobre esses vínculos, quais sejam, entre o cristianismo e algumas doutrinas políticas modernas: E. Voegelin (1982), *A nova ciência da política*, UNB, Brasília.

<sup>8</sup> Em seu *Documento-base* afirmava em suas primeiras linhas: “A Ação Popular é a expressão de uma geração que traduz em ação revolucionária as opções fundamentais que assumiu como resposta ao desafio da nossa realidade e como decorrência realista do processo social brasileiro na hora histórica em que nos é dado viver”. Mais à frente diz: “É nesta perspectiva do socialismo como humanismo (sic), enquanto crítica da alienação capitalista e movimento real da sua superação, que encontramos a convergência de linhas da história moderna para o momento atual (...). Em todas as áreas, a tônica será a preparação revolucionária (...). É necessário afirmar nossa atuação em uma integridade da luta político-ideológica e de procurar situar nossa militância na vanguarda do trabalho revolucionário” (Floridi 1973: 183, 212).

para um movimento autônomo, a Ação Popular, que se tornou o canal de atuação dos católicos progressistas, tornando-se junto com o PCB e o PC do B uma das maiores forças de esquerda no país (Mainwaring 1984: 84).

Outro grupo importante que se vincula à emergência da “esquerda católica” no Brasil foi a Juventude Operária Católica – JOC. Também parte da Ação Católica Brasileira, a JOC, considerada um dos movimentos de leigos mais significativos, foi um movimento da classe operária urbana que teve considerável atuação entre o final dos anos de 1940 e 1970. O movimento teve um caminho parecido com a JUC, passando de um grupo politicamente moderado em seus inícios a um discurso cada vez mais radical, claramente de fundo socialista, tornando-se assim um alvo da repressão do governo militar no início dos anos 1970.

De maneira geral, os ideais de fundo que marcam esses movimentos da “esquerda católica” são apropriações de ideais de grupos revolucionários do século XVIII, XIX e início do XX, na crença progressista de um caminho histórico inexorável, numa temporalidade linear e teleologicamente orientada. A compreensão negativa da totalidade da existência política leva à atitude marcada pelo ideal do “espírito revolucionário”, que acredita que “se toda a cultura humana está a serviço dos interesses de classes particulares, ela merece ser destruída em sua totalidade” (Kolakowski 1985: 14). É a vez do messianismo revolucionário e a esperança de uma salvação total imanente.

A outra ponta da lança da ideologização do pensamento católico brasileiro, que poderíamos denominar como “tradicionalismo católico” ou “integrista” (Pierucci 1992), vai se constituir em contrapartida ao chamado “socialismo cristão”, e não ficou longe dele em termos de radicalismos, contrarrevolucionários, por seu turno. O nome que deve ser lembrado como aquele que movimentou o cenário político-religioso brasileiro é o de Jackson de Figueiredo. Foi em torno dele que se configurou o grupo da revista *A Ordem*, revista fundada por Jackson em 1921, e o Centro Dom Vital, como as primeiras expressões no Brasil da reação leiga aos valores liberais e comunistas<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> É preciso atenção ao fato de que a história da *A Ordem* não é homogênea, sofrendo mudanças significativas na sua linha editorial no decorrer das décadas seguintes. Cf. R. Dias, *Imagens da ordem. A doutrina católica sobre autoridade no Brasil (1922-1933)*, Unesp, São Paulo 1996; C. Rodrigues Moreira (2005), *A Ordem*, “Uma revista de intelectuais católicos”, Autêntica/Fapesp, Belo Horizonte.

Como se vê, a questão social tornou-se uma disputa ideológica, de quem poderia oferecer as respostas ideais para as contradições da vida sócio-política dos brasileiros. A corrente integrista mais expressiva no Brasil – a Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade, a TFP – movia-se de maneira bastante característica e também diferenciada de seus congêneres europeus, envolvendo-se diretamente com as questões sociais, especialmente quando os posicionamentos da “esquerda católica” tomavam o espaço público, buscando assim realizar um contrapeso<sup>10</sup>.

Um dos grupos mais importantes do integrismo católico brasileiro se deu em torno de Plínio Corrêa de Oliveira<sup>11</sup> no início dos anos 1930 e as polêmicas que despertaram o pensamento maritainista, que abria possibilidades de alguma aproximação entre o pensamento social católico e certos pressupostos da democracia moderna. Como Plínio e seus seguidores, como a maior parte do movimento católico de direita, eram influenciados pelo pensamento ultramontano, logo se posicionaram contra qualquer possibilidade de aproximação aos valores modernos, sejam eles advindos do orbe liberal seja socialista, particularmente. Plínio, que tinha atuação na Congregação Mariana de Santa Cecília, em São Paulo, assumiu o seu jornal e colocou em andamento uma linha editorial que se caracterizava por combater o protestantismo, o espiritismo, a maçonaria, a “moda indecente” e, particularmente, o comunismo, que se tornou o alvo predileto do grupo. A TFP foi fundada em 1960, quando o grupo, já com longo percurso, consolidou-se e teve papel de destaque entre os movimentos sociais e religiosos nas décadas seguintes. Plínio e seus seguidores, ao radicalizarem as críticas aquelas que acreditavam infiltrar o pensamento comunista na Igreja brasileira e aprofundarem assim as divisões do catolicismo brasileiro, foram também alvo de críticas da hierarquia. Podemos citar um desses momentos, em 1943 quando publicou a obra *Em defesa da Ação Católica*. Segundo Plínio, era por meio da Ação Católica que se disseminava o pensamento progressista no Brasil. Com Dom Carlos Carmelo de Vasconcelos Motta, empossado naquele mesmo ano, o movimento passou a perder força no movimento católico paulista, levando a progressiva diminuição do espaço de Plínio, com perda de seu cargo de presidente da Junta Arquidiocesana da Ação Católica.

---

<sup>10</sup> Um dos momentos marcantes da atuação da TFP em torno de questões sociais foi aquela que se concretizou com a publicação do livro *Reforma agrária. Questão de consciência*, escrito por Sigaud, Castro Mayer e Plínio Corrêa de Oliveira e publicado em 1960.

<sup>11</sup> Não obstante o tom quase hagiográfico, veja a melhor obra sobre Plínio Corrêa de Oliveira: R. Mattei (1996).

Como o espectro da “esquerda católica”, os integristas também se subdividiram em vários grupos diferentes entre si, mas próximos por um ideal de sociedade cristã, forte anticomunismo e crença num “inimigo interno”, o progressismo católico, o comunismo disfarçado que intenta destruir a Igreja e que faz parte de mais um momento da história da conspiração mundial contra os católicos<sup>12</sup>. Entre outros grupos integristas, os mais significativos foram, além da TFP (1960), o grupo “Permanência” (1968), nome da revista que editavam, que tem na figura de Gustavo Corção<sup>13</sup> seu grande nome, e o grupo “Hora presente” (1968)<sup>14</sup>.

Podemos dizer que uma das ideias que marcavam esses grupos, não obstante as suas particularidades, era a preocupação que tinham em torno das novas correntes teológicas que se formavam, o movimento social católico, a experiência dos padres operários<sup>15</sup> e a Juventude Operária Católica, o movimento bíblico, o movimento litúrgico, as iniciativas católicas no movimento ecumênico. O medo da “infiltração comunista” e dos valores modernos na Igreja levaram-no a uma concepção quase estática da Igreja, muitas vezes designando como “Tradição” um conjunto de posições doutrinárias do século XIX e XX<sup>16</sup>, especialmente aqueles que se delinearão no *Syllabus errorum modernorum* (1864) de Pio IX.

É digno de nota que os grupos integristas, ao pensar a realidade social e a devida e justa ação da Igreja em seu meio, como instituição contrarrevolucionária por excelência, foram também marcados por espécie de crença numa Idade de Ouro, na qual as contradições e dilemas se resolveriam, levada adiante pelos “católicos integrais”. Camillo de Oliveira Torres indica alguns pontos pelos quais se funda. O primeiro deles é do “caráter perfeito da Revelação” e se exprime pela ideia de que “sendo o ensinamento da Igreja verdadeiro, e a Verdade

---

<sup>12</sup> Essa ideia, de uma conspiração mundial que tem sua origem na Reforma Protestante e seu auge nas revoluções comunistas é estampada nas páginas de uma importante obra de Plínio Correia de Oliveira publicada em 1960, *Revolução e contra-revolução* (1998).

<sup>13</sup> Como diz Charles Antoine (1980), o pensamento de Corção é “indiscutivelmente influenciado pela corrente integrista francesa de Jean Ousset e da revista *Permanences*. É marcado sobretudo pela influência de Louis Salleron e Jean Madiran, da revista *Itinéraires*, e acessoriamente pela *La Pensée Catholique do Abade Lefèvre*” (Antoine 1980: 46-47). Veja o livro escrito por Corção (s/d) que analisa vários temas do pensamento católico mundial.

<sup>14</sup> “As campanhas ruidosas e aguerridas de uma TFP, e às diatribes jornalísticas de um Gustavo Corção, «Hora Presente» preferem um sistemático e persistente trabalho de estruturação intelectual e organização cívica” (Antoine 1980: 58-59).

<sup>15</sup> Sobre a experiência original dos “padres operários” veja: E. Poulat (1980: 119).

<sup>16</sup> Veja, por exemplo, as posições de Marcel Lefebvre, bispo excomungado em 1988 pela negação do Concílio Vaticano II e muito próximo dos bispos que davam suporte a TFP. Veja: Y. Congar (1976).

imutável, o ensinamento da Igreja deve ser imutável” (Torres 1968: 219). O segundo deles é a crença no caráter catastrófico da História, tendo como fundo toda a história da salvação, desde a Queda, a Encarnação Redentora e as devastações do *Dies Irae*. Para eles a liberdade leva ao pecado e a Ordem Medieval como a “tentativa de solução correta para o integrista: cada um em seu lugar, e os reis fazendo os homens obedecerem a Deus, pela espada” (Torres 1968: 222). “O integrista, porém, aceita uma época como definitiva e a partir dela não admite mudança alguma” (Torres 1968: 224), eis a frase do historiador mineiro que caracteriza de forma clara o integrismo.

## Conclusão

O catolicismo brasileiro não colheu os frutos da influência da encíclica *Rerum novarum* logo após sua promulgação. Apenas nas décadas seguintes pode-se observar seu influxo na Igreja do Brasil, tornando-se aquela linha de compreensão fundamental para se pensar a ação social católica no país, sem cair nas radicalizações tão sedutoras e presentes no período.

Certamente que essas radicalizações marcaram profundamente a história do pensamento social na Igreja do Brasil, tendo reflexos ainda hoje no catolicismo brasileiro. A dupla “tradição-revolta” (Nisbet 1999) ainda ressoa nas mentes daqueles que se creem capazes de realizar um mundo social em plena harmonia.

Nem avanço galopante a um futuro iluminado, nem retorno a uma sociedade imaginária, mas responsabilidade. A ideia de reforma, assim sendo, tem aqui seu lugar. Relembrada por Bento XVI ao discursar aos cardeais no Natal de 2005, tratando especificamente da conjuntura pós-conciliar, o papa relembra esse importante tema para a Igreja universal. Certamente é um convite para nos debruçarmos no percurso desse conceito na história da Igreja a fim de possibilitar novas compreensões sobre como os cristãos compreendem as realidades sociais no novo milênio.

## Bibliografia

- Antoine Ch. (1980), *O integrismo brasileiro*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.
- Boff L. (1982), *Igreja. Carisma e poder*, Vozes, Petrópolis.
- Congar Y. (1976), *La crisi nella Chiesa e Mons. Lefèbvre*, Queriniana, Roma.
- Corção G. (s/f), *O século do nada*, Record, Rio de Janeiro.
- Dias R. (1996), *Imagens da ordem. A doutrina católica sobre autoridade no Brasil (1922-1933)*, Unesp, São Paulo.
- Floridi U.A. SJ (1973), *O radicalismo católico brasileiro. Para onde vai o catolicismo progressista no Brasil*, Hora Presente, São Paulo.
- Kolakowski L. (1985), *O espírito revolucionário e Marxismo: utopia e antiutopia*, UNB, Brasília.
- Löwy M. (2000), *A guerra dos deuses. religião e política na América Latina*, Vozes, Petrópolis.
- Lustosa O.F. (1991), *A Igreja Católica no Brasil República*. Paulinas, São Paulo.
- Mattei R. (1996), *O cruzado do século XX*. Civilização, Porto.
- Nisbet R.A. (1999), *Tradition and Revolt*, Transaction, Piscataway.
- Oliveira P. Correia (1998), *Revolução e Contra-revolução*, Artpress, São Paulo.
- Mainwaring S. (1989), *Igreja Católica e política no Brasil*, Brasiliense, São Paulo.
- Menzio D. (2001), *L'Église et la modernité: une relation compliquée*, en: V. Zuber (ed.), *Un objet de science, le catholicisme. Réflexions autour de l'oeuvre d'Émile Poulat*, Bayard, Lonrai.
- Moura O. (1978), *Ideias católicas no Brasil, Direções do pensamento católico no Brasil no século XX*, Convívio, São Paulo.
- Poulat É. (1980), *Une Église ébranlée. Changement, conflit et continuité de Pie XII à Jean-Paul II*, Casterman, Tournai.
- Pierucci A.F. (1992), *Fundamentalismo e integrismo: os nomes e a coisa*, "Revista USP", no 13, São Paulo, pp. 144-156.
- Rodrigues C. Moreira (2005), *A Ordem. Uma revista de intelectuais católicos*, Autêntica/Fapesp, Belo Horizonte.
- Romano R. (1979), *Brasil. Igreja contra Estado*, Kairós, São Paulo.
- Torres J.C. de Oliveira (1968), *História das ideias religiosas no Brasil*, Grijalbo, São Paulo.
- Villaça A.C. (2006), *O pensamento católico no Brasil*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.
- Voegelin E. (1982), *A nova ciência da política*, UNB, Brasília.

Renata Siuda-Ambroziak

Centro de Estudos Americanos

CESLA – Grupo de Pesquisa sobre América Latina e o Caribe

Universidade de Varsóvia, Polônia

Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil (2017-2018)

## Religião e Estado no Brasil contemporâneo: os processos da “(neo)pentecostalização” da política brasileira

### RESUMO

O artigo tem por objetivo apresentar as razões e os resultados da presença “(neo)pentecostalizante” da religião na política brasileira contemporânea, demonstrando exemplos notáveis da atuação eficaz das Igrejas evangélicas (a neopentecostal Igreja Universal do Reino de Deus) no palco político. A tese visa a mostrar expansão do (neo)pentecostalismo na sociedade brasileira, acompanhada pelo alargamento perceptível da presença da religião no espaço público, com o destaque da política, e baseia-se no reconhecimento dos representantes deste setor evangélico como atores muito importantes na formação do campo político no Brasil contemporâneo, substituindo, em termos do seu impacto, a Igreja Católica – historicamente muito mais envolvida nas questões políticas.

Palavras-chave: religião, política, Estado, espaço público, eleições, Igreja Católica, (neo)pentecostalismo.

### ABSTRACT

The article aims to present the reasons and the results of the “(Neo)-Pentecostalizing” presence of religion in contemporary Brazilian politics, demonstrating remarkable examples of the effective performance of the Evangelical Churches (the Neo-Pentecostal Universal Church of the Kingdom of God) on the political stage. The thesis, while proving the expansion of (Neo)-Pentecostalism in Brazilian society accompanied by the visible enlargement of the presence of religion in public space, with the emphasis of politics, is based on the recognition of the representatives of this evangelical sector as very important actors in the formation of political field in contemporary Brazil, replacing in terms of impact the Catholic Church – historically much more involved in political issues.

Keywords: religion, politics, State, public space, elections, Catholic Church, (Neo)-Pentecostalism.

## Introdução

O Brasil, apesar de se tornar formalmente um Estado laico em 1891, com a introdução da, passa, no século XXI, pelos episódios múltiplos das relações entre as instituições religiosas e o Estado, mostrando a presença forte da religião no espaço público do país. O fenômeno não pode ser, aliás, considerado novo ou desconhecido no contexto histórico brasileiro, onde a ausência da neutralidade política das instituições religiosas (principalmente a Igreja Católica) remonta aos tempos do cesaropapismo colonial do sistema do padroado real.

A discussão acadêmica em torno da laicidade do Estado e dos processos da secularização na sociedade brasileira fez-se, porém, mais presente desde os anos 90 do século XX por causa da súbita expansão dos evangélicos, assim nas estatísticas, como no espaço público do Brasil, incluindo a política (Fernandes 1998; Freston 1993; Mariano 1999; Almeida 2008; Antoniazzi 2002; Camurça 1999). Os dados dos censos nacionais do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), relacionados com pesquisas quantitativas sobre a problemática da religião no Brasil, confirmam essas tendências – a queda sistemática da afiliação católica entre os brasileiros (1970 – 91,8%; 1980 – 89%; 1991 – 83%; 2000 – 73,6%; 2010 – 64,6%)<sup>1</sup>, bem como o crescimento das Igrejas evangélicas (1970 – 5,2%; 1980 – 6,6%; 1991 – 9%; 2000 – 15,4%; 2010 – 22,2%), o que significa o aumento numérico de 26,2 milhões para 42,3 milhões só na última década. A partir dos anos 90 cresceu também no Brasil o número dos políticos declaradamente religiosos, reforçando assim a relação direta entre a identidade religiosa, política partidária e votos eleitorais (Machado 2006). Com isso, a presença e o impacto dos evangélicos na política nacional aumentou substancialmente e essa tendência tem permanecido estável. Vale a pena mencionar que algumas Igrejas evangélicas (neo)pentecostais investiram até nos seus “próprios” partidos políticos, que, aparentemente, possuem com elas ligações muito fortes<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Com base nessas informações, pode-se constatar que continua no Brasil a mencionada tendência à diminuição percentual da presença dos católicos no panorama religioso (de 73,6% em 2000 para 64,6% em 2010), embora a queda percentual não se transponha à queda efetiva do próprio número dos adeptos (de 125 milhões para 123 milhões), o que se relaciona com o crescimento da população brasileira ([www.ibge.gov.br](http://www.ibge.gov.br)).

<sup>2</sup> O Partido Republicano Brasileiro (PRB) ligado à Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) apareceu em 2005.

Muito se fala, então, recentemente da presença dos evangélicos, principalmente (neo)pentecostais, no espaço público brasileiro, assim na política como na mídia radiofônica e televisiva, que dão acesso a completamente novas formas de difundir e experimentar a fé, ao mesmo tempo reforçando as relações das Igrejas com o mundo político – as Igrejas promovem, por meio da sua mídia, os candidatos durante o tempo eleitoral, exercem uma pressão forte sobre os políticos e mobilizam os seus fiéis para executar com voto os seus direitos de cidadãos. Isso ajuda, por sua vez, para que as Igrejas possam realizar efetivamente parcerias políticas e frentes no Congresso Nacional<sup>3</sup>. Alguns pesquisadores (Mafra 2001, Mariano 1999, Burity 1997) demonstram que, desde os anos 90, o Brasil vive de fato numa situação de falta da qualquer neutralidade entre o Estado e as instituições religiosas e até de uma relação explícita entre os políticos e os líderes religiosos, com compromissos fortes de apoio mútuo por ambas as partes<sup>4</sup>. O caso especial constituem, entre todos os evangélicos, as Igrejas pentecostais, especialmente neopentecostais, que romperam, no período da redemocratização, com o “afastamento do mundo”, iniciando o processo da “(neo)pentecostalização” não somente do espaço religioso (também católico – carismático, o que mostra, p.e. Carranza 2011), mas do espaço público em geral, com as denominações históricas sofrendo mudanças nesta precisamente direção para não perder os seus fiéis, os políticos fazendo “romarias” antes do pleito aos líderes religiosos (neo)pentecostais e os eleitores brasileiros perguntando aos candidatos sobre a sua afiliação (de preferência cristã) e professados valores religiosos<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> Vale a pena mencionar que a Igreja Católica no Brasil possui também as suas frentes parlamentares: a Frente Parlamentar em Defesa da Família; a Frente Parlamentar em Defesa da Vida e contra o Aborto; a Pastoral Parlamentar Católica.

<sup>4</sup> “Filósofo declara que a política precisa se abrir à religião; Pr. Silas comenta”, *Verdade Gospel.com*, 16.07.2012, <http://www.verdadegospel.com/filosofo-de-harvard-declara-que-a-politica-precisa-se-abrir-a-religiao-pr-silas-comenta>.

<sup>5</sup> Referindo-se à pentecostalização da vida religiosa do Brasil, Burity (1997) explana que ela significa: “maior espontaneidade nos cânticos, nas declarações em voz alta, maior flexibilidade litúrgica (quase total ausência de momentos simbólicos ou sacramentais, aceitação definitiva de uma imensa variedade de instrumentos e ritmos musicais e utilização de recursos multimídia, explosão da música gospel, das bandas e shows, nova modulação da linguagem (grande ênfase na “luta espiritual” contra as forças do mal), na arregimentação do exército dos santos, comandados por Deus guerreiro, acrescida de certos momentos de relacionamento amoroso com Deus, com confissões de amor e juramentos de fidelidade, etc.”.

O presente artigo tem por objetivo apresentar tanto as razões quanto os resultados da presença “(neo)pentecostalizante” da religião na política brasileira contemporânea, demonstrando exemplos notáveis da atuação eficaz das Igrejas evangélicas (tomando como exemplo a neopentecostal IURD – Igreja Universal do Reino de Deus) no palco político e as suas relações com o Estado no final do século XX e na primeira década do século XXI. A nossa tese visa a mostrar expansão do (neo)pentecostalismo na sociedade brasileira acompanhada pelo alargamento perceptível da presença da religião no espaço público, nas suas mais variadas esferas, com o destaque da política, e baseia-se no nosso reconhecimento dos representantes deste setor evangélico como atores muito importantes na formação do campo político no Brasil contemporâneo, substituindo, em termos do seu impacto, a Igreja Católica – ainda majoritária e historicamente muito mais envolvida nas questões políticas. Procuraremos demonstrar que são atualmente as Igrejas (neo)pentecostais que, por meio da visão do mundo repassada aos seus fiéis, estratégias sócio-políticas aplicadas para a sua expansão e do seu engajamento institucional nos processos eleitorais, têm exercido cada vez maior influência na política brasileira, “(neo)pentecostalizando”-a eficientemente.

A presença da religião no espaço público do Brasil, incluindo a esfera política, está diretamente relacionada não somente com as leis introduzidas na ordem jurídica encimada por um Estado republicano comprometido com os princípios da laicidade, mas também com a implementação das mesmas nas práticas sociais. As relações entre o Estado e a religião no Brasil contemporâneo ficam por isso pouco inteligíveis sem adotar, na primeira parte do artigo, um pequeno esboço da perspectiva histórica capaz de explicá-las, sendo imprescindível mencionar alguns dispositivos legais e as práticas efetivas que implicam estas relações, providenciando-lhes atualmente legitimidade social.

Outro aspecto histórico importante por causa do seu impacto nas relações entre a religião e a política no Brasil contemporâneo é o desenvolvimento do empenhamento político (neo)pentecostal no percurso das transformações socio-políticas e econômicas após a ditadura militar, que deveriam ser um dos pontos de referência a respeito das relações entre o Estado e estas Igrejas. Para melhor compreendê-lo, tomando como exemplo representativo a IURD, mostramos, na segunda parte do artigo, a expansão da Igreja no meio (e graças) às desavenças socio-econômicas do Estado brasileiro na época da redemocratização, assim

como algumas estratégias aplicadas pelo fundador da Igreja, bispo Edir Macedo, para aumentar as suas influências sócio-políticas (para esta parte aproveitamos, reproduzidos com modificações, fragmentos das nossas análises anteriores: Siuda-Ambroziak 2013; 2014a).

Logo demonstraremos, na parte terceira do artigo, por meio da análise da especificidade da visão (neo)pentecostal do mundo (tomando também como exemplo representativo a IURD), as causas do fortíssimo engajamento político da Igreja e a mobilização eleitoral por parte dos seus fiéis, assim como os mecanismos pelos quais foi possível transformar a identidade religiosa em eficiente capital político, promovendo a percepção da centralidade do religioso sobre as demais esferas da vida social graças a uma “cosmologia totalizante” e “mágica” dos adeptos (neo)pentecostais em meio de um mundo fragmentado e “desencantado”. Voltando às clássicas idéias weberianas e durkheimianas, tentaremos provar que, apesar do grande potencial das religiões no espaço público para orientar a conduta e providenciar ética para toda a sociedade, as situações quando as Igrejas fazem campanhas eleitorais de forma explícita não deixam de ser controvertidas, encontrando crítica e causando desconforto na parcela numericamente crescente dos brasileiros que se identificam como “sem religião”<sup>6</sup>, ou que constroem a sua identidade religiosa individualmente, a partir da combinação de elementos de diferentes tradições religiosas (Hervieu-Lèger 2006).

Foi assim precisamente que aconteceu durante o, já famoso, debate eleitoral de 2010, no qual os líderes das Igrejas começaram a discussão sobre a questão do aborto e a sua possível regulamentação jurídica, fazendo dela o ponto mais essencial da campanha presidencial. Desse episódio da história política do Brasil mais recente trataremos na parte final do artigo, demonstrando, à base da análise do percurso da campanha (Siuda-Ambroziak 2014) as influências políticas das Igrejas (neo)pentecostais e a sua força para forjar os resultados das eleições graças à mobilização disciplinada dos seus fiéis.

---

<sup>6</sup> Segundo os censos do IBGE, esta parcela cresce sistematicamente: 1970 – 0,8%; 1980 – 1,6%; 1991 – 4,7%; 2000 – 7,4%; 2010 – 8% ([www.ibge.gov.br](http://www.ibge.gov.br)).

## A religião e o Estado no Brasil republicano<sup>7</sup> – esboço histórico

No Brasil, em se tratando da laicidade, devemos começar com o início da República como o marco oficial das transformações que ocorreram nas relações entre a religião e política com o princípio da separação entre o Estado e as Igrejas. Com a implementação da República, o Estado deixou de subsidiar a Igreja Católica, o ensino foi declarado leigo, os casamentos tornaram-se civis, os cemitérios foram secularizados, incorporaram-se os princípios da liberdade religiosa e da igualdade dos grupos confessionais, o que abriu o caminho para pluralismo religioso vibrante. A amplitude desse projeto colocou o Brasil dos finais do século XIX à frente de muitos países comprometidos com os princípios da laicidade do Estado. Mas no caso brasileiro não tanto foram os mesmos princípios e dispositivos que as suas interpretações, implementação e práticas diárias que realmente configuraram as relações entre o Estado e a religião. Vale a pena citar Rui Barbosa (1931: 28-29) e as razões apresentadas por ele para a separação entre o do Deus e o do César: “Antes da República existia o Brasil: e o Brasil nasceu cristão, cresceu cristão e continua ser até hoje. Logo, se a República veio organizar o Brasil, e não esmagá-lo, a fórmula da liberdade constitucional, na República, necessariamente há de ser uma fórmula cristã. As instituições de 1891 não se destinaram a matar o espírito religioso, mas a depurá-lo, emancipando religião do jugo oficial. Como os americanos, pois, nos assiste a nós o jus de considerar o princípio cristão como elemento essencial e fundamental do direito brasileiro. Nessa verdade se encerram todas as garantias da liberdade e todas as necessidades da fé”.

---

<sup>7</sup> As relações entre o Estado e a religião, definidas pela primeira constituição brasileira, imperial, de 1824, teóricamente promulgando o Estado quasi confessional, distanciavam-se na prática desta ideia, mostrando que no Brasil havia sempre (até no período colonial, oficialmente católico, com os reis sucessivos sendo de fato, graças ao padroado, cabeças da Igreja Católica no Brasil) um quadro muito mais complexo do que as aparências legais sugeriram. Sob a aparência de uma constituição que privilegiava uma confissão (católica) e apenas “tolerava” as demais, o protestantismo entrou no Brasil na época imperial livremente, difundido sem nenhuma dificuldade, ao menos por parte do governo: “Os dissidentes, sem algum embargo do poder civil, faziam no Brasil a mais livre propaganda (...); batizavam e rebatizavam; casavam a quantos os procuravam nesse intuito, estrangeiros e nacionais (...); tinham seus cemitérios e sepultavam neles os seus mortos com as cerimônias de seus ritos e sem alguma dependência do poder eclesiástico; possuíam seus templos (...) e neles celebravam seus cultos publicamente, com as portas abertas a todo povo; viviam enfim no Império, como se habitassem um país protestante. (...) Parecerá absurdo e estranho isso, mas é verdade dos fatos” (Vieira 2007: 314-315).

Talvez pelas razões acima expostas, o período da Primeira República, apesar de estar pleno de disputas políticas agitadas sobre a questão, experimentou desde cedo relações entre o Estado e a religião que se distanciam da Constituição então vigente, com os seus dispositivos sujeitos às interpretações variadas, o que numa sociedade majoritariamente católica e muito religiosa, permitiu uma “acomodação” da lei à posição de destaque ocupada pelo catolicismo como religião dominante. Desse modo, a prática cotidiana não foi necessariamente marcada pela separação entre o Estado e a religião, implicada pela ideia do laicismo republicano. Apesar do fato que podemos, teoricamente, identificar, na história republicana do Brasil dois modelos básicos de laicidade experimentados pelo país nas primeiras décadas da República: um modelo da separação, definido pela Constituição de 1891, e um modelo de cooperação, estabelecido pela Constituição de 1934, e, de certa maneira, mantido até hoje, essa divisão nunca foi clara na realidade social e política do país. Com certeza, o período posterior a primeira Constituição foi marcado pela visível preparação por parte da Igreja Católica, através da mobilização de militantes católicos, a fim de assegurar o reconhecimento jurídico de sua legítima posição. Mas não se deve concluir que o Estado se manteve ao longo desse tempo distante da Igreja, assumindo realmente uma postura laica. Vieira (2007: 367) reconhece que já no início do século XX, antes das mudanças da era do Vargas, “uma série de (...) fatores estava colaborando para estreitar os laços entre a Igreja e a classe política”, concluindo que “o inimaginável aconteceu: a separação provocou uma verdadeira aproximação entre Estado e Igreja, pois a independência de cada parte levou a um conhecimento e aceitação recíprocos”. Assim, como demonstram alguns autores (Giumbelli 2002; Ferreira 1957), apesar das posturas laicistas da Primeira República como: a ausência da menção de Deus no preâmbulo da Constituição, a retirada dos símbolos religiosos dos espaços públicos ou o caráter leigo do ensino público, haviam várias e notórias “exceções à regra”: as constituições estaduais vigentes faziam livremente menção de Deus em seus preâmbulos; os crucifixos foram cedo reintroduzidos nas escolas e nos tribunais de todos os estados (São Paulo, como último, oficializou a presença do crucifixo já em 1912); pelas razões eleitorais, visando a conquista dos votos dos católicos, alguns estados aceitavam a situação na qual o ensino religioso foi ministrado (por exemplo no: Rio Grande do Sul, Minas Gerais, Santa Catarina, Ceará, Sergipe, Pernambuco).

Como podemos ver, o papel crucial na definição do novo regime das relações do campo religioso com a República continuava a ser exercido pela Igreja Católica, abertamente contrária à separação com o Estado, com os seus líderes empenhados fortemente na defesa dos privilégios institucionais ou, pelo menos, reconhecimento da preeminência do catolicismo na nova Constituição – o texto constitucional aprovado em 1891, que mostrou a independência do Estado em relação à religião e da religião em relação ao Estado, era fortemente criticado pela hierarquia. Mas, por outro lado, o país não deixou de ser, por conta da proclamação da República, esmagadoramente católico e o quadro administrativo do Estado, teoricamente laico, era preenchido por um povo católico. Por isso, muito cedo começaram a se estreitar de novo as relações entre a Igreja e o Estado e estas foram adotadas na prática e legitimadas na teoria, ainda que sem base constitucional expressa, acabando por definir um padrão de laicidade que se mantém no Brasil até hoje (Giumbelli 2002). Na época de Getúlio Vargas, com o novo texto da Constituição de 1934, já se permitiu oficialmente o ensino religioso, o casamento na Igreja re-começou a ter validade civil e as duas “partes” abiram mão para possibilidade de ainda mais estreita “colaboração”, marcando a re-aproximação legal entre o Estado e a religião.

No entanto, a Constituição como tal se manteve, nas suas versões sucessivas, subordinada ao princípio da separação (Art. 17 da Constituição Federal de 1934; Art. 19 da Constituição Federal de 1988: “é vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios: I. Estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles e os seus representantes relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração do interesse público”)<sup>8</sup>. O que é importante é que desde o início, no contexto da separação, a lei brasileira colocou-se em favor da autonomia das instituições religiosas, acabando com o padroado sobre a esfera religiosa, praticamente não existindo, até hoje, controle estatal em relação às associações religiosas enquanto essas manterem-se dentro dos limites da lei e da “moralidade”. Assim, podemos dizer que a Igreja Católica, conquistando a liberdade de atuação no espaço público, abriu também o mesmo espaço para outras entidades religiosas no futuro, incluindo aquelas que é difícil sobrestimar nos termos do im-

---

<sup>8</sup> O texto completo da *Constituição de 1934*: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/consti/1930-1939/constituicao-1934-16-julho-1934-365196-publicacaooriginal-1-pl.html>.

pacto na sociedade e na política brasileira nas últimas décadas – as evangélicas pentecostais e neopentecostais. Tal situação suscita, no entanto, várias perguntas e interpretações, entre elas, sobre as causas da força organizativa e do poder de barganha das Igrejas (neo)pentecostais, que forjam de fato uma nova cultura política do país, influenciando e orientando os seus fiéis para que reivindicarem um maior lugar no espaço público e ampliem o impacto cultural, social e político das suas denominações, travando assim a luta, uma verdadeira “guerra santa” contra as forças do mal em todas as esferas da vida.

## O (neo)pentecostalismo e a sua visão do mundo

Para analisar a questão ligada à percepção do mundo por parte dos (neo)pentecostais, nos referimos principalmente às teorias clássicas de Weber, Durkheim, ou, mais recentes, de Baumann e Habermas, cujos autores concluem que na mentalidade moderna o mundo deixou de ser tomado como uma totalidade lógica, passando a ser percebido como algo inteiramente incontrolável e fluido, com o conhecimento dividido em especializações cada vez mais estreitas, profissionalizadas e inacessíveis, com os papéis sociais multiplicando-se, e a “guerra de deuses”, na forma de conflitos entre lógicas diversas da percepção do mundo, impondo-se sobre indivíduos. O mundo, antes organizado por categorias extraídas da religião, desmembrou-se assim em muitas esferas autônomas, seguindo as suas próprias dinâmicas. A religião, de repente, tornou-se somente uma das esferas, como tantas outras, ao mesmo tempo emancipando-as da sua tutela.

A instauração da pós-modernidade baumanniana complicou este quadro ainda mais, enfraquecendo o conceito da previsibilidade dos fenômenos sociais mediante o conhecimento, enfatizando as suas opacidades, radicalizando a sua fragmentação, transitoriedade e singularidade e percebendo a ciência como algo aberto e instável. A perplexidade do homem contemporâneo frente a esse estado de coisas é abordada por Baumann (2000: 76), para quem “sem a crença num destino e propósito coletivos do todo social, são os indivíduos que devem, cada um por si, dar sentido à vida”.

Porém, neste precisamente contexto, reaparecem com força todas as porosidades entre as esferas distintas da vida, inclusive entre a esfera religiosa e política, que começam a ser procuradas e aceitáveis – reconhecendo as nuances das

mudanças, Habermas (2006) defende o respeito à “polifônica complexidade de vozes públicas”, entendendo que o Estado deveria ter interesse na plena manifestação de vozes religiosas na esfera pública e na participação política de todos os seus cidadãos, também os que fazem parte de organizações religiosas, independentemente de suas doutrinas. A crescente diversificação e autonomização de várias esferas da vida, captada por Weber, tem seu paralelo na idéia durkheimiana de que este processo provoca a perda da coesão social pela ausência de uma autoridade (religiosa) universal, uma instância capaz de ditar um padrão moral de convivência coletiva (Durkheim 1989). As Igrejas (neo)pentecostais parecem, no entanto, trabalhar no sentido de reforçar esta coesão, estabelecendo uma hierarquia bem clara das prioridades na vida dos seus adeptos com o foco na religião e uma visão do mundo derivada totalmente da fé, mas ao mesmo tempo pouco tolerante. Assim, no mundo (neo)pentecostal a esfera religiosa torna-se central para os fiéis, o que faz com que eles manifestem a sua pertença evangélica nas mais variadas situações e esferas da vida – no lugar de trabalho, na escola, na rua e também – na política.

A neopentecostal Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) constitui um perfeito exemplo de sincretismo totalizante, uma oferta religiosa ideal do ponto de vista da cultura brasileira, com os elementos da sua cosmovisão pertencentes ao mesmo tempo à tradição cristã, protestante, e ao universo das religiões afro-brasileiras, que foram integradas à doutrina do culto, apesar de serem explicitamente enfrentados. A IURD simplesmente aproveitou certos termos das religiões afro-brasileiras e, ao mesmo tempo criticando-as severamente, sustentou assim o seu discurso, reconhecendo de fato a eficácia mágica de raiz africana, muito popular no Brasil, mas atribuindo-a às forças demoníacas (Almeida 2009). As afinidades entre o neopentecostalismo e as religiões mágicas africanas (e também o catolicismo popular sincrético) podem ser confirmadas pela facilidade de conversões ao pentecostalismo por parte de afiliados de outros cultos, questionando a noção do “reaparecimento da magia” com os processos da (neo)pentecostalização no Brasil com o fato simples de ela nunca na verdade ter desaparecido... (Oro 2001). Parece que a magia no Brasil somente mudou, no contexto (neo)pentecostal, da sua forma e significado, transformando-se de um fenôme-

nooposto à religião<sup>9</sup> num outro, que faz a distinção entre a dimensão mágica e religiosa bastante indecisa, como acontece no caso da IURD. Pierucci (2001: 101) sublinha que estes dois mundos (mágico e religioso) podem ficar misturados em proporções variadas, dependendo do grau do “(des)encantamento” de uma religião: “A umbanda e o candomblé são religiões mais encantadas do que vários ramos do cristianismo; o catolicismo é menos desencantado do que protestantismo histórico, sobretudo o de feitio puritano; o neopentecostalismo, mais encantado do que os outros ramos do pentecostalismo e, a fortiori, do protestantismo”.

Entretanto, apesar dos elementos em comum com as religiões afro-brasileiras, o neopentecostalismo traz uma marca distinta da magia – o aspecto ético, optando pela divindade dotada da superioridade moral, Deus cristão, e dictando aos seus fiéis normas morais para a vida cotidiana, assim como as promessas e expectativas da vida eterna. Por isso, a magia no neopentecostalismo é mais uma visão do mundo, onde intervêm as forças sobrenaturais, do que somente uma prática “utilitarista” ou “instrumental”. Oro (2001: 80-81) afirma que “segundo esta ótica, não há utilitarismo na conduta mágica, pois não se vive a ruptura de planos entre o céu e a terra; não há uma carreira oportunista de idas e vindas relativamente à religião, antes um recurso explicativo vinculado à uma visão de mundo totalizante segundo a qual todo o mal e todo o bem se iniciam no plano místico”, fazem interferências nas vidas das pessoas, forçando-as a travar uma batalha eterna contra o mal, na qual conquistas estão sendo atribuídas a graça divina e milagres, e os problemas – aos espíritos malignos (Mariz 1997). Enquanto as Igrejas tradicionais tendem a relativizar os milagres, dialogando com a ciência e fazendo interpretações contemporâneas da Palavra de Deus, os evangélicos (neo)pentecostais acreditam na interpretação literal da Bíblia, estão seguros da existência dos anjos e dos demônios, que arruinam a vida das pessoas, e aguardam os milagres, tratados como prêmios por pequenas e grandes vitórias na batalha espiritual contra o mal que torna-se absolutamente central na cosmovisão (neo)pentecostal. Esta luta é concebida como algo que se trava não somen-

---

<sup>9</sup> Por duas razões básicas, segundo Durkheim (1996: 28-29) – por realizar ritos simétricos às cerimônias religiosas, profanando-as; por não criar coletividade nem vínculos duráveis entre os seus praticantes; ou por muito mais razões, segundo Pierucci (2001: 83-86), nomeadamente por visar os fins específicos, resultados avulsos, de ordem material, ou temporal, por servir para melhorar a vida “aqui e agora”, e não no “outro mundo”, por ser instrumental e utilitária, “uma coação divina”.

te no nível da consciência individual, mas também nos espaços sociais e territoriais concretos, físicos. A missão da Igreja e dos seus fiéis é, portanto, combater e deter os espíritos malignos – a Igreja é percebida como “um exército” travando uma guerra espiritual. O neopentecostalismo:

concebe o religioso como o plano fundante do real: um plano que mostra a sua vigência quando se agradece a Deus por aquilo que, numa perspectiva laica, foi resolvido por médicos; quando se pede a Deus a força que reside dentro do próprio indivíduo; e, sobretudo, quando frente às contrariedades e imponderáveis da vida se interroga pela ação do demônio, “maldição”, “encosto”, “olho grande”, etc. (Oro 2001: 82).

Esta atitude pode explicar bem a assiduidade dos evangélicos aos cultos<sup>10</sup>, a centralidade da Igreja e da religião na vida dos fiéis (considerada como uma fonte de informações também sobre a política), o potencial mobilizador dos adeptos durante as eleições e a afirmação da sua identidade religiosa em âmbitos onde isso tendria a se normalmente considerar irrelevante ou até inconveniente. Os (neo)pentecostais simplesmente tendem a ver o mundo pelas lentes religiosas. E atuam de acordo com o que vem, também no campo político. Para eles a religião é um elemento relevante em todas as esferas da vida, a sua abrangência se dilata, rompendo as fronteiras e limites estreitos aos quais foi submetida na modernidade. Assim, quando mais “(neo)pentecostalização”, tanto mais esferas da vida social atingidas pelo seu impacto – no contexto eleitoral político podemos então esperar que os evangélicos (neo)pentecostais mostrem interesse na afiliação religiosa dos candidatos, verificando valores religiosos por eles professados, acreditando que um governante bom traria bênção, mas o mal – consequências negativas para toda a sociedade. Na verdade, a mesma noção da batalha espiritual convida a religião a se projetar sobre o político, também no plano concreto partidário e parlamentar. Onde “(neo)pentecostalização” é mais acentuada, uma porção maior da vida se explica pela batalha de Deus e os seus anjos contra Satanás e os seus demônios.

Por isso, chegamos a constatar que o processo da “(neo)pentecostalização” começa a ser um traço marcante do espaço público, não somente no campo da religião (Souza e Magalhães 2002, Burity 1997, Campos 2008, Menezes 2007),

---

<sup>10</sup> Segundo Bohn (2004), 86,4% dos evangélicos brasileiros vão ao culto pelo menos uma vez por semana (comparando com 35,7% dos católicos), assim que a exposição às preferências eleitorais dos seus líderes religiosos é substancial. Para os fins políticos é também aproveitada a mídia da Igreja, que providencia o espaço eleitoral aos seus candidatos.

mas também na política do Brasil. Vejamos então como esse processo funciona, tomando como exemplo as estratégias da expansão e, logo depois, envolvimento nos acontecimentos em volta da campanha eleitoral presidencial de 2010 por parte da IURD.

## O fenômeno neopentecostal e a política

Como sublinha Mariano (2005), a IURD, a mais conhecida Igreja brasileira neopentecostal, apesar de ter surgido nos tempos da ditadura (1977), iniciou a sua grande expansão no campo político somente na época da redemocratização, que começou com as eleições de 1985, e o seu primeiro sucesso eleitoral – um deputado federal. Até esse momento, a Igreja tinha-se autoexcluído do espaço da atividade pública, assim como a maioria das Igrejas (neo)pentecostais, concentrando-se na sua expansão numérica e a melhora da situação financeira e deixando a ditadura militar concentrar-se na luta contra a oposição por parte da esquerda católica progressista, e a Igreja Católica – enfraquecer, pagando o preço do seu envolvimento político. Por isso, após 8 anos de atividade, em meados da década de 80, a Igreja já possuía 195 templos em todos os estados, abrindo em média 24 novas filiais anualmente (Tavolaro 2007: 121-122). Além disso, as primeiras filiais estrangeiras, inauguradas no início dos anos 1980, deram início a uma rápida expansão da Igreja para além das fronteiras do Brasil e do continente americano.

Enquanto os primeiros governos democráticos lutavam contra uma catastrófica situação econômica e uma frustração social, a sua autoridade, já seriamente deteriorada, foi abalada por denúncias de corrupção em grande escala, de imediato e com severidade condenada pela hierarquia da IURD. Até o início da década dos 90, ocorreu significativo crescimento do número de fiéis evangélicos (segundo os censos do IBGE: de 5,2% em 1980 para 9,1% em 1991) e a queda no número de membros da Igreja Católica, a mais elevada desde que tais dados começaram a ser registrados (de 93,5% em 1980 para 83,8% em 1991). Oro (2003) conta que depois do primeiro pequeno sucesso eleitoral, a IURD elegeu já em 1990 três deputados federais e seis estaduais.

Entretanto, na onda de uma postulada política de “mãos limpas” e de restrição das influências da oligarquia, Fernando Collor de Mello ganhou a presidência, apoiado oficialmente durante a campanha eleitoral pelo bispo Edir Ma-

cedo, o fundador da IURD (Chaia 2004). Já então a Igreja começou a envolver-se intensamente na política, promovendo alianças tanto ao nível federal como local, apoiando nas eleições parlamentares os seus próprios membros e investindo na mídia (Mariano 201). O bispo Macedo soube como aproveitá-lo: quando durante o governo de Collor (p. ex. em razão da controvertida decisão relacionada com o “congelamento” das contas bancárias dos cidadãos), além dos pobres, os custos da reforma começaram a ser pagos também pela classe média rapidamente declinante, aumentando o grupo dos “excluídos” (potenciais fiéis da IURD), ele permitiu-se não somente uma crítica pública das medidas presidenciais, mas também a retirada do seu apoio do período da campanha eleitoral. Logo depois, o líder da IURD comprou a falida emissora de televisão Record, a segunda em importância no Brasil e uma das maiores em todo o continente americano (<http://recordtv.r7.com/emissoras-record/>). Depois, ao império religioso de Edir Macedo foram sucessivamente juntadas outras emissoras e empreendimentos midiáticos, por exemplo: TV Universal (<http://sites.universal.org/tvuniversal/>), Rede Aleluia (emissoras da rádio: <http://www.redealeluia.com.br/>), Record News (<http://noticias.r7.com/record-news/>), a gravadora Line Records (<http://www.line-records.com.br/>) e várias editoras, com o jornal *Folha Universal* (<https://www.universal.org/folha-universal>).

Novas reformas econômicas: troca de moeda, elevação das taxas de juros, congelamento de preços e salários, aumento de impostos, deteriorando o estado da economia brasileira, serviam à continuidade de um crescimento do império religioso da IURD – quando em 1991, durante a visita do Papa João Paulo II, o bispo Macedo organizou no estádio do Maracanã um encontro concorrente, ele atraiu mais fiéis, o que foi amplamente comentado pela mídia brasileira<sup>11</sup>.

Logo depois, em maio de 1992, o bispo Macedo foi preso sob suspeita de charlatanismo e extorsão de dinheiro<sup>12</sup>. Em razão da falta de provas, ele recuperou a liberdade após onze dias de detenção, mas o “martírio” resultou em mais um crescimento sensível da popularidade da IURD. Com o bispo Macedo solidarizou-se então publicamente Luiz Inácio Lula da Silva – na época líder sindical,

---

<sup>11</sup> Por exemplo: *João Paulo II conheceu vinte capitais brasileiras*, <http://www1.folha.uol.com.br/folha/especial/2005/papa/0001.shtml>.

<sup>12</sup> *Relembre as denúncias e investigações sobre a Igreja Universal*, “Estadão”, 11.08.2009, <http://www.estadao.com.br/noticias/geral,relembre-as-denuncias-e-investigacoes-sobre-a-igreja-universal,416987>; <http://blogs.universal.org/bispomacedo/historia-do-bispo/11-dias-na-prisao/>.

depois – presidente, eleito com o manifesto apoio do bispo Macedo e dos fiéis da sua Igreja<sup>13</sup>.

O número dos membros da IURD crescia então praticamente de um dia para outro: a Igreja inaugurava em média 9,32 santuários por mês no país e 1,96 fora das fronteiras do Brasil. Na primeira metade dos anos 90, a IURD abriu um total de 2.014 filiais no Brasil e 236 em 65 países do mundo (Campos 1999: 2). Nesse mesmo período, nas favelas das grandes cidades, que funcionavam praticamente fora do Estado, desenvolvia-se o comércio de drogas e iam surgindo as mais poderosas gangues, dividindo entre si as áreas de influência nas metrópoles brasileiras. Os pastores da IURD, sozinhos provindos geralmente das camadas humildes, foram uns dos poucos que se atreviam para entrar e atuar nesses ambientes tão difíceis, aparecendo também entre os prisioneiros nos complexos penitenciários superlotados.

Quando o presidente Collor foi denunciado por corrupção e milhões de brasileiros vestidos de luto saíam às ruas exigindo o impeachment, as multidões foram apoiadas de imediato pelos pastores da IURD e de outras Igrejas (neo)-pentecostais. Após o comprometido Collor (o qual, no entanto, antes do seu afastamento assinou a concessão para o novo proprietário da TV Record), a inflação chegou a 2.700%. Nas favelas entravam forças pacificadoras da polícia militar e do exército, ameaçando a vida dos habitantes<sup>14</sup>. Com o objetivo de defender a propriedade privada, começaram a se organizar grupos armados informais, cujas patrulhas terminavam em tiroteios – em 1993 ocorreu o famoso massacre dos meninos de rua na frente da igreja da Candelária<sup>15</sup>. Foi então que se intensificaram as críticas expressas pelos bispos da IURD a respeito da falta de política do governo diante das crianças e jovens, bem como foi apoiada oficialmente pelo bispo Macedo a contracepção, liberalização do aborto e propagação da adoção.

Em 1994, segundo Oro (2003), a IURD já elegeu seis deputados federais e oito estaduais. Consciente da sua força, a IURD começou (com o famoso “chute” na estátua da Nossa Senhora Aparecida em 1995) a implementar uma

---

<sup>13</sup> Cardoso, A.F., *Dos usos da fé e da política num Brasil em mutação*: [http://www.pucsp.br/neamp/artigos/artigo\\_39.html](http://www.pucsp.br/neamp/artigos/artigo_39.html).

<sup>14</sup> <http://memoriaglobo.globo.com/programas/jornalismo/coberturas/chacina-em-vigario-geral.htm>.

<sup>15</sup> Bowater, D., *Brazil marks 20 years since Candelaria child massacre*, 24.06.2013, BBC News, <http://www.bbc.com/news/world-latin-america-23417669>.

nova estratégia – desta vez “antiecumênica”, que culminou com o primeiro confronto direto com a Igreja Católica – diante da mencionada profanação da Padroeira do Brasil, a Igreja organizou uma missa de condenação à IURD, criticando o governo pela falta de reação àqueles “excessos religiosos”<sup>16</sup>.

A situação econômica do país começou a mostrar sinais de normalização a partir da segunda metade dos anos 90. O então ministro da economia, Fernando Henrique Cardoso, introduziu o programa estabilizador de choque – o Plano Real, que consistia, em geral, numa já quarta troca de moeda (dessa vez de cruzeiro para real) e numa rápida privatização do setor público. O Plano Real resultou numa bem-sucedida eliminação da inflação galopante (de 2.975% em 1994 para 6,9% em 1997), e na presidência do FHC por dois mandatos seguidos assinalados por mais reformas “de choque”, cortes nas despesas sociais e um novo agravamento da situação no campo brasileiro (principalmente no Nordeste, atingido então por uma grande seca). Os conflitos pela terra atingiram o seu apogeu e assumiram um caráter sangrento: aumentava o número de vítimas mortais (1995 - São Félix do Xingu, Pará e Corumbiara, Rondônia; 1997 - Eldorado dos Carajás), e a mídia começou a divulgar casos da moderna escravidão nas grandes propriedades rurais, inclusive pertencentes a eminentes políticos<sup>17</sup>.

Enquanto isso, o império religioso de Edir Macedo desenvolvia-se num ritmo imponente: em 1998 a Igreja já elegeu 17 deputados federais (sendo 14 membros da própria Igreja e 3 apoiados), 18 deputados estaduais, 26 deputados nas assembleias legislativas.

Desde que durante um encontro de oração em São Paulo (1998) desabou o telhado de um prédio alugado para servir de igreja em Osasco, acidente em que pereceram 25 pessoas e ficaram feridas 465<sup>18</sup>, a IURD começou a investir apenas em imóveis próprios, adquirindo terrenos para a construção de enormes templos de luxo (projetados para milhares de fiéis). O Rio de Janeiro tornou-se a mais pentecostal dentre todas as cidades brasileiras; em pesquisas realizadas

---

<sup>16</sup> Carneiro, P.L., *Chute na imagem da Padroeira do Brasil choca país e é reprovado por religiosos*, “O Globo”, 12.10.2015, <http://acervo.oglobo.globo.com/em-destaque/chute-na-imagem-da-padroeira-do-brasil-choca-pais-e-reprovado-por-religiosos-17738478>.

<sup>17</sup> Sydow, E., *Rede Social da Justiça e Direitos Humanos*, <https://www.social.org.br/relatorio2004/relatorio008.htm>.

<sup>18</sup> Manso, B.P., *Em tragédia de templo em Osasco, crime prescreveu*, “Estadão”, 20.01.2009, <http://www.estadao.com.br/noticias/geral,em-tragedia-de-templo-em-osasco-crime-prescreveu,309958>.

em 1998 (Fernandes 1998), verificou-se que cerca de 80 mil habitantes do Rio passavam anualmente pela conversão neopentecostal, a maioria dos quais na problemática Baixada Fluminense – 21% de todos os moradores.

Durante os mandatos de Cardoso, uma profunda crise nas áreas do interior resultou de novo na crescente migração às cidades, cujas favelas expandiam-se nos anos 90 num ritmo anual de 16,4% (Davis 2009: 31). Por exemplo, a Rocinha tornou-se então a maior favela em toda a América Latina, e a Baixada Fluminense – o lugar do mundo mais ameaçado pela violência, praticamente fora do controle do Estado, com exceção das dramáticas intervenções dos batalhões do choque com armas pesadas. Em 1997, nas classificações dos mais perigosos países do mundo, o Brasil ocupava a pouco honrosa terceira posição, depois da Jamaica e da África do Sul (Bennassar, Marin 2000: 528-529). Entretanto, a expansão da IURD continuava. No final dos anos 1990 foi iniciada a construção da catedral Del Castilho no Rio de Janeiro. Ao mesmo tempo a TV Record posicionou-se entre as mais influentes emissoras não apenas no Brasil, mas em todo o continente - surgiram novos canais temáticos, que transmitiam também em inglês e espanhol; uma rede de emissoras de rádio da IURD cobriu com o seu alcance todo o país; desenvolveu-se a atividade editorial própria da Igreja.

No ano 2000 ocorreu mais uma grande queda da afiliação católica entre os brasileiros: de 83,8% no ano 1991 para 73,8%. Nesse mesmo período as Igrejas evangélicas gozavam de novos triunfos de popularidade: as estatísticas IBGE relacionadas com a afiliação subiram de 9,1% em 1991 para 15,5% em 2000.

As reformas neoliberais do período da transformação assinalaram-se por muito elevados custos sociais - esse foi o período de um nítido aumento da área da pobreza e da exclusão, bem como de uma política de consolidação das desigualdades históricas, da concentração da terra e do capital. No entanto, esses crescentes problemas sociais e econômicos durante o tempo todo agiam em favor da popularidade das Igrejas evangélicas, incluindo a IURD, o que se percebe nas estatísticas do IBGE, que mostram também o perfil da maioria dos fiéis: principalmente mulheres, moradoras das cidades; migrantes de outras regiões do Brasil na primeira ou segunda geração; classificadas como “pardas” ou “de cor”; com a idade entre 30-39 anos; pouco instruídas; trabalhadoras físicas ou pequenas empresárias; pessoas que ganham em média entre 0,5 a 2 dos salários mínimos. Trata-se, evidentemente, do grupo social que mais sofreu, primeiramente

em razão dos “milagres econômicos” do período da ditadura e depois, em consequência da redemocratização neoliberal, transformando-se na “pobreza” das grandes metrópoles – e, ao mesmo tempo, nos adeptos (ou adeptos potenciais) da IURD. Por isso, uma das características do (neo)pentecostalismo é de ser uma religião das classes dominadas e dos excluídos – sinais disso são precisamente o grande crescimento dessa religião nos períodos e lugares onde as contradições do capitalismo e as disparidades sociais são mais radicalizadas e evidentes.

No difícil contexto acima esboçado, as eleições presidenciais de 2002 foram ganhas, com o apoio do eleitorado da IURD (pela primeira vez unida com a esquerda política), por Luiz Inácio Lula da Silva (Lula), líder do Partido dos Trabalhadores (PT). Durante a sua (já quinta) campanha eleitoral, desta vez vencedora, Lula prometeu a criação dum governo suprapartidário, bem como, sendo ele mesmo um declarado católico, apresentou para o cargo de vice-presidente um pentecostal, conquistando o apoio das Igrejas (neo)pentecostais, junto com as emissoras a elas pertencentes. Investindo cada vez mais na política, o bispo Macedo nomeou então um representante especial da IURD para assuntos de coalizões políticas – o bispo e deputado federal Carlos Roberto Rodrigues Pinto, começando também a planejar um partido político próprio da Igreja chefiado pelo seu sobrinho – bispo Marcelo Crivella, que se elegeu deputado federal. Nas eleições parlamentares de 2002, a IURD introduziu 16 deputados federais e 19 deputados estaduais.

Os dois mandatos presidenciais de Lula foram, sem dúvida, cruciais na história sócio-econômica mais recente do Brasil no sentido da melhora perceptível de muitos índices do desenvolvimento social. No entanto, importa lembrar que mesmo assim, os dados mostrando o nível da marginalização social apresentavam-se ainda perturbantes, com a mortalidade infantil e percentagem de analfabetismo ainda maiores que a média do continente e o coeficiente de Gini com a tendência de queda, mas ainda elevado – em 2009 era de 0,54<sup>19</sup>, providenciando o espaço fértil para a atuação da religião, especialmente na sua versão “encantada” e “totalizante” – (neo)pentecostal. Tudo isso apesar da queda temporária na “bancada evangélica” do Congresso por causa do envolvimento dos deputados evangélicos no escândalo de corrupção chamado “Máfia de Sanguessugas”, que consistiu de compra superfaturada de ambulâncias para o Ministério de Saúde

---

<sup>19</sup> Dados da CEPAL, <http://estadisticas.cepal.org/cepalstat>.

e onde, dos 72 deputados acusados, 23 eram evangélicos (Tadvald 2010: 101). A IURD saiu do escândalo aparentemente salva, com algumas somente perdas eleitorais, elegendo em seguida, seis deputados federais em 2006 e sete em 2010, incluindo o bispo Crivella, e pronta para se lançar mais uma vez na grande política durante eleições presidenciais. O que tentaremos mostrar na parte seguinte.

## Religião nas eleições presidenciais

Quando Lula da Silva decidiu “transmitir” o poder presidencial à sua colaboradora partidária Dilma Rousseff, ocorreu no cenário político uma das mais interessantes campanhas eleitorais no percurso da República em termos de “jogo religioso”, mostrado a força das Igrejas (neo)pentecostais, a queda das influências políticas por parte da Igreja Católica e diferenças, ou até conflitos, entre pentecostalismo tradicional e neopentecostalismo no Brasil, que tornaram-se especialmente visíveis durante a primeira campanha eleitoral (2010), quando, uma vez iniciada por atores religiosos a polêmica em torno da questão do aborto, os candidatos foram forçados a assumir frente dela uma posição concreta. E fazer assim da religião a questão puramente política – eleitoral.

Na minha opinião, o caso das eleições presidenciais de 2010 ficou como um marco importante mostrando o grande impacto das instituições religiosas evangélicas (especialmente neopentecostais) no cenário político do Brasil. A questão do aborto provocou o debate muito intenso e dividiu a opinião pública, chamando os então presidenciáveis – Marina Silva (PV – Partido Verde), José Serra (PSDB – Partido da Social Democracia Brasileira) e Dilma Rousseff (Partido dos Trabalhadores – PT) para se pronunciarem claramente sobre o assunto. A questão foi usada como uma forte arma de articulação dos representantes das instituições religiosas no campo da política, a partir da qual começaram a disputar espaços de sua influência na esfera pública e com isso – lutar por ainda mais possibilidades de intervenção direta na política brasileira. Para analisar o dito “caso eleitoral”, apresentaremos brevemente os protagonistas da última campanha eleitoral, esboçando momentos mais dramáticos e mais importantes da sua luta para o cargo da presidência da República.

Marina Silva<sup>20</sup>, candidata pelo Partido Verde, construiu a sua carreira política a partir da valorização dos recursos naturais e do desenvolvimento sustentável e da sua aproximação com a Teologia da Libertação e do líder seringueiro Chico Mendes. Depois elegeu-se vereadora, deputada estadual e duas vezes senadora da República, sendo também ministra do Meio Ambiente do governo Lula. Marina, inicialmente católica, converteu-se na década de 1990 ao pentecostalismo, afluindo-se à Assembléias de Deus, e recebeu inicialmente apoio na campanha eleitoral de quase todas as lideranças pentecostais, perdendo-o nas últimas semanas do primeiro turno, quando o pastor Silas Malafaia, na sua carta pública “Não voto mais em Marina e digo por quê”<sup>21</sup>, explicou que não estava de acordo com o, proposto pela candidata, plebiscito a respeito de alterações na legislação sobre o aborto. A perspectiva do plebiscito produziu também reações negativas entre os que defendiam a descriminalização do aborto e não achavam a questão passível de uma consulta popular. Consequentemente, Marina perdeu, não passando pelo primeiro turno.

Por sua vez, José Serra<sup>22</sup>, concorrendo às eleições de 2010, já foi presidente da União Nacional dos Estudantes, deputado federal, senador, governador do estado de São Paulo, prefeito da cidade de São Paulo e ministro do Planejamento e da Saúde no governo FHC responsável pela introdução das normas técnicas a respeito do atendimento dos casos de aborto estabelecidos pela lei. No entanto, ele foi apresentado publicamente pelo pastor Silas Malafaia como o candidato decididamente contrário ao aborto, o que justificava a mudança do apoio em favor dele pelas Assembléias de Deus e algumas outras denominações pentecostais<sup>23</sup>.

Entretanto, a campanha eleitoral de Dilma Rousseff<sup>24</sup> não obteve o mesmo sucesso com os pentecostais tradicionais – a sua carreira política da esquerda (PT) era utilizada pelos adversários políticos para descrevê-la como liberal frente à questão do aborto. Assim os bispos católicos, como a maioria dos pastores pentecostais, lembravam das entrevistas anteriores da candidata onde ela se colocava favorável à descriminalização do aborto. Mas, apesar disso, a candidatura

---

<sup>20</sup> Site oficial de Marina Silva: <http://marinasilva.org.br/>.

<sup>21</sup> <http://omovimentogospel.blogspot.com/2010/10/omg-news-silas-malafaia-nao-voto-mais.html>.

<sup>22</sup> Site oficial de José Serra: <http://www.joseserra.com.br/>.

<sup>23</sup> *Silas Malafaia declara apoio a José Serra*, 28.09.2010: <http://www.psdbrj.org.br/site/midia/noticias/717-silas-malafaia-declara-apoio-a-jose-serra>.

<sup>24</sup> Site oficial de Dilma Rousseff: <http://dilma.com.br/>.

de Dilma foi apoiada desde o início pelos neopentecostais, principalmente a IURD, assim como pelas Igrejas Batista e Metodista.

A eleição de 2010 ficou desde cedo praticamente polarizada entre Dilma Rousseff do PT e José Serra do PSDB, que enfrentaram-se de uma maneira forte, precisamente pela controvérsia em torno da religião e do aborto. Já em julho de 2010 apareceu o primeiro sinal do possível problema (apesar da afiliação oficial da candidata) com o apoio da Igreja Católica à Dilma Rousseff, quando foi publicada a carta do bispo de Guarulhos (SP), Dom Luiz Gonzaga Bergonzini<sup>25</sup>, que aconselhava abertamente para não votar na candidatura do PT. Algum tempo depois, a *Folha de São Paulo* descrevia a reação de Dilma Rousseff a esse documento, onde ela se apresentava como decididamente contrária ao aborto e onde algumas lideranças evangélicas confirmavam o seu apoio para ela nas eleições presidenciais<sup>26</sup>. Em agosto as emissoras de televisão católicas (TV Canção Nova e TV Aparecida) de São Paulo decidiram realizar um debate com os candidatos à presidência, mas, apesar de convidada, Dilma Rousseff não apareceu, dando espaço para críticas. No dia seguinte ela lançou, como uma resposta ao manifesto do bispo Bergonzini, a “Carta aberta ao Povo de Deus”<sup>27</sup>, na qual ela usou a linguagem religiosa dirigindo-se aos seus eleitores como “Irmãos e Irmãs”. Como resposta, a Regional Sul da CNBB apoiou a distribuição de cartilha para orientar os católicos com relação ao voto contra Dilma, repetindo nela todas as acusações anteriores do bispo Bergonzini. Esse documento, por sua vez, despertou uma resposta dos setores feministas na própria Igreja Católica “Católicas pelo Direito de Decidir”<sup>28</sup> que, em setembro, lançaram uma nota com a severa crítica dos documentos espalhados pelos bispos contra Dilma Rousseff.

No mesmo período da campanha apareceu um vídeo com a pregação durante um culto de um pastor pentecostal postado no YouTube, comentado pelas mídia, também muito crítico da candidatura da Dilma: “líderes cristãos evangé-

---

<sup>25</sup> Barra, M., *Carta de aborto é documento oficial, diz diocese de Guarulhos*, “O Globo, Eleições 2010”, 23.10.2010, <http://g1.globo.com/especiais/eleicoes-2010/noticia/2010/10/bispo-de-guarulhos-afirma-que-carta-sobre-aborto-e-verdadeira.html>.

<sup>26</sup> “Dilma nega defender aborto e diz que opinião do bispo não é uma posição da CNBB”, *Folha de São Paulo*, 22.07.2010, <http://www1.folha.uol.com.br/poder/770779-dilma-nega-defender-aborto-e-diz-que-opinio-de-bispo-nao-e-uma-posicao-da-cnbb.shtml>. acesso: 13.08.2015.

<sup>27</sup> *Carta aberta ao Povo de Deus*, “Folha Republicana”, <https://folharepublicana.wordpress.com/category/carta-aberta-ao-povo-de-deus/>.

<sup>28</sup> <http://catolicas.org.br/novidades/releases/maioria-acredita-que-as-mulheres-devem-decidir-sobre-o-aborto/>.

licos e católicos estão trabalhando para evitar a eleição de parlamentares comprometidos com a aprovação das leis que legalizem o aborto (...). Entre eles estariam especialmente os representantes do PT<sup>29</sup>. Com isso ficou ainda mais clara a influência de valores religiosos na campanha.

No final de setembro de 2010, Dilma Rousseff reuniu-se com 24 líderes religiosos católicos e pentecostais para “desmentir os boatos que ela teria dito que nem Jesus Cristo tira dela a eleição”<sup>30</sup>, o que mostrou ainda mais o recrudescimento do religioso na sua campanha presidencial<sup>31</sup>. Durante o encontro, a candidata, acompanhada pelos líderes religiosos, fez clara referência a mandamentos bíblicos e se comprometeu que, em caso de ganhar as eleições, ela ouvirá sistematicamente os grupos religiosos, vistos como parceria estratégica na eradicação da pobreza e combate ao crime e drogas, confirmando ao mesmo tempo que ela sempre era pessoalmente contrária ao aborto. Entretanto, o bispo Edir Macedo, fundador da IURD, publicou no seu blog uma mensagem defendendo Dilma “das mentiras espalhadas pela internet”<sup>32</sup>. Poucos dias antes do pleito, a candidata Dilma Rousseff ainda viajou, acompanhada pelo fotógrafo oficial, a Porto Alegre para o batizado do seu neto, mostrando e comentando publicamente o seu pertencimento religioso a Igreja Católica<sup>33</sup>.

O resultado do primeiro turno confirmou que os temas de cunho religioso (principalmente ligados à questão do aborto) haviam sido fundamentais na escolha dos candidatos. Por isso, nos dias seguintes apareceram de novo os títulos, os programas, as discussões e opiniões que se preocupavam em mostrar ou interpretar o posicionamento dos candidatos frente ao aborto e outras questões religiosas. No meio disso, houve mais um ataque dos representantes do PT contra

---

<sup>29</sup> “Caiu na rede – Pastor prega voto contra o PT e vira fenômeno no Youtube”, *O Globo*, 22.09.2010, <http://oglobo.globo.com/pais/moreno/diarioreporter/posts/2010/09/22/caiu-na-rede-pastor-prega-voto-contra-pt-vira-fenomeno-no-youtube-326549.asp>.

<sup>30</sup> “Dilma faz reunião com evangélicos e católicos para desmentir boatos”, *Folha de São Paulo*, 29.09.2010, <http://www1.folha.uol.com.br/poder/806590-dilma-faz-reuniao-com-evangelicos-e-catolicos-para-desmentir-boatos.shtml>.

<sup>31</sup> Otávio, Ch. *Líderes evangélicos acreditam a PT subestimou boatos na campanha de Dilma Rousseff*, “O Globo”, 04.10.2010, atualizado: 23.06.2012, <http://oglobo.globo.com/pais/eleicoes2010/mat/2010/10/04/lideres-evangelicos-acreditam-pt-subestimou-boatos-na-campanha-de-dilma-rousseff-922703606.asp>.

<sup>32</sup> “Dilma é a vítima de mentiras espalhadas pela internet”, Bispo Edir Macedo Blog, 28.09.2010, <http://www.bispomacedo.com.br/2010/09/28/dilma-e-vitima-de-mentiras-espalhadas-pela-internet/>.

<sup>33</sup> “Após críticas dos religiosos Dilma batiza o neto no RS”, *Folha de S.Paulo*, 02.10.2010, <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/poder/po0210201031.html>.

a candidatura de Serra pela introdução por ele, como Ministro da Saúde no governo FHC, da “pílula do dia seguinte” – um método contraceptivo criticado abertamente e fortemente pela Igreja Católica. Ao mesmo tempo, ambos os candidatos reuniam-se quase todos os dias com vários líderes religiosos na busca dos votos dos fiéis, apareceram nos programas eleitorais da campanha sublinhando os valores cristãos e o seu respeito à vida, deixaram-se filmar nos templos, durante as missas na basílica da Aparecida, nos encontros das Igrejas pentecostais e neopentecostais, etc. No período final da campanha apareceu a “Mensagem da Dilma”<sup>34</sup> – uma carta aberta da candidata dirigida a todos os eleitores, onde ela confirmou a sua adesão aos valores religiosos conservadores:

1. Defendo a convivência entre as diferentes religiões e a liberdade religiosa (...);
2. Sou pessoalmente contra o aborto e defendo a manutenção da legislação atual sobre o assunto;
3. Eleita presidente da República, não tomarei a iniciativa de propor alterações de pontos que tratem da legislação do aborto e de outros temas concernentes à família e à livre expressão de qualquer religião do país (...).

A reação das Igrejas pentecostais foi muito favorável – comício político do apoio à candidata do PT, mostrado e comentado por todas as emissoras, começou com a reza coletiva de um Pai-Nosso, seguida pelos cantos religiosos.

Foi nesse período da campanha que ocorreram também, pela primeira vez, os ataques dos neopentecostais, principalmente da IURD, contra o pastor Silas Malafaia de Assembléias de Deus, evidentemente pro-Serra, que incluíram trocas públicas de acusações mútuas muito graves<sup>35</sup>. Ao mesmo tempo esquentou a discussão na Igreja Católica, onde ficaram claros diferentes posicionamentos e a divisão no apoio aos dois candidatos, especialmente depois do pronunciamento do papa, Bento XVI, que defendeu o direito dos bispos brasileiros se posicionarem durante as eleições procurando assegurar que os preceitos da Igreja Católica fossem reconhecidos e respeitados<sup>36</sup>.

---

<sup>34</sup> Bonin, R. *Dilma divulga carta para pôr um fim definitivo à campanha de calúnias*, “O Globo, Eleições 2010”, <http://g1.globo.com/especiais/eleicoes-2010/noticia/2010/10/dilma-divulga-carta-para-por-um-fim-definitivo-campanha-de-calunias.html>.

<sup>35</sup> *Pastor Silas Malafaia responde Edir Macedo Parte 2/2*, 19.10.2010, [http://www.youtube.com/watch?v=HgQNB7p3MK8&feature=player\\_embedded](http://www.youtube.com/watch?v=HgQNB7p3MK8&feature=player_embedded); Azevedo, R., *Macedo, você foi comprado para defender Dilma e pratica concorrência desleal*, “Veja”, 20.10.2010, <http://veja.abril.com.br/blog/-reinaldo/8220-macedo-voce-foi-comprado-para-defender-a-dilma-e-pratica-concorrenca-desleal-8221/>.

<sup>36</sup> “Papa condena o aborto e pede para bispos brasileiros orientarem politicamente os fiéis”, *Folha de S.Paulo*, 28.10.2010, <http://www1.folha.uol.com.br/poder/821609-papa-condena-aborto-e-pede-para-bispos-brasileiros-orientarem-politicamente-fieis.shtml>.

Finalmente, já no dia do pleito, teve lugar o último movimento na interface entre religião e política performado pela IURD. Em artigo publicado na contracapa da “Folha Universal” (30 outubro 2010), o senador Marcelo Crivella deu as suas “sete razões para votar em Dilma”<sup>37</sup>. Apuradas as urnas, Dilma Rousseff obteve uma vitória sobre José Serra (56,05% contra 43,95% dos votos). Depois da vitória eleitoral, apesar da oposição por parte da Igreja Católica, os fundadores e os bispos das Igrejas (neo)pentecostais que apoiaram desde o início a candidatura da Dilma apareceram entre os convidados de honra na tomada de posse da presidente Rousseff (Edir Macedo, que desde o início havia manifestado a ela o seu claro e incondicional apoio, foi tratado com especial consideração)<sup>38</sup>. Tornou-se claro, que os fiéis (neo)pentecostais já constituíram uma força política concreta e bem mobilizada – as respostas deles às revelações da campanha e ao apoio dos seus líderes foram previsíveis e bem disciplinadas, o que não se revelou no caso dos católicos, que, finalmente, votaram “contra” os seus hierarcas, ignorando o fator religioso na sua escolha política.

## Conclusões

A expansão do (neo)pentecostalismo na sociedade brasileira vem, desde a transição democrática de 1985, acompanhada pelo visível alargamento de todas as fronteiras do religioso no espaço público do Brasil, com o destaque do campo político, que chamamos de “(neo)pentecostalização”. Este setor evangélico torna-se cada vez mais importante em termos de influenciar as decisões eleitorais e mobilizar os seus fiéis para participação política, substituindo a Igreja Católica como a instituição religiosa mais empenhada historicamente nas relações com o Estado e, por isso, a mais presente no espaço público do Brasil. O fenómeno das mudanças tem sido particularmente visível na época da redemocratização, marcada pelo crescimento rápido dos números dos evangélicos (principalmente pentecostais e neopentecostais), e os seus investimentos na mídia moderna que facilita substancialmente a participação ativa na vida política do país.

---

<sup>37</sup> *Jornal da Igreja Universal publica “7 razões para votar em Dilma”*, “Folha de S.Paulo”, 01.11.2010, <http://www1.folha.uol.com.br/poder/2010/11/824028-jornal-da-igreja-universal-publica-sete-raozes-para-votar-em-dilma.shtml>.

<sup>38</sup> *Edir Macedo vai a posse da presidenta Dilma Rousseff*, “Folha Gospel”, 03.01.2011: <http://folhagospel.com/modules/news/article.php?storyid=16338>.

Na primeira parte do artigo conseguimos mostrar que, na prática, na República brasileira, apesar de separação formal, se impôs um modelo de cooperação e proximidade entre o Estado e a religião, com o previsível destaque à religião majoritária (catolicismo), também engajada fortemente na política durante a ditadura militar. Agora parece que, com a crescente participação dos pentecostais nos quadros políticos do Estado (em todos os níveis da Federação), a religião “privilegiada” no espaço público começa a ser a minoritária, mas muito ativa e influente. Por meio das estratégias sócio-políticas aplicadas para a sua expansão (o que demonstramos na parte segunda), da visão mágica, mas ao mesmo tempo ética do mundo dos seus fiéis (analisada na parte terceira), que, interpretando a realidade social como totalidade presidida pelo sobrenatural, estão dispostos a mobilizar-se no contexto político (eleitoral) pelas questões éticas, facilitando o engajamento institucional nos processos eleitorais, como mostramos na parte final, as Igrejas (neo)pentecostais têm provocando a dita “(neo)pentecostalização” da esfera pública do Brasil, que entendemos não somente como a expansão quantitativa do movimento que parece óbvia, mas também como a difusão qualitativa dos traços (neo)pentecostais na política brasileira.

O que conseguimos demonstrar no artigo é que a visibilidade dos atores religiosos (neo)pentecostais no Brasil está se tornando cada vez ainda mais ostensiva – as lideranças religiosas das Igrejas não somente indicam diretamente candidaturas dos seus membros para as eleições, mas também participam ativamente das campanhas eleitorais e das alianças políticas, contribuindo para os resultados das eleições e os números crescentes dos deputados – membros das Igrejas evangélicas. A reconstituição das questões em torno da temática do aborto durante o período eleitoral em 2010 revelou o papel importantíssimo da religião na política brasileira, tornando claro que o pertencimento ou o apoio por parte das igrejas (neo)pentecostais pode contribuir até decisivamente para o êxito de um candidato e que as lideranças evangélicas possuem condições importantes para serem engajadas ainda mais fortemente na política do país: têm grande poder de convencimento frente aos seus fiéis, podem sustentar campanhas eleitorais nas suas igrejas e pela mídia possuída em todo o Brasil, as tendências evangélicas estão ainda crescendo numericamente no Brasil, mudando a cultura política dos brasileiros.

Parece que no Brasil contemporâneo, atores religiosos já sabem como pressionar efetivamente os candidatos para que se posicionassem frente aos assuntos religiosos e demonstrassem claramente as suas identidades religiosas, atuando para o contínuo avanço da esfera religiosa no campo político do país. Os políticos participam de celebrações religiosas para ganhar o apoio das Igrejas, produzem falas direcionadas ao público religioso, incorporam a linguagem característica (neo)pentecostal e reconhecem os líderes religiosos como forças políticas inegáveis na disputa eleitoral, ampliando adicionalmente o seu poder de negociação. O exemplo da IURD, que escolhemos como amostra dos processos em análise, cumpriu perfeitamente o seu papel, com a Igreja posicionando-se no jogo político como um agente forte, ou até decisivo, que apoiou em 2010 desde o início a candidatura de Dilma Rousseff à Presidência da República, defendendo-a publicamente num momento em que ela sofria pressão por parte de lideranças de outras denominações evangélicas e dos bispos católicos e fortalecendo as suas chances com aproveitamento da mídia da Igreja para os fins da propaganda eleitoral. Ao mesmo tempo presenciamos o declínio visível das influências sócio-políticas da Igreja Católica que, com a queda contínua nos números dos seus adeptos, parece que vai ter problemas em intervir, assim como o fez no passado, na política interna brasileira. Cada vitória de um candidato apoiado pela IURD, pelo (neo)pentecostalismo, em detrimento do candidato apoiado pelos bispos da Igreja Católica, obviamente consolida ainda mais as influências políticas desta Igreja deste sector do mercado religioso brasileiro, confirmando a interdependência mútua nas relações entre a religião e política e, conseqüentemente, a presença cada vez maior e mais forte da religião no espaço público do Brasil.

## Bibliografia

- Almeida de R. (2008), *Os pentecostais serão a maioria no Brasil?*, “Revista de Estudos da Religião – Rever”, ano 8, no 4, PUC, São Paulo, pp. 48-58.
- Almeida de R. (2009), *A Igreja Universal e os seus demônios*, Editora Terceiro Nome, São Paulo.
- Antoniazzi A. (2002), *As religiões no Brasil segundo o Censo 2000*, “Magis: Cadernos de Fé e Cultura (Especial)”, no 1, agosto 2002, pp. 83-109.
- Barbosa R. (1981), *Discurso no Colégio Anchieta*, Fundação Casa de Rui Barbosa, Rio de Janeiro.
- Baumann Z. (2000), *Em busca da política*, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro.

- Bohn S.R. (2004), *Evangélicos no Brasil: perfil socioeconômico, afinidades ideológicas, e determinantes do comportamento eleitoral*, "Opinião Pública", Campinas, vol. 10, no 2, pp. 288-338.
- Burity J. (1997), *Identidade política no campo religioso*, Editora da UFPE, Recife.
- Campos L.S. (1999), *Teatro, templo e mercado*, Vozes, Petrópolis.
- Campos L.S. (2008), *Os mapas, atores e números da diversidade religiosa cristã brasileira: católicos e evangélicos entre 1940 e 2007*, "Revista de Estudos da Religião – Rever", ano 8, no 2, São Paulo, PUC, pp. 9-47.
- Camurça M. (1999), *Entre sincretismos e "guerras santas": Uma tentativa de tipologia das relações travadas no cenário religioso brasileiro*, "Grande Sinal", ano 53, setembro/outubro, pp. 533-552.
- Carranza B. (2011), *Catolicismo midiático*, Ideias e Letras, São Paulo.
- Chaia V. (2004), *Eleições no Brasil: o "medo" como estratégia política*, em: A.A. Rubin (eds.), *Eleições presidenciais em 2002 no Brasil, ensaios sobre mídia, cultura e política*. São Paulo, Haccker.
- Davis M. (2009), *Planeta slumsów*, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa.
- Durkheim E. (1989), *A divisão do trabalho social*, Presença, Lisboa.
- Durkheim E. (1996), *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*, Martins Fontes, São Paulo.
- Fernandes R.C. (1998), *Novo nascimento: os evangélicos em casa, na Igreja e na política*, Mauad, Rio de Janeiro.
- Ferrari O.A. (2007), *Bispo S/A. A Igreja Universal do Reino de Deus e o exercício do poder*, Editora Ave-Maria, São Paulo.
- Ferreira M.V. (1957), *Liberdade de Consciência – O Cristo no Júri*, Saraiva, São Paulo.
- Freston P. (1993), *Brother Votes for Brother: the New Politics of Protestantism in Brazil*, em: V. Garrard-Burnett, D. Stoll (eds.), *Rethinking Protestantism in Latin America*, Temple University Press, Philadelphia.
- Giumbelli E. (2002), *O fim da religião – dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*, Attar Editorial, São Paulo.
- Habermas J. (2006), *Religion and the Public Sphere*, "European Journal of Philosophy", vol. V, no 14, pp. 1-25.
- Hervieu-Lèger D. (2006), *In search of certainties: the paradoxes of religiosity in societies of high modernity*, "The Hedgehog Review: After Secularization", 8, 1-2, pp. 59-68.
- Machado M.D.C. (2006), *Política e religião: participação dos evangélicos nas eleições*, Fundação Getúlio Vargas, Rio de Janeiro.
- Mafrá C. (2001), *Os evangélicos*, Jorge Zahar Editores, Rio de Janeiro.
- Mariano R. (1999), *Neopentecostais. Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*, Edições Loyola, São Paulo.

- Mariano R. (2010), *Império Universal: Igreja neopentecostal cresce mundialmente, exporta sua hierarquia chefiada por brasileiros e enfrenta acirrada concorrência religiosa*, "Folha de S.Paulo", Caderno Mais, 2 de Maio.
- Menezes J.S. (2007), *Terapias complementares em religiosidades pentecostais em Aracaju, Sergipe*, "Estudos de Sociologia", Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPE, vol. 13, no 1., Recife, pp. 93-129.
- Oro A.P. (2001), *Neopentecostalismo: dinheiro e magia*, "Ilha – Revista de Antropologia", vol. 3, no 1, novembro, Florianópolis, pp. 71-86.
- Oro A.P. (2003), *A política da Igreja Universal e seus reflexos no campo religioso e político brasileiro*, "Revista Brasileira de Ciências Sociais", vol. 18, no 53, São Paulo, pp. 53-69.
- Pierucci A.F. (2001), *A Magia*, Publifolha, São Paulo.
- Siuda-Ambroziak R. (2013), *Estratégias implementadas pela IURD para o fortalecimento das suas influências socio-políticas no Brasil*, "Revista Brasileira de História das Religiões", vol. V, no 15, Edição Especial, jan/2013, Maringá (PR), pp. 239-253.
- Siuda-Ambroziak R. (2014a), *Polityka kościołów neopentekostalnych w okresie transformacji ustrojowej w Brazylii*, em: K. Krzywicka (ed.), *Transformacje demokratyczne – problemy – wyzwania – implikacje*, Studia Iberoamerykańskie UMCS, vol. III, Wydawnictwo UMCS, Lublin.
- Siuda-Ambroziak R. (2014b), *A religião e política no Brasil contemporâneo – o caso das eleições presidenciais de 2010*, "Revista del CESLA", no 17, Warszawa, pp. 101-115.
- Souza E.C.B., Magalhães M.D.B. (2002), *Os pentecostais: entre a fé e a política*, "Revista Brasileira de História", vol. 22, no 43, São Paulo, pp. 85-105.
- Tadvald M. (2010), *Eleitos de Deus e pelo povo: os evangélicos e as eleições federais de 2010*, "Debates do NER", Ano 2, no 18, julho-dezembro, Porto Alegre, pp. 83-109.
- Tavolaro D. (2007), *O bispo. A história revelada de Edir Macedo*, Larousse do Brasil, São Paulo.
- Vieira D.R. (2007), *O processo da Reforma e Reorganização da Igreja no Brasil (1844-1926)*, Editora Santuário, Aparecida, SP.

Marta Wójtowicz-Wcisło

Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos  
Universidad de Varsovia, Polonia

# Interferencias y colisiones entre la política y la religión en México

## RESUMEN

En el artículo se considera la necesidad de replanteamiento de teorías laicistas. Se demuestra que la Iglesia católica ha desempeñado un papel preponderante en la vida política a partir de la época colonial. En el periodo de la independencia permaneció como la institución más significativa y luego defendió su posición en la sociedad ante tendencias secularizadoras de los gobiernos liberales y revolucionarios que tuvieron que permitir su presencia y funcionamiento. La Iglesia tuvo un papel importante en el proceso de la transformación democrática en México y mantiene un fuerte activismo político-social a pesar de las limitaciones existentes en la legislación mexicana en esta esfera. El proceso de secularización no puede considerarse como un proceso lineal conducente a la desaparición de la religión.

Palabras clave: México, laicidad, relaciones Iglesia-Estado, política, religión, secularización.

## ABSTRACT

The article considers the need to review secularization theory. It demonstrates that Catholic Church has taken prevailing part in the political life since colonial times. In the times of Mexican independence the Church had remained the most important institution and then defended its position among the society in the face of secularization tendencies of liberal and revolutionary governments that had to grant the Churches existence and functioning. The Catholic Church was a co-author of democratic transformation and has been strongly committed to social and political activism despite of limitations present in Mexican law. Secularization is not a lineal process that leads to disappearance of religion.

Keywords: Mexico, secularism, Church-State relations, politics, religion, secularization.

## Introducción

El tema de la articulación entre lo religioso y lo político en México ha sido una cuestión tan importante como espínosa hasta que puede considerarse como una llave para abordar la historia de este país, ya que las relaciones entre el Estado y la Iglesia católica han sido ahí especialmente arduas y tormentosas. Consi-

derando que la Iglesia y el Estado – o el poder espiritual y el poder temporal – de acuerdo con la tradición cristiana, han confluído en la configuración del orden social, el tema adquiere un significado aún más eminente.

Los estudios acerca del vínculo entre lo religioso y lo político por muchos años fueron hegemonizados por el paradigma de la secularización, desarrollado sobre todo desde la sociología. La articulación más sistemática de la teoría se debe quizá a José Casanova quien indicó que conllevaba tres connotaciones, a saber: (1) la decadencia de las prácticas y creencias religiosas; (2) la privatización de la religión (o su relegación a la esfera privada y restricción de la esfera pública); (3) la diferenciación o la distinción de las esferas seculares – Estado, economía, ciencia – entendida como su emancipación de las normas e instituciones religiosas. Ahora bien, a partir de los años sesenta del siglo XX se abrió el debate acerca de la relevancia de la teoría de la secularización evidenciando su carencia del sustento empírico e incapacidad de explicar fenómenos presentes. El mismo Casanova puso en tela de juicio la validez tanto normativa como empírica de la tesis de la privatización al demostrar que las Iglesias siguen siendo actores públicos relevantes (Casanova 1994). Asimismo, la tesis de la decadencia de las creencias fue desmentida al demostrarse, por un lado, los intentos de la restauración religiosa y, por el otro, el aumento del pluralismo religioso y de la competencia en los mercados religiosos (Berger, Casanova 2004: 65-66, 82). La tesis de la diferenciación lleva a las teorizaciones más complejas. Se ha demostrado, por ejemplo, cómo lo secular y lo religioso se forman y condicionan mutuamente. Además, el modelo de la autonomía entre lo religioso y lo político que se pretende imponer ignora el proceso de modernidades múltiples que rechazan tanto la noción de una ruptura radical moderna con las tradiciones como la noción de una continuidad radical esencial con la tradición (Casanova 2008: 3-8).

Es necesario subrayar que las teorías de la secularización o la laicidad, más popularizadas en América Latina, son a la vez descriptivas y prescriptivas, o sea, aparte del abordaje analítico que explica cambios históricos, constituyen también una construcción ideológica sobre el papel que las religiones deberían tener en la política contemporánea. El declive de creencias, visto a través de las lentes del paradigma de la secularización, se comprende como “normal” y “progresivo” de la misma manera que la privatización y la autonomía de lo religioso se inscriben como horizonte normativo para la política democrática liberal; la tendencia de

vincular el proceso de la secularización con la modernización resulta en identificar la relegación de la religión a la esfera privada y su restricción de la política como requisitos del Estado moderno, lo cual se traduce en los arreglos legales-institucionales que regulan la separación entre lo religioso y político (la Iglesia y el Estado) en las democracias contemporáneas (Casanova 2008, Vaggione 2013: 5, 10-11).

Hay autores que han llegado a considerar la secularización como un mito, creado y utilizado por la Iglesia católica para presentarse como una Iglesia asediada y justificar su activismo socio-político. Complementario al mito de la secularización sería el mito de la romanización – centralización y afianzamiento del poder papal a partir de la segunda mitad del siglo XIX – en el cual prevalece el tono de denuncia contra las aspiraciones de las jerarquías eclesiásticas por obtener mayores cuotas del poder político y presencia social. Las dos tesis complementarias no permitirían dar cuenta de la perspectiva del ser humano y corriente (Lida 2007).

La historiografía militante, comprometida con atacar bien las pretensiones de la Iglesia católica, bien las políticas antirreligiosas de los gobiernos, abunda sobre todo en el caso de México donde – como hemos señalado al principio – el tema de las relaciones Estado-Iglesia constituye una cuestión tan espinosa.

El objetivo de este artículo es presentar la evolución de relaciones Estado-Iglesia católica en México enfocándose en los momentos más importantes de diferenciación y fusión o colisión e interferencia entre lo religioso y lo político<sup>1</sup>. Se intenta demostrar que la Iglesia católica ha desempeñado un papel preponderante en la vida política a partir de la época colonial. En el periodo de la independencia permaneció como la institución más significativa y luego defendió su posición en la sociedad ante tendencias secularizadoras de los gobiernos liberales y revolucionarios que tuvieron que permitir su presencia y funcionamiento. La Iglesia tuvo un papel importante en el proceso de la transformación democrática en México y mantiene un fuerte activismo político-social a pesar de las limitaciones existentes en la legislación mexicana en esta esfera. A continuación, se discuten las tesis laicistas defendidas por la academia y políticos en México.

---

<sup>1</sup> El presente artículo se basa en los resultados de mi investigación presentados en el libro *Dwie władze. Studium z dziejów relacji państwo-Kościół w Meksyku*, Universitas, Kraków 2016.

## El patronato real

El dominio de la Corona española sobre los pueblos que habitaban las tierras descubiertas en ultramar encontró su título principal en *ius praedicandi* (derecho de predicar el Evangelio). Para cumplir con este objetivo, los papas concedieron a la Corona prerrogativas especiales en cuanto a la organización, la financiación y la administración de la Iglesia en el Nuevo Mundo, conocidas como el patronato real. Como el patrono de la Iglesia el rey gozaba del derecho de presentar candidatos a beneficios eclesiásticos. La teoría del vicariato desarrollada en el siglo XVI y XVII separaba al papa del gobierno de la Iglesia en Américas al indicar que el rey hacía sus veces en todo que no estaba reservado al poder espiritual, primero, gracias a la concesión del patronato y después, aduciendo el concepto del poder económico como propio del poder temporal. De este modo la Corona española devino la autoridad jurisdiccional de la Iglesia en América, sin rechazar el poder espiritual del papa. Para los Habsburgos la cristianización constituía una prioridad política que resultó en expansión de la religión católica (aunque nahuatizada, como lo indicó Charles Dibble) y afianzamiento de la Iglesia institucional en el virreinato de Nueva España. El poder real en gran medida descansó en la autoridad del clero que desempeñaba un papel preponderante en la vida colonial.

Desde la segunda mitad del siglo XVIII, con la dinastía de los Borbones, tomaron fuerza las tendencias absolutistas: el fuero, la jurisdicción y la propiedad eclesiásticas se limitaban al ser considerados como concesiones de monarcas anteriores que podrían ser revocadas; las prerrogativas reales en el gobierno eclesiástico a su vez empezaron a ser consideradas como inalienables regalías. El poder del monarca encontraba su legitimación en la teoría regalista, “derecho divino de los reyes” y corrientes similares al episcopalismo. Las reformas borbónicas concernientes a la Iglesia – la expulsión de los jesuitas, el traspaso de parroquias administradas por los frailes al clero secular, la supresión de conventos pequeños, el traspaso de funciones tradicionalmente reservadas a los párrocos a los funcionarios civiles, una severa limitación del fuero y de la jurisdicción eclesiástica, así como las reformas económicas y préstamos forzados – debilitaron a la Iglesia como columna principal del imperio, debilitando a la vez la autoridad del monarca, ya que sus acciones fueron percibidas como tentativas de destrucción del clero y de la religión y provocaron la crisis del modelo de la colaboración de ambos poderes.

## La Iglesia y la Independencia

La defensa de la religión y de la Iglesia contra los ataques de los Borbones “afrancesados” fue uno de los motivos aducidos en la Guerra de Independencia. Los obispos ilustrados al principio combatieron a los insurgentes defendiendo el derecho divino de los reyes, pero cuando en 1820 las Cortes liberales en España aprobaron las leyes anticlericales, cambiaron de posición convencidos de que la Corona ya no era capaz de defender ni a la Iglesia ni al clero. El proyecto independentista mexicano encontró su justificación en la defensa de la religión; el Plan de Iguala de 1821 comprendía la conservación de la religión católica.

En 1824 se proclamó la primera Constitución mexicana que reflejó el consenso acerca del constitucionalismo. Los gobiernos del Estado incipiente querían conservar los privilegios patronales de los reyes españoles, pero el papado nunca consintió a estos reclamos y no fue hasta 1836 que reconociera la independencia de México. El gobierno federal contenía aspiraciones de los gobiernos estatales de intervenir en asuntos eclesiásticos, sometiéndose en esta materia a la decisión de los obispos de que cualquier intervención requería una concesión previa del papa. Sin embargo, el desarrollo de las sociedades masónicas fortaleció tendencias radicales que incluían las pretensiones de establecer una Iglesia nacional, sujeta al poder secular en todo que no estaba relacionado con los asuntos estrictamente espirituales. Una concepción similar fue desarrollada por el pensador José María Luis Mora, teórico de reformas implementadas en 1833-1834 por el gobierno del presidente Vicente Gómez Farías, que abarcaron la supresión de coacción estatal en el pago de los diezmos y en el cumplimiento de los votos monásticos contribuyendo al debilitamiento del vínculo entre lo religioso y lo político. Otras reformas proyectadas por Mora – como desamortización de bienes eclesiásticos o sujeción al gobierno civil de los llamados actos civiles como entierro o matrimonio – trazaron el rumbo que iba a retomarse veinte años más tarde. Hay que subrayar que los radicales en distintas ocasiones señalaban que las prerrogativas de los monarcas españoles en los asuntos de la Iglesia pasaron al pueblo soberano; asimismo, la teoría del origen divino del poder y la doctrina absolutista del derecho divino de los reyes fue reemplazada por la teoría de la soberanía del pueblo. Pero México todavía oscilaba entre dos órdenes, uno basado en la doctrina católica o la ley divina y otro basado en las le-

yes del pueblo. Cuando la situación del país iba empeorando varios gobiernos y pensadores pretendían conservar la sociedad orgánica cuya columna principal constituía la Iglesia católica en posición privilegiada, y restaurar la monarquía. La rebelión del grupo conservador en 1847, conocida como la rebelión de los Polkos, que demandó el cese de la desamortización de los bienes eclesiásticos durante la guerra con los Estados Unidos, tuvo consecuencias importantes en la historia de México porque (junto con la posición inicial de obispos en la Guerra de la Independencia) contribuyó a la imagen de la Iglesia como traidora a la causa nacional. Mientras que algunos políticos indicaban que fue la permanencia de valores y estructuras de la época colonial la que llevó a la situación inestable y fracaso en la guerra con los Estados Unidos, otros estaban convencidos de que esta situación fue consecuencia del abandono de tradiciones hispanas y disminución de la religión y la Iglesia. Cuando fracasó el intento de los conservadores de restablecer un gobierno fuerte y estable, apoyado en los valores tradicionales, el proyecto revolucionario de los liberales – bajo el lema de la Revolución de Ayutla – encontró un camino abierto.

## La separación y la lucha

Las leyes de Reforma expedidas por los liberales en los años 1855-1863 asentaron las bases del Estado laico que restringiría la esfera político-social de la influencia de las creencias religiosas. El principio de la soberanía del pueblo legitimaba el uso del poder suprimiendo la jurisdicción eclesiástica, el derecho de voto al clero, expropiando bienes eclesiásticos de mano muerta, estableciendo un límite a la propiedad eclesiástica que sólo podría servir a fines estrictamente religiosos o de caridad; además, se estableció el registro civil que incluía actos como nacimiento, matrimonio, adopción, muerte, así como sacerdocio y votos monásticos. La cuestión de la religión católica y la libertad religiosa suscitó en 1856 un debate importante entre miembros del Congreso Constituyente quienes no declararon la libertad religiosa, pero por primera vez en la Constitución mexicana tampoco incluyeron la exclusividad de la religión católica, resolviendo incluir sólo la inscripción sobre derechos del poder federal de intervenir en asuntos relativos al culto y disciplina exterior.

Los jerarcas católicos protestaron contra el cambio de posición de la Iglesia y su sometimiento al poder secular por considerarla una comunidad internacional soberana, primordial ante el Estado y con fines superiores; defendían también la doctrina católica como fundamento del orden político-social, que relacionaba el orden terrestre con el trascendente de acuerdo con los principios interpretados por el poder espiritual, que debería colaborar con el secular (político) por el bien de la sociedad. La protesta se basó en la concepción de divina fundación de la Iglesia, derecho consuetudinario y derecho de gentes.

El apoyo que el clero prestó al grupo de opositores al proyecto liberal confirmó su imagen del traidor a la causa nacional y el enemigo del gobierno. La Guerra de Reforma (1857-1861) demostró el gran antagonismo que ha permanecido en México hasta hoy en día acerca de la posición y la actividad de la Iglesia católica en la sociedad. Se puede decir que la guerra era un conflicto entre partidarios de dos legitimaciones distintas: la primera, fundada en el origen divino del poder, la segunda, en la soberanía del pueblo.

En el curso de la Guerra de Reforma, el gobierno de Benito Juárez proclamó leyes más estrictas y severas, primero, para terminar el diseño del nuevo orden; segundo, para castigar al clero e impedir su participación en la guerra. Se nacionalizó la propiedad eclesiástica, se suprimieron órdenes monásticas, las instituciones de beneficencia pasaron al control del Estado. En 1860 se proclamó la independencia entre los asuntos del Estado y las prácticas y creencias religiosas, así como un derecho natural del individuo a la libertad religiosa, con los únicos límites del bien de los terceros y exigencias del orden público. El Estado protegería ejercicio de todas las religiones y no ejercería coacción en la esfera religiosa. El culto debería practicarse solamente en los templos (fuera de ellos solamente con el permiso de las autoridades políticas); la autoridad de los sacerdotes no podría implicar ninguna coacción. Se negó cualquier consecuencia jurídica de intervención del clero en actos civiles y el matrimonio a efectos civiles tenía que contraerse ante las autoridades políticas estatales. Los funcionarios públicos no podrían asistir a los actos religiosos con carácter oficial.

Los obispos señalaban que la separación de la Iglesia y el Estado, así como la libertad religiosa de individuos, que significaba liberación del individuo de la religión, en realidad conducían a la supresión del principio religioso en la constitución de la sociedad civil y su sustitución con el ateísmo, mientras que lo políti-

co y lo católico eran dos dimensiones inseparables, dos principios fundamentales para la persistencia de la sociedad. La organización política secularizada les parecía no sólo arreligiosa, sino también asocial.

La Constitución de 1857 y las leyes de Reforma marcaron el cambio radical en el sistema jurídico mexicano configurando el orden liberal que empieza a descalificar la relación con transcendencia, se encierra en su propia *ratio*, es creado solamente por el poder secular personificado en el gobierno político emanado del pueblo. El catolicismo, del fundamento del orden político-social, pasó a ser equiparado con otras religiones; su acción relegada al ámbito privado, dependiente de la voluntad del individuo, en el cual iban a confluir ahora diferentes sistemas normativos, el que fue creado por la voluntad de la mayoría de los ciudadanos y enseñado por la Iglesia. La Iglesia sería independiente del Estado en asuntos interiores, incluyendo relaciones dentro de la jerarquía eclesiástica y del clero con los fieles, así como en la materia de creencias y prácticas que no podían, sin embargo, transgredir la ley estatal. Por un lado, la Iglesia conservó su autonomía y libertad, por el otro, cualquier vínculo formal del Estado con la religión fue rechazado, el Estado fue puesto por encima de la religión y la ley estatal por encima de la doctrina católica y las normas que implicaba. Autoridades políticas, al marcar la frontera entre creencias religiosas y esfera pública arreligiosa, llegaron a someter estas esferas, hasta entonces en competencia de la autoridad espiritual, que permitían reproducción del orden político-social basado en la doctrina de la Iglesia católica.

El establecimiento del Imperio Mexicano (1863-1867) con emperador Fernando Maximiliano Habsburgo, por medio de la intervención militar francesa, fue la continuación de la resistencia armada contra el gobierno de Juárez y el último intento del partido clerical, como lo ha llamado Patricia Galeana de Valadés, de restablecer el antiguo orden político-social, de acuerdo con la prioridad de obediencia de las leyes divinas y no humanas. Contra las expectativas de los conservadores el mismo emperador quería someter la Iglesia al Estado y no estaba conforme con derogar las leyes de Reforma, denunciando el inusitado poder que el clero detentaba en México en el ámbito político. Por consiguiente, el proyecto de llegar a un acuerdo con el papado y establecer un concordato fracasó, por lo cual el emperador perdió el apoyo del partido clerical que lo llevó al trono. El frustrado intento de restablecer monarquía católica en México abrió

una etapa de primacía del Estado sobre la Iglesia en México y fortaleció la imagen del clero como traidor y enemigo de la soberanía nacional. A partir de entonces hasta 1992 México no iba a mantener las relaciones diplomáticas con el Vaticano.

En el periodo de la República restaurada (1867-1876) el gobierno impuso otros límites a la actividad de las asociaciones religiosas (por ejemplo jurídicamente se reconocían sólo sus representantes en las localidades respectivas); lo más importante fue, sin embargo, la prohibición de la educación religiosa en las escuelas públicas. Ahora bien, los obispos mexicanos en su protesta empezaron a referirse a los ideales defendidos por los liberales señalando que las medidas aprobadas violaban la soberanía del pueblo mayoritariamente católico y las garantías constitucionales de libertad.

El discurso político y la esfera legal distaban mucho de la vida cotidiana, en la que las leyes no eran aplicadas. Los gobernantes tuvieron que claudicar ante la tradición religiosa que permeaba la sociedad. Sobre todo el presidente Porfirio Díaz permitió que la Iglesia institucional recobrara su posición creando nuevos conventos y seminarios, impartiendo educación religiosa, recuperando y aumentando su propiedad. Al reconciliarse con el clero el presidente pudo, con su apoyo, llevar a cabo el proyecto de la modernización del país. Sin embargo, en su política de conciliación no llegó al extremo de entablar relaciones con la Santa Sede o cambiar leyes de Reforma que a pesar de haber devenido letra muerta colgaban sobre los católicos como la espada de Damocles, manteniéndose desajuste entre la ley y la realidad. Durante el Porfiriato (1876-1911), entre las autoridades políticas y eclesiásticas existió un acuerdo de hecho, una colaboración informal basada en las relaciones personales que ha sido llamada "la unión delicada". El resultado de este trato fue la concentración de los católicos en aspectos formales del culto y una legitimación o aceptación tácita, por parte del clero, de una situación en la que el positivismo y el cientifismo ganaban terreno como fundamento ideológico de un régimen que abiertamente violaba las exigencias de justicia y los principios de la doctrina social desarrollada por el papa León XIII. La doctrina social no tuvo en México un impacto suficiente como para „renovar todo en Cristo“; muy pocos representantes del clero intentaron aplicar sus principios y hasta los últimos días del Porfiriato se mantuvo el llamado a la obediencia y el apoyo al dictador.

En consecuencia, se confirmó el argumento histórico de la traición de la Iglesia y su alianza con la oligarquía, aunque ahora contenía un nuevo matiz del desengaño a las clases humildes. Los revolucionarios acusaron a los representantes del Partido Católico Nacional, al clero y a la Iglesia de fomentar oposición al gobierno de Francisco Madero, apoyar a la dictadura de Victoriano Huerta y combatir a la revolución. Tanto el argumento histórico como la influencia de la masonería e ideas socialistas y nacionalistas explican, en gran medida, las persecuciones intensas de los revolucionarios al clero y a la Iglesia: destrucción y la profanación de los templos y objetos sagrados, asesinatos y deportación de curas. El Congreso Constituyente dominado por los radicales consideró las leyes de Reforma y la separación de la Iglesia y el Estado como una solución insuficiente para proteger a la sociedad de la influencia destructiva de la religión y prevenir la intervención del clero en la política. En 1917 fue aprobada una Constitución que negaba la personalidad jurídica a todas las asociaciones religiosas, dejando la comunidad de la Iglesia fuera de la ley. Se reconocía únicamente la existencia de los ministros de culto – personas privadas que ejecutaban una profesión peligrosa para instituciones del Estado, por lo cual sólo podrían ejercerla mexicanos de nacimiento, privados de los derechos políticos y de la propiedad, a los que fue negado el derecho de expresión y actividad concerniente a la política. Las autoridades de estados particulares obtuvieron prerrogativas de intervenir en asuntos de culto y, explícitamente, establecer el número de sacerdotes. Los templos, como propiedad de la nación, pasaron al control de las autoridades civiles. Aduciendo la necesidad de proteger a la sociedad de la influencia destructiva del clero y de la religión e invocando el suprimido principio de la separación, se prohibió crear asociaciones políticas con un nombre relacionado con alguna religión y a la prensa confesional comentar sobre asuntos políticos o funcionarios públicos; se impuso la educación laica y la prohibición de llevar escuelas primarias por las corporaciones religiosas. Se puede ver que la Constitución de 1917 limitó severamente derechos civiles y políticos, así como la libertad de practicar la religión sometiendo el funcionamiento de la Iglesia al control del Estado. La Revolución Mexicana definió a la Iglesia como un enemigo del gobierno y de la sociedad.

El Episcopado mexicano señaló entonces que la persecución religiosa fue elevada al rango de la ley suprema. Su protesta y defensa se basó en la lucha por aplicación del derecho a la libertad religiosa que implicaba la personalidad jurí-

dica de la Iglesia; indicaban también que las autoridades políticas traspasaban sus competencias al intervenir en la esfera del orden interior de la comunidad religiosa y llamaban a los católicos a cambiar leyes injustas y violatorias a derechos fundamentales. Al mismo tiempo se llevaba a cabo la reorganización de la Iglesia y movilización de los católicos en el campo de la reforma social en los marcos del culto a Cristo-Rey.

Dos proyectos sociales, el católico y el socialista-revolucionario, se confrontaron al principio de la tercera década del siglo XX. Tras el asesinato del presidente Álvaro Obregón por un católico, el poder pasó a manos del Plutarco Elías Calles quien estaba decidido de confirmar la hegemonía del Estado y emprendió una lucha abierta contra los católicos exigiendo una aplicación estricta de la Constitución y estableciendo severas sanciones a los infractores de las leyes en materia religiosa. El cierre de templos, limitación drástica del número de sacerdotes y exigencias del registro de sacerdotes para obtener permiso de ejercer profesión condujeron a los obispos a declarar *non possumus* y suspender el culto. Los católicos, con la venia de los jefes, se alzaron en armas contra la persecución religiosa del gobierno y su proyecto revolucionario, considerándolo anticatólico. Otra vez en México independiente estalló una nueva guerra civil religiosa. El martirio de los cristeros marcó el catolicismo mexicano. El gobierno se vio forzado a pactar con el Vaticano y prometió respetar la libertad de la Iglesia en la realización de su misión espiritual; la Iglesia por su parte consintió al registro de sacerdotes por el bien de los fieles. No obstante, el gobierno anticatólico no abandonó persecuciones ni su proyecto revolucionario, sino desarrollaba el aparato monopartidista que le permitía concentrar el poder e intentó imponer la educación socialista para eliminar, una vez por todas, el dogma religioso. Al ver que el gobierno no iba a respetar el acuerdo y disconforme con la reforma agraria y la absorción de las organizaciones obreras y campesinas por el Estado durante el mandato del presidente Lázaro Cárdenas, la jerarquía católica secundó la formación de organizaciones inspiradas en la doctrina católica, como el Partido de Acción Nacional o la Unión Nacional Sinarquista, creadas por activistas católicos, que serían capaces de contrarrestar el proyecto revolucionario.

## Reconciliación y reconocimiento

Ante la consolidación de la oposición, el gobierno de Cárdenas se alejó de la posición antirreligiosa y al final de la cuarta década del siglo XX, entre la Iglesia y el Estado se estableció un *modus vivendi*. Las leyes no se aplicaban rigurosamente o devenían letra muerta; el gobierno desistió de imponer la educación socialista. La Iglesia desistió de oponerse al gobierno en el campo político-social, concentrándose en la actividad espiritual y conteniendo la oposición católica.

En las décadas siguientes la Iglesia fortaleció su posición y relación con el gobierno, ganando influencia en la situación política. Manuel Ávila Camacho, el primer presidente del PRI que públicamente reconoció ser católico, rechazó la política antirreligiosa de los gobiernos anteriores en materia de la educación. La Iglesia estrechó aún más las relaciones con el gobierno, partidaria de su postura pro-aliada y del nacionalismo anticomunista. A partir de los años cincuenta del siglo XX se retomaban posiciones integrales, aduciendo que los católicos tenían derecho de vivir en la sociedad de acuerdo con principios de su religión. Los obispos discernían la política partidista, en la que la Iglesia no debía intervenir, de la política del bien común, en la que tenía que intervenir de acuerdo con su misión espiritual de enseñar la verdad, para que el hombre no se alejara de su objetivo final. Consecuentemente, el Episcopado apoyaba las políticas consideradas como conducentes al bien común y se distanciaba del gobierno en caso contrario; además, concienciaba a los católicos en cuestiones de ciudadanía, sociales y políticas.

La intervención en asuntos políticos aumentó tras el Concilio Vaticano II y CELAM II que señalaron esta necesidad; la aceptación del pluralismo político permitió reconciliar el catolicismo con la Revolución Mexicana y hubo un acercamiento ideológico de ambos poderes en el marco del desarrollo integral. En la Iglesia mexicana, marcada por la polarización de la Guerra Fría, predominó la corriente centrista que intensificó un llamado a la transformación democrática, descartando el liberalismo individualista y el sistema totalitario. Acercándose todavía más a la posición del gobierno, el Episcopado postulaba cambios paulatinos y cuestionaba a los grupos radicales que demandaban un cambio inmediato. Esta postura implicaba silenciamiento de las represiones y abusos. En consecuencia, el Episcopado mexicano tuvo un papel importante en estabilizar la si-

tuación política y legitimar el régimen político en México. La visita del presidente Luis Echeverría al papa Pablo VI en 1974 rompió el tabú de la indiferencia del Estado mexicano; su sucesor José López Portillo hacía consultas con jerarcas mexicanos.

La visita y el mensaje del papa Juan Pablo II en México en 1979 (su primer viaje apostólico) incitó al Episcopado mexicano a formular un firme llamado a la democratización y al respeto a los derechos humanos que tendría que conllevar el reconocimiento de la libertad religiosa de los mexicanos. A partir de 1980 el Episcopado empezó a criticar abiertamente el sistema monopartidista y denunciar abusos del poder y violaciones de derechos humanos. Las intervenciones del clero con el objetivo de evaluar la política a la luz de las exigencias morales producían una gran discrepancia entre la ley y la realidad. Simultáneamente, sobre todo el Club de Roma – jerarcas agrupados alrededor del delegado apostólico Girolamo Prigione – mantenía buenas relaciones con el gobierno que no emprendió acciones contra la Iglesia; cualquier problema – como el caso de la protesta del obispo Adalberto Alameida Merino y el clero de Chihuahua contra un fraude electoral en 1986 – se resolvía extraoficialmente por medio de las negociaciones entre las cúpulas. El llamado a la transformación y un firme apoyo prestado al gobierno por los jerarcas del Club de Roma produjo un mimetismo ideológico con el gobierno PRI-PAN. Algunos jerarcas, como el obispo Samuel Ruiz de Chiapas, optaron por una acción decidida a favor de los pobres y marginados así como por la denuncia comprometida de abusos del poder y violaciones de los derechos humanos.

Las cuatro consiguientes visitas del papa Juan Pablo II en México y canonización de 27 mexicanos (24 mártires cristeros) constituyen hechos cuyas implicaciones son difíciles de sobrestimar. La reconciliación y el acercamiento de ambos poderes tuvo su culminación durante el mandato de Carlos Salinas de Gortari (1988-1994) quien anunció reformas constitucionales concernientes a la relación Estado-Iglesias. Aprobadas en los años 1991-1992, las reformas reconfiguraron el marco jurídico mexicano de acuerdo con las exigencias del derecho internacional y estándares de la democracia liberal. El cambio comprendió supresión de las más importantes limitaciones a la libertad religiosa y libertad de asociación, creación de la figura jurídica de la asociación religiosa y legalización de estas asociaciones, concediéndoseles el derecho a poseer bienes para su obje-

to, llevar a cabo actividad educativa y de beneficencia. El modelo de las relaciones entre política y religión surgido de las reformas mencionadas comprendía la libertad de profesar y practicar religión siempre que no se incurriese en un delito o falta penados por la ley (art. 24 de la Constitución). Su base era „principio histórico de la separación del Estado y las iglesias“, por lo cual el Congreso no podía dictar leyes que establecieran o prohibieran religión alguna. Se mantenían, sin embargo, algunas limitaciones para impedir las interferencias entre la religión y la política, como la educación pública laica impartida por el Estado; se excluía a los ministros religiosos del desempeño de cargos públicos y asociaciones con fines políticos y no podían realizar proselitismo político, oponerse a las leyes o instituciones del país o agraviar los símbolos patrios en reuniones públicas. Quedaba prohibida la formación de agrupaciones políticas cuyo título se relacione con alguna confesión religiosa. Las reuniones de carácter político no podían celebrarse en los templos (art. 3 y 130 de la Constitución). Además, las autoridades federales, estatales y municipales no podían asistir con carácter oficial a ningún acto religioso de culto público (art. 25 de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público).

El Episcopado mexicano consideró positivos estos cambios, aunque eran insuficientes, ya que sobraban cuestiones en las que el funcionamiento de la Iglesia dependía de las autoridades políticas y porque mantenía límites a la actividad de la Iglesia (educación pública laica, prohibición de poseer medios masivos de comunicación y de asistencia de las autoridades a actos religiosos de culto público), actividad necesaria para establecer el fundamento moral de la sociedad de acuerdo con los valores que broten de la dignidad humana y con la identidad cristiana de la nación. El Episcopado repetidas veces reclamaba la supresión de estos límites y reconocimiento de plena libertad religiosa, definida como derecho a vivir con plena libertad – que incluye tanto la vida privada como la pública, el testimonio individual y la presencia asociada – las opciones que en conciencia se realizan sobre el significado y el sentido último de la vida, con el único límite del respeto al derecho de terceros (Conferencia del Episcopado Mexicano 2010: 29-31). Asimismo, los jerarcas estimulaban al electorado y evaluaban la política a la luz de las exigencias morales.

## El problema de la laicidad

Las restricciones explícitas existentes no impidieron las interferencias entre lo religioso y lo político. Los presidentes del PAN – Vicente Fox (2000-2006) y Felipe Calderón Hinojosa (2006-2012) – transgredían el principio de separación Estado-Iglesia, ya que recurrían a los símbolos religiosos, participaban en ceremonias religiosas en carácter oficial y se referían a las creencias religiosas en su discurso. Fox utilizó la religión como un instrumento del juego político; sus acciones se limitaban a los gestos teatrales porque no cumplió con las promesas de eliminar las restricciones a la libertad de la Iglesia. Calderón quería colaborar con la Iglesia en promoción de los valores cristianos para contrarrestar el desarrollo del crimen organizado; su gabinete fue declarado como “confesional” y sujeto a la jerarquía católica. En el PAN la “fracción doctrinaria” armonizó el programa del partido con la doctrina católica en cuanto a la defensa de la vida y la familia.

Los obispos, por su parte, se expresaban sobre problemas de la pobreza y desigualdad, la consolidación de la democracia, el crimen organizado y protestaban contra iniciativas consideradas como ataques a la vida y la familia, como despenalización del aborto y legalización de matrimonios entre personas del mismo sexo en el Distrito Federal. Sus comunicados, sobre todo en lo concerniente a las reformas aprobadas en el Distrito Federal, se calificaban como contrarios a las leyes y laicismo del Estado.

El ambiente de confrontación propició iniciativas legislativas que abogaban por el establecimiento explícito del carácter laico del Estado mexicano en la Constitución. En el curso del debate, entre dos sentidos opuestos que se daba a este concepto ganó el que presentaban los miembros del PRD, PRI y PT y que concordaba con el pensamiento del sociólogo mexicano Roberto Blancarte. Este autor demuestra que un estado laico debe establecer una igualdad real y la no discriminación a partir de la autonomía de lo político frente a lo religioso, no requiere de la religión como elemento de integración social y excluye la religión de la esfera pública<sup>2</sup>. En México, como en el caso de los países de la tra-

---

<sup>2</sup> Al contrario, según la posición del PAN, las creencias religiosas y filosóficas debían aceptarse en el debate público. El Estado debería respetar la identidad religiosa de la nación, tomando en cuenta la representatividad de las asociaciones religiosas y aprovechando su aportación al bien común. La opinión de los creyentes y sus representantes debería ser escuchada por los legisladores en una sociedad plural.

dición latina, la presencia de una Iglesia con el monopolio de la salvación y una hegemonía en el campo religioso llevó a una situación discriminatoria que sólo empezaría a superarse con la gestación de un Estado moderno cuya soberanía fue fundada en el pueblo y no en el poder divino. Por consiguiente, “el concepto más cercano al de laicidad, es el de soberanía popular o el de la legitimidad constitucional”. La discriminación sólo puede superarse gracias al establecimiento de la laicidad cuyos tres elementos fundamentales son: 1) el respeto a la libertad de conciencia; 2) la autonomía del Estado con respecto a las doctrinas y normas religiosas y filosóficas particulares; 3) la igualdad real de todos los seres humanos y la no discriminación directa o indirecta (Blancarte 2008: 9-13, 27-33). La reforma al artículo 40, aprobada en 2010 por la mayoría abrumadora en el Congreso, como acertadamente señalan algunos autores (Salazar, *et al.* 2015: 14), consolidaba las disposiciones existentes en el ordenamiento político-jurídico, confirmando la tradición liberal mexicana del siglo XIX. La Iglesia católica protestó contra la reforma dando cuenta del sentido negativo del concepto de laicidad en México.

La segunda reforma constitucional, propuesta por el PRI, respondía a los reclamos de la Iglesia, ya que comprendía la ampliación del sentido de la libertad religiosa, por considerarlo incompleto. La propuesta suscitó una polémica en la que diversas organizaciones civiles y religiosas, funcionarios públicos y académicos manifestaron su preocupación por falta de transparencia en el proceso de la reforma, exigiendo su rechazo. Por un lado – y de acuerdo con los postulados de la Iglesia católica, del reconocimiento de plena libertad religiosa – se reconoció la libertad de realizar actos de culto en público, pero el Legislador no consintió en reconocer la libertad de manifestar la religión mediante difusión o enseñanza. Además, se restringió explícitamente la libertad de la manifestación de creencias del contexto político, de acuerdo con la tradición jurídica del país, de restringir la esfera política de la influencia de las creencias religiosas.

## Conclusión

Como hemos demostrado, la Iglesia católica ha desempeñado un papel preponderante en la vida política a partir de la época colonial. Las intervenciones malogradas del clero en asuntos políticos y su alianza con oligarquía reper-

cutieron en su imagen de traidora y opresora. Separada del Estado, luego aniquilada en orden jurídico y perseguida, la Iglesia logró sobrevivir e iba recuperando influencia en la vida política hasta devenir un actor importante de la democratización en México. En las últimas décadas ha mantenido un fuerte activismo político-social a pesar de las limitaciones legislativas en esta esfera.

Se ha visto que el proceso de secularización no puede considerarse como un proceso lineal conducente a desaparición de la religión. Lo que más destaca en el análisis del vínculo entre lo religioso y lo político es el fuerte antagonismo en cuanto al papel de la religión en la sociedad mexicana. Innegablemente, a pesar de las restricciones legales existentes, la religión ha sido utilizada como un instrumento del juego político, lo cual constituye un abuso. Sin embargo, la exclusión de las religiones, creencias o convicciones de la esfera pública desmiente la esencia del ser humano y es ilusoria. La laicidad del Estado no debería conllevar exclusión de la religión del debate público o negación de las instituciones religiosas como actores legítimos de estos debates. Hay que reconocer, de acuerdo con lo que indican varios autores (Casanova 2008: 17, Vaggione 2013: 29), que la exclusión que se pretende imponer no puede justificarse como una condición necesaria de la sociedad democrática.

## Bibliografía

- Adiciones y reformas introducidas en la Constitución de 1857*, [http://www.agn.gob.mx/constitucion1857/pdf/3\\_1857\\_698\\_717.pdf](http://www.agn.gob.mx/constitucion1857/pdf/3_1857_698_717.pdf).
- Ai Camp R. (1998), *Cruce de espadas. Política y religión en México*, Siglo XXI Editores, México.
- Blancarte R. (1992), *Historia de la Iglesia católica en México*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Blancarte R. (2008), *Libertad religiosa, Estado laico y no discriminación*, Cuadernos de la igualdad, no 9, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, México.
- Canto Chac M., R. Pastor Escobar (1997), *¿Ha vuelto Dios a México? La transformación de las relaciones Iglesia-Estado*, UNAM, México.
- Casanova J. (2008), *Reconsiderar la secularización: una perspectiva comparada mundial*, "Relaciones internacionales: Revista académica cuatrimestral de publicación electrónica", no 7, <http://www.relacionesinternacionales.info/ojs/article/viewFile/85/75.html>.
- Casanova J. (1994), *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press.
- Casanova J., Berger Peter L. (2004), *Debate: las religiones en la era de la globalización*, pp. 63-86, [https://www.researchgate.net/publication/28072420\\_Debate\\_las\\_religionen\\_la\\_era\\_de\\_la\\_globalizacion](https://www.researchgate.net/publication/28072420_Debate_las_religionen_la_era_de_la_globalizacion).

- Covo J. (1983), *Las ideas de la Reforma en México (1855-1861)*, UNAM, México.
- Ceballos Ramírez M. (1991), *El catolicismo social: un tercero en discordia. "Rerum Novarum", la "cuestión social" y la movilización de los católicos mexicanos, 1891-1911*, El Colegio de México, México.
- Conferencia del Episcopado Mexicano (2000), *Carta pastoral "Del encuentro con Jesucristo a la solidaridad con todos"*, 25.03, [http://www.vicariadepastoral.org.mx/6\\_cem/encuentro\\_jesucristo/encuentro\\_jesucristo\\_contenido.htm](http://www.vicariadepastoral.org.mx/6_cem/encuentro_jesucristo/encuentro_jesucristo_contenido.htm).
- Conger R.D. (1985), *Porfirio Díaz and the Church Hierarchy, 1876-1911*, University of New Mexico Press, Albuquerque.
- Constitución Federal de los Estados Unidos Mexicanos* (1857), <http://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/3Reforma/1857CFM.html>.
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, que reforma la de 5 de febrero de 1857*, <http://www.juridicas.unam.mx/infjur/leg/conshist/pdf/1917.pdf>.
- Correa E.J. (1999), *El Partido Católico Nacional y sus directores. Explicación de su fracaso y deslinde de responsabilidades*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Costeloe M.P. (1978), *Church and State in Independent Mexico: A Study of the Patronage Debate*. Royal Historical Society, Royal Historical Society, London.
- Diario de debates del Congreso Constituyente 1916-1917* (2006), [http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/ref/cpeum/DD\\_Constituyente.pdf](http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/ref/cpeum/DD_Constituyente.pdf) [disponible: 15.09.2016].
- Farriss Nancy M. (1995) *La Corona y el clero en el México colonial, 1759-1821. La crisis del privilegio eclesiástico*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Galeana de Valadés P. (1991), *Las relaciones Iglesia-Estado durante el Segundo Imperio*, UNAM, México.
- García Añoveros J.M. (1991), *La monarquía y la Iglesia en América*, Fundación López de Gomara, Valencia.
- González F.M. (2001), *Matar y morir por Cristo Rey: aspectos de la cristiada*, Plaza y Valdés, México.
- Hernández Vicencio T. (2009), *Tras las huellas de la derecha. El Partido Acción Nacional, 1939-2000*, Itaca, México.
- Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público* (1992), <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/24.pdf>.
- Ley orgánica de Reforma* (1874), <http://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/5RepDictadura/1874LRD.html>.
- Lida M. (2007), *Secularización: doctrina, teoría y mito. Un debate desde la historia sobre un viejo tópico de la sociología*, Cuadernos de Historia, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina, no 9, pp. 43-63.
- Matute A., Trejo E., Connaughton B. (eds.) (1995), *Estado, Iglesia y sociedad en México, Siglo XIX*, UNAM, México.

- Noriega A. (1993), *El pensamiento conservador y el conservadurismo mexicano*, UNAM, México.
- Olveda J. (coord.) (2007), *Los obispos de México frente a la Reforma liberal*, El Colegio de Jalisco, México.
- Ortoll S. (1987), *Catholic Organizations in Mexico's National Politics and International Diplomacy (1926-1942)*, Ph.D. Dissertation, Columbia University.
- Salazar Ugarte P., et al. (2015), *La República laica y sus libertades. Las reformas a los artículos 24 y 40 constitucionales*, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Serie Cultura Laica, no 4, UNAM, México.
- Vaggione J. (2013), *Laicidad y sexualidad*, Colección de cuadernos "Jorge Carpizo". Para entender y pensar la laicidad, no 16, UNAM, México.
- Wójtowicz-Wcisło M. (2016), *Dwie władze. Studium z dziejów relacji państwo-Kościół w Meksyku*, Universitas, Kraków.
- Zarco F. (1857), *Historia del Congreso Extraordinario Constituyente de 1856 y 1857. Extracto de todas sus sesiones y documentos parlamentarios de la época*, Imprenta de Ignacio Cumplido, México.



Katarzyna Krzywicka

Departamento de Relaciones Internacionales de la Facultad de Ciencias Políticas  
Universidad Maria Curie-Skłodowska, Lublin, Polonia

## La Iglesia católica frente a la crisis del Estado venezolano

### RESUMEN

La Iglesia católica en Venezuela es una de las instituciones más antiguas, mejor organizadas, estables y en las que la sociedad más confianza tiene. El papel de la Iglesia católica no se limita a cumplir la misión pastoral. Las instituciones eclesíásticas desempeñan una actividad social complementaria a la función del Estado en el campo de la educación y resocialización, asistencia social y médica, así como en la formación de la sociedad civil, promoción de la actividad de mujeres, entrenamiento de líderes. En este contexto, en el artículo se analiza la participación de la Iglesia católica en el debate político actual frente a la intensificación de la crisis socioeconómica y el conflicto político en Venezuela bajo el gobierno de Nicolás Maduro, en los años 2013-2017.

Palabras clave: Venezuela, Iglesia católica, Conferencia Episcopal Venezolana, debate político, crisis institucional del Estado.

### ABSTRACT

The Catholic Church in Venezuela is one of the oldest, best organized and most stable institutions and it enjoys society's confidence. The role of the Catholic Church is not limited to the fulfillment of the pastoral mission. The ecclesiastical institutions carry out social activity which plays complementary role to the function of the State in the area of education, resocialization, social and medical assistance as well as civil society development, promotion of women's activities or leadership training. In this context, the article analyses the participation of the Catholic Church in the present political debate in the face of the intensification of the socio-economic crisis and political conflict in Venezuela under Nicolás Maduro's government in the years 2013-2017

Keywords: Venezuela, Catholic Church, Venezuelan Episcopal Conference, political debate, institutional crisis of the State.

## Introducción

El propósito de este artículo es presentar la actitud de la Iglesia católica en la situación de disfuncionalidad del Estado en Venezuela, caracterizada por la creciente crisis institucional, el rechazo de los procedimientos constitucionales para la toma de decisiones, el déficit de gobernabilidad eficaz y legítima. Con

este fin, se ha efectuado un análisis de la actividad y el papel de la Iglesia católica durante la agravación de la crisis socioeconómica y el conflicto político en Venezuela bajo el gobierno de Nicolás Maduro, en los años 2013-2017.

A efectos del presente artículo se asume que la postura de la Iglesia católica frente a la crisis institucional del Estado en Venezuela se ha manifestado principalmente en el desempeño de un papel mediador entre el gobierno y la oposición en la defensa de la constitución y la promoción de la democracia, así como frente a la crisis socioeconómica y humanitaria, en la defensa de los derechos humanos.

El método elegido para el abordaje de los problemas estudiados es el análisis jurídico-institucional. En primer lugar, la autora ha presentado la posición de la Iglesia católica en Venezuela, la cual determina su actividad en la esfera pública. En segundo lugar, se ha aclarado la naturaleza de la crisis institucional del Estado venezolano. En tercer lugar, se ha efectuado el análisis de la participación y el papel de la Iglesia católica en el debate político y en los intentos emprendidos para resolver el conflicto interno.

## El estatus de la Iglesia católica en Venezuela

El estatus institucional y jurídico de la Iglesia católica en la República Bolivariana de Venezuela describe y explica el concordato, vigente desde 1964 (Ley Aprobatoria del Convenio 1964), como también el acuerdo concluido en 1994 con la Santa Sede Apostólica sobre el establecimiento del Ordinariato Militar (Acuerdo entre la Santa Sede y la República de Venezuela 1994) y la Constitución del 1999 (*Constitución de la República Bolivariana de Venezuela* 2009). El análisis del contenido de las fuentes jurídico muestra la tendencia a la evolución de la forma de las relaciones confesionales en Venezuela. Mientras que las garantías incluidas en el concordato clásico de 1964 responden, innegablemente, al concepto del Estado de confesionalidad moderna, sin embargo, la Constitución de 1999 y otras regulaciones legales indican una tendencia hacia la consolidación de la separación de carácter coordinado, la cual se denomina también como mezclada o inconsecuente, porque muestra las características del modelo confesional y, a la vez, de separación (Krzywicka 2014: 15-42). Esto se evidencia, por un lado, en la tendencia de la política confesional del Estado hacia la limitación de la presencia de las instituciones de la Iglesia en la esfera pública y, por otro

lado, en la colaboración del Estado con la Iglesia católica por razones pragmáticas. Indudablemente, por causa del papel histórico y la posición de la Iglesia católica en la estructura confesional de Venezuela (el grupo más numeroso son los católicos que constituyen, a título indicativo, el 70-96% de la población), la especificidad de relaciones del gobierno con esta organización religiosa es importante, tomando en cuenta la política interna del Estado. El papel de la Iglesia católica en Venezuela no se limita a cumplir únicamente la misión pastoral. Las instituciones eclesíásticas desempeñan una actividad social complementaria a la función del Estado en el campo de la enseñanza, educación y resocialización, asistencia social y médica, así como en la formación de la sociedad civil, entrenamiento de líderes y promoción de la justicia social según la Doctrina Social Católica (López Maya 2014: 45-60).

Durante el gobierno de Hugo Chávez Frías (1999-2013), la Conferencia Episcopal Venezolana (CEV) se esforzó por garantizar la libertad de confesión y las bases legales y materiales para el funcionamiento de la Iglesia. Además, se comprometió en las actividades de carácter político, levantando la cuestión de la falta de pluralismo y creciente déficit de democracia. En numerosas ocasiones esto provocó tensiones entre la jerarquía eclesíástica y el gobierno bolivariano, el cual emprendía medidas para debilitar la influencia de la Iglesia católica en el país. Para tal propósito, por ejemplo, nombraba a los funcionarios no católicos para los puestos en la oficina de la Dirección General de Justicia, Instituciones Religiosas y Cultos, demoraba en la transferencia de los fondos financieros para la actividad de la Iglesia o ignoraba las celebraciones de fiestas religiosas en las que tradicionalmente habían participado las autoridades. En 2010, cuando el cardenal Jorge Urosa, el arzobispo de Caracas, criticó el proyecto del gobierno de Chávez, llamándolo “comunista”, la tensión aumentó tan drásticamente que el gobierno estuvo a punto de derogar unilateralmente el Concordato de 1964, pero finalmente esto no ocurrió (Aveledo 2012). También en los documentos pastorales publicados por la CEV hubo críticas de la actuación del gobierno de Nicolás Maduro, posicionando así a la Iglesia católica en el papel de una oposición activa. Además, cabe recordar que la postura activa de la Iglesia venezolana se hizo evidente ya en los años 70 del siglo XX, cuando postuló la necesidad de establecer un nuevo orden social y económico (Conferencia Episcopal Venezolana 2000: 182-199), realizando la crítica de un desarrollo injusto y corrompido

dentro del sistema político de “la democracia pactada” en Venezuela y apareciendo, en efecto, como indiscutible y principal autoridad moral de la sociedad venezolana. Aunque hasta ahora no ha habido profundos cambios jurídico-institucionales en las relaciones entre la Iglesia y el Estado en Venezuela, se hace patente que tanto el discurso oficial como la interpretación de la legislación vigente, referente a la educación y religión, realizada por el gobierno venezolano tiende a limitar la autonomía y la posición privilegiada de la Iglesia, en comparación con la política confesional llevada a cabo durante la IV República de Venezuela, en los años 1958-1998.

Teniendo en cuenta el objetivo de nuestras consideraciones, cabe señalar que la Iglesia católica se ha comprometido en el actual debate político en Venezuela tanto en el nivel nacional como en el internacional. Esto es la consecuencia de la especificidad sistémica de la Iglesia católica, la cual – siendo una Iglesia episcopal, nacional, provista de personalidad jurídica civil del derecho público – desarrolla su actividad como un sujeto interno. Así pues, la Conferencia Episcopal Venezolana, junto con los arzobispos y obispos venezolanos, constituye la entidad eclesiástica comprometida en el debate político, el cual es objeto de análisis en este artículo. Además, merece la pena recordar que un aspecto importante de nuestro análisis es también la postura de la Sede Apostólica, la cual ejerce autoridad sobre la Iglesia católica en Venezuela y a la vez es un sujeto de las relaciones internacionales y posee la personalidad jurídica internacional.

## La naturaleza de la crisis institucional del Estado en Venezuela

Desde el año 2013, después de la muerte de Hugo Chávez, varias medidas tomadas por el gobierno de Nicolás Maduro gradualmente han empeorado la mala condición del Estado, la cual fue el resultado de la administración incompetente y la falta de una visión política a largo plazo en el área de la infraestructura económica. La crisis socioeconómica, en el país que cuenta con la riqueza de los mayores recursos de petróleo pesado en el mundo, se evidencia en la caída de producción y una duradera escasez de recursos y materias primas, así como de los productos alimenticios básicos y los medicamentos. Una de las causas de la crisis económica es la caída de los precios del petróleo, el cual constituye el 90% de la exportación de Venezuela y es la principal fuente de ingresos para el país.

Además, comparando con el año 2012, la importación ha disminuido triplemente. Según el Fondo Monetario Internacional (FMI) Venezuela sigue sumida en una profunda crisis económica; se prevé que el producto se contraerá 7,4% en 2017 y más de 4,1% en 2018, ya que la monetización de los déficits fiscales, las amplias distorsiones económicas y las graves restricciones a las importaciones de bienes intermedios alimentan una inflación en rápido aumento (Fondo Monetario Internacional 2017: 19). El FMI asume que para el final del año 2017 el Índice de Precios al Consumidor (IPC) – el indicador de inflación en Venezuela alcanzará 720,05%, mientras que en 2018 crecerá hasta 2.068,5% (Fondo Monetario Internacional 2017: 50).

La crisis económica implica el desarrollo de la crisis social. La tasa de pobreza se duplicó al pasar del 30% en 2013 al 60% en 2016. Existe una grave escasez de alimentos y suministros para hospitales, faltan medicamentos en el 85% de los centros médicos (European Parliament 2016). La organización católica caritativa, Cáritas de Venezuela, presentó datos que muestran que la crisis económica, el constante crecimiento de la inflación y la escasez de alimentos y medicinas resultan en el aumento de la mortalidad de los venezolanos. La prueba de esto son los datos del año 2016, durante el cual murieron 11 466 niños menores de 1 año, lo que constituye el 30% más que en 2015. En cuatro estados, a saber el Distrito Capital Caracas y los estados Vargas, Miranda y Zulia, el déficit alimenticio alcanzó el 70%, el 8% de la población infantil sufre a causa de la malnutrición. En los años 2006-2016, la mortalidad materna incrementó un 10% y sigue aumentando (Cáritas de Venezuela 2017).

La crisis socioeconómica está acompañada por la crisis política que consiste en la imposibilidad del funcionamiento de las democráticas instituciones políticas y el ejercicio autoritario del poder por parte del gobierno de Nicolás Maduro. Una muestra de esto es un gran número de decisiones contrarias a la ley vigente, incluso a la Constitución, por ejemplo, la suspensión del referendo revocatorio presidencial (RRP), el aplazamiento de las elecciones de gobernadores de estados, la suspensión por el Tribunal Supremo de Justicia (TSJ) de las competencias de la Asamblea Nacional (AN), cuya mayoría la constituyen los diputados de la oposición, la transferencia de las competencias del parlamento a la Asamblea Nacional Constitucional (ANC), elegida para elaborar el texto de la nueva ley orgánica y subordinada al poder ejecutivo.

La oposición política está siendo perseguida; aproximadamente 2000 personas, entre ellas los líderes políticos, tales como Leopoldo López, Antonio Ledezma o Daniel Ceballos, están en la cárcel, bajo arresto domiciliario o son sometidos a vigilancia a causa de su actividad política. La disfuncionalidad del Estado se manifiesta también en la falta de seguridad pública, lo que conlleva un drástico aumento del índice de criminalidad (secuestros, asesinatos y otros delitos) y el sentido de impunidad, lo que, a su vez, produce la escalada de violencia y aún más aguda falta de seguridad. Los venezolanos abandonan el país masivamente, solicitando asilo en diferentes países, principalmente en España y Estados Unidos.

La situación política en Venezuela es muy compleja. El actual conflicto político es el resultado de varios eventos y decisiones que vale la pena recordar cronológicamente para entender mejor esta situación problemática. Hay que empezar por las elecciones parlamentarias ganadas el 6 de diciembre de 2015 por la coalición de los partidos de la oposición, la Mesa Unidad Democrática (MUD) y la inauguración de la nueva Asamblea Nacional el 6 de enero de 2016, la cual tuvo que terminar su funcionamiento el 20 de octubre del mismo año a causa de la suspensión de los trabajos del parlamento por el Consejo Nacional Electoral (CNE). El principal motivo para tomar esta decisión fue la actividad de los partidos políticos de la coalición MUD que intentaron iniciar un referendo para revocar de oficio al presidente Maduro. El procedimiento para llevar a cabo un referendo revocatorio está garantizado en el artículo 72 de la Constitución (Constitución de la República Bolivariana de Venezuela 2009). Permite remover del cargo a los funcionarios del Estado después de cumplir la mitad de su mandato (Krzywicka 2012: 34-38). El procedimiento del RRP fue iniciado por la MUD en marzo de 2016 y el 28 de abril, después de cumplir requisitos formales, el CNE tomó la decisión sobre recolección del 1% de las firmas necesarias para iniciar el referendo revocatorio contra el presidente Nicolás Maduro.

Un otro ejemplo es la ley adoptada por la Asamblea Nacional el 30 de marzo de 2016 para asegurar la amnistía a los presos políticos para contribuir a la construcción del diálogo y reconciliación nacional. La ley fue preparada en conformidad con el artículo 29 de la Constitución, sin embargo, el Tribunal Supremo de Justicia la consideró inconstitucional. Así pues, las decisiones tomadas por el CNE y TSJ confirman el carácter autoritario del poder gubernamental ejercido en Venezuela y el abuso por parte del gobierno de Maduro del control so-

bre estos órganos para dificultar la aplicación de las leyes adoptadas por la AN y las iniciativas emprendidas por este órgano de poder.

En resumen, la crisis institucional en Venezuela consiste en la violación de los principios del Estado de derecho y de la separación de poderes. El poder ejecutivo ha subordinado y controla tres otros poderes, es decir, el TSJ (el poder jurídico), el Consejo Nacional Electoral (el poder electoral), así como también el poder legislativo al suspender la actividad de la Asamblea Nacional y la transferencia de sus competencias al CNE. Esto es una evidente violación del principio de la separación de poderes, la cual constituye el fundamento del Estado de derecho democrático.

La inestabilidad política y socioeconómica y la violación de los principios democráticos y derechos humanos fueron la razón por la que la situación en Venezuela atrajo la atención de los países vecinos así como organizaciones internacionales y no gubernamentales, los cuales iniciaron los pasos para resolver la crisis por medio de un diálogo entre el gobierno, la oposición democrática y la sociedad. Por iniciativa de la UNASUR se ha emprendido el proceso de mediación para establecer un diálogo entre el poder ejecutivo y la oposición representada por los miembros de la mayoría parlamentaria MUD. Además, algunas organizaciones regionales también decidieron supervisar la implementación de los mecanismos de diálogo y conciliación nacional en Venezuela y participar en la mediación, por ejemplo la Organización de Estados Americanos (OEA) o la Unión Europea (UE). La actividad de las entidades internacionales, incluida la Sede Apostólica, consiste en apoyar una solución de la crisis en Venezuela de manera pacífica, democrática y de conformidad con la Constitución.

## La Iglesia católica en el debate político en Venezuela

La postura de la Iglesia católica frente a la crisis del Estado en Venezuela fue expuesta, ante todo, en los documentos publicados por la Conferencia Episcopal Venezolana (CEV). Estos documentos se refieren a la clave de los problemas que son la fuente de la disfuncionalidad del Estado y del conflicto político, e indican los métodos para encontrar solución de los problemas de acuerdo con la ley y el magisterio de la Iglesia.

El primer comunicado sobre la evaluación de la situación política y social en Venezuela al final del gobierno de Hugo Chávez Frías fue anunciado por los arzobispos y obispos venezolanos durante la XCIX Asamblea Plenaria Ordinaria de la CEV, el 3 de enero de 2013 (Conferencia Episcopal Venezolana 2013). En el comunicado se enfocó atención en la necesidad de respetar la Constitución de 1999 y los procedimientos electorales guardando el principio de igualdad. Los miembros de la CEV también expresaron su preocupación por la ideologización de la legislación y procedimientos ejecutivos que son incompatibles con los principios del Estado pluralista, no excluyente y democrático, garantizado por la Constitución (*Constitución de la República Bolivariana de Venezuela*: 2009, art. 2 y 6).

En el siguiente comunicado de la CEV, de 2 de mayo de 2013, los arzobispos y obispos venezolanos se refirieron a las profundas divisiones políticas en el país, enfocando la atención en la importancia y necesidad de una reflexión serena con una actitud de respeto y dialogo. Manifestaron su postura, según la cual:

la paz social y política del país reclama el recíproco reconocimiento de los dos sectores mayoritarios del pueblo venezolano, pues el desconocimiento mutuo hará inviable tanto los planes del gobierno como los aportes alternativos de la otra parte (Conferencia Episcopal Venezolana 2013a).

Según la opinión de los obispos:

el respeto y la justicia deben prevalecer en el trato entre los ciudadanos y las instituciones, dejando a un lado la prepotencia y el fanatismo, los prejuicios y las acusaciones infundadas. Un lenguaje excluyente, ofensivo y amenazante, causa miedo e indignación en la población y puede provocar reacciones sociales lamentables (Conferencia Episcopal Venezolana 2013a).

En nombre de la mayoría de los venezolanos los obispos apelaron a las autoridades para que cesen la represión, el hostigamiento, el acoso y despidos injustificados de los empleados públicos y la violencia por razones políticas.

El tema de la polarización social fue objeto de una constante atención de la CEV. Los arzobispos y obispos ponían de relieve la necesidad de emprender esfuerzos para establecer un diálogo. En la *Exhortación Pastoral Colectiva* de 11 de julio de 2013, haciendo referencia a las experiencias del periodo de la formación del Estado independiente en el siglo XIX, los obispos exhortaron y amonestaron que:

Venezuela padece el mal de la polarización política. Avanzar como país requiere vencerla y transitar hacia la necesaria coexistencia de expresiones políticas diversas. Eso no implica el ocultamiento de las profundas contradicciones y diferencias existentes en la sociedad venezolana. Es indispensable construir consensos y acuerdos fundamentales para beneficio del conjunto (Conferencia Episcopal Venezolana 2013b).

Durante la centésima Asamblea Plenaria Ordinaria de la CEV fue anunciada la *Exhortación pastoral Diálogo y reconciliación*. Su texto se refiere a las nuevas condiciones políticas, después de las elecciones llevadas a cabo el 14 de abril de 2013 que resultaron en la victoria presidencial de Nicolás Maduro. Hay que añadir que este hecho coincidió con la elección del nuevo papa de la Iglesia católica romana, el cargo que asumió el cardenal argentino Jorge Mario Bergoglio, adoptando el nombre Francisco. En la *Exhortación pastoral* salta a la vista el tono conciliador frente a los acontecimientos de nueva trascendencia en el desarrollo de la vida social, política y económica de Venezuela. Sin embargo, no se omite una evaluación realista de la situación y del hecho que durante las elecciones presidenciales efectuadas se hizo evidente la existencia de fallas y deficiencias en el sistema electoral venezolano. En la exhortación también se hace referencia a las consecuencias ya que la situación planteada dio lugar a las protestas masivas y hechos de violencia. Sin duda, tanto el tono como el contenido de la exhortación se refieren a las palabras que el papa Francisco dirigió a los venezolanos una semana después de las elecciones:

Invito al querido pueblo venezolano, y en particular a sus responsables institucionales y políticos, a que rechacen firmemente toda violencia y establezcan un diálogo basado en la verdad, el reconocimiento mutuo, en la búsqueda del bien común y en el amor por la nación (Conferencia Episcopal Venezolana 2013c).

El contenido de la exhortación también se refiere al Comunicado de la XCIX Asamblea Plenaria Ordinaria de 8 de enero de 2013, en el cual la CEV propicia:

el diálogo nacional, arraigado en un espíritu democrático de respeto y recíproco reconocimiento, un diálogo franco, abierto y respetuoso, con apego a la Constitución para la superación de los múltiples obstáculos que afectan nuestra convivencia ciudadana (Conferencia Episcopal Venezolana 2013).

Los obispos han llamado a los ciudadanos venezolanos a asumir participativa y responsablemente el reto de las elecciones municipales del ocho de diciembre de 2013 con el propósito de contribuir al bien común y a la solución de problemas como la inseguridad, la vivienda, la preservación del medio ambiente

y todo lo que afecte la calidad de vida. La CEV expresó sus esperanzas en cuanto a la posibilidad de resolver la crisis económica por las autoridades públicas de común acuerdo con empresarios, comerciantes e instituciones competentes. Se señaló la necesidad de crear un clima de confianza que permita la reactivación de la productividad y el crecimiento socioeconómico para beneficio de la colectividad, especialmente de los más pobres y vulnerables. Se subrayó también el deber de resolver problemas en lo referente a las carencias y deficiencias de los servicios públicos, como hospitales y centros de salud. Los obispos apreciaron las medidas tomadas por el gobierno en el área de seguridad. El gobierno de Maduro implementó un nuevo plan para erradicar la violencia y la inseguridad pública y, al mismo tiempo, promulgó una ley para el desarme civil. Según la opinión de la CEV, también es necesario que el poder judicial combata la impunidad y afirme su papel ejemplar para garantizar la confianza que le debe el pueblo. En este sentido, es indispensable la despolitización de los agentes de justicia y del ejercicio de la misma. Los obispos mencionaron también la cuestión de los presos políticos e hicieron un llamamiento a las autoridades gubernamentales y a los líderes políticos “para unir esfuerzos en la adecuada solución de este problema, abriendo espacio a la reconciliación en donde la justicia y la misericordia se encuentran” (Conferencia Episcopal Venezolana 2013c).

Antes de las elecciones municipales, en noviembre de 2013 fue publicado el Comunicado de la Presidencia de la Conferencia Episcopal Venezolana. El documento presentó la postura de los arzobispos frente a los acontecimientos que se suscitaron en el país a raíz de las medidas económicas y de índole política que implementó el gobierno de Nicolás Maduro. Los miembros de la Presidencia de la CEV, recordando la necesidad de tomar acciones radicales para mejorar el estado de la economía nacional, reprobaron la corrupción y la especulación, postulando la lucha permanente contra estos fenómenos. Un objetivo importante del documento fue apelar a todos los venezolanos, independiente de la posición política, a participar en las próximas elecciones de alcaldes y miembros de los Concejos Municipales. Como subrayaron los arzobispos:

esta elección constituye un acontecimiento y una oportunidad de particular importancia en la vida de nuestra sociedad, que interesa y compete a todos, ya que se eligen los servidores públicos llamados a estar más cerca de las vivencias y de los problemas de la gente. El voto de cada uno de los ciudadanos es fundamental para la democracia (Conferencia Episcopal Venezolana 2013d).

Enfatizando una vez más la importancia del diálogo y la cooperación entre los diversos sectores de la sociedad, los arzobispos ofrecieron su apoyo para buscar caminos de entendimiento, reconciliación y de paz. La presidencia de la CEV declaró que la Conferencia Episcopal Venezolana, independiente y políticamente autónoma, sigue comprometida con la propuesta de un diálogo nacional.

El diálogo y pluralismo político fue el tema principal de la *Exhortación de la Centésima Primera Asamblea Plenaria Ordinaria* de la CEV en 10 de enero de 2014. La base para la reflexión del episcopado venezolano sobre la situación en el Estado fueron las elecciones celebradas el 14 de abril y 8 de enero de 2013. La CEV consideró que lo que más se necesita es el efectivo reconocimiento del pluralismo político-ideológico mediante el diálogo y la reconciliación nacional. Se evaluó positivamente la iniciación del diálogo por el presidente Maduro con los gobernadores y alcaldes que no han apoyado su proyecto político, pero que representan a un gran sector del pueblo venezolano. Además, en la exhortación se indicó la importancia de la reunión del presidente de Venezuela con el papa Francisco el 17 de junio de 2013, en Roma, así como algunas reuniones entre altos funcionarios del Ejecutivo nacional con representantes de la CEV realizadas, como lo subrayaron, “en un ambiente de respeto mutuo y de reconocimiento de la independencia y autonomía del episcopado en el campo político y de su papel de factor de encuentro de todos los sectores y todos los venezolanos” (Conferencia Episcopal Venezolana 2014).

En la exhortación, la CEV se refirió también a los principales problemas de Venezuela. Primero, la cuestión de la seguridad pública y de salud. Por un lado, se señaló la importancia de las iniciativas gubernamentales la “Paz y por la Vida” y el Plan “Patria Segura”, y por el otro lado, se recalcó que la situación de inseguridad sigue siendo muy grave. Los obispos llamaron a “desarrollar políticas integrales de seguridad a través de programas de promoción, prevención, administración de justicia y la generación de un clima de respeto, trabajo, paz y tranquilidad” (Conferencia Episcopal Venezolana 2014). Tomando en cuenta la atención sanitaria, indicaron, que no obstante algunos esfuerzos por parte de los organismos competentes, continúa siendo precaria. Muchos hospitales públicos y clínicas privadas no pueden cumplir integralmente su misión por falta de los equipos y materiales para atender a los enfermos. En relación con la situación de la economía y los asuntos sociales, los obispos expresaron su preocupación por la

disminución de las reservas internacionales, la inmensa deuda interna y externa, la creciente inflación, la grave insuficiencia de la producción nacional y las dificultades para la consecución de productos de primera necesidad. La CEV señaló también la necesidad de continuar y mejorar el programa de la construcción de viviendas nombrado la “Gran Misión Vivienda”. En tercer lugar, el Episcopado venezolano se refirió al tema de la libertad de expresión y educación. Se criticaron las políticas del gobierno de Nicolás Maduro tendientes a implantar la hegemonía en materia comunicacional, y las limitaciones y censuras impuestas a los medios de comunicación. Se afirmó que estas prácticas van en contra de la libertad de expresión e información, garantizada por la Constitución. La CEV también expresó su preocupación por la situación de imposición por el gobierno de un modelo único de educación, ideologizado y politizado, a través de un nuevo currículo escolar a nivel de educación primaria y secundaria.

Los miembros de la CEV expresaron su opinión acerca del Plan Nacional de la Patria, aprobado por la Asamblea Nacional con el objetivo de propulsar la transformación del sistema económico para la transición al “socialismo bolivariano” (Conferencia Episcopal Venezolana 2014). La CEV manifestó su preocupación que, prácticamente, esto significa la consolidación de un sistema sociopolítico y económico de gobierno estatista, totalitario, radical y excluyente, de corte marxista-comunista, que descarta cualquier otra alternativa sociopolítica e ideológica, e impone un pensamiento y un partido únicos. Se hizo hincapié en que todo lo que vaya contra la libertad, la justicia, los derechos humanos, sociales, civiles y políticos de los venezolanos es moralmente inaceptable. Los obispos nuevamente apelaron tanto al gobierno nacional como a los dirigentes políticos de la oposición a dar pasos firmes a una actitud de reconciliación y diálogo, subrayando la responsabilidad ante las actuales y futuras generaciones de venezolanos de propiciar y promover la dignidad de la persona humana, la libertad, la justicia y la paz.

La primera parte del año 2014 estuvo marcada por una fuerte agitación política y social. Los obispos venezolanos manifestaron firmemente el rechazo a toda violencia, la cual produjo un saldo de 43 muertos y muchos venezolanos heridos. En la exhortación pastoral titulada *Renovación ética y espiritual frente a la crisis*, anunciada en 12 de enero de 2015, la CEV transmitió sus condolencias y solidaridad con las víctimas y sus familias (Conferencia Episcopal Vene-

zolana 2015). Los obispos criticaron las violaciones de derechos humanos y las torturas a los detenidos, llamando que deben ser sancionados los culpables de estos delitos. En esta grave crisis, la CEV planteó la necesidad de un diálogo entre dirigentes del gobierno, de la oposición y de otros sectores. El apoyo prestado por el papa Francisco y la participación del nuncio apostólico mons. Aldo Giordano contribuyó al inicio del diálogo, pero éste no produjo ningún resultado. En la exhortación, los miembros del Episcopado se refirieron de nuevo a la situación de la crisis institucional del Estado, criticando la decisión del Ejecutivo y de los otros órganos del Poder Público de imponer un sistema político-económico de carácter centralista y totalitario, que causa la violación de la libertad y los derechos de las personas y asociaciones, y conduce a la opresión. Los obispos señalaron los aspectos disfuncionales del Estado, como el desarrollo de una hegemonía comunicacional que limita la actuación de medios independientes, el control de los sindicatos, la persecución por vía judicial de la disidencia política, la multiplicación de leyes, normativas y procedimientos que dificultan la actividad del sector privado, la designación de los rectores del Consejo Nacional Electoral, de algunos magistrados del Tribunal Supremo de Justicia y de las autoridades del Poder Ciudadano de acuerdo con los intereses del partido oficial, lo cual no refleja la pluralidad política del país y de la Asamblea Nacional, y ha llevado al cuestionamiento legal y ético de los procedimientos usados (Conferencia Episcopal Venezolana 2015).

El tema del funcionamiento de las instituciones estatales también se retomó en otra exhortación pastoral, titulada *Asumir la realidad de la Patria* y elaborada por los arzobispos y obispos de Venezuela reunidos en la Centésima Quinta Asamblea Plenaria Ordinaria en Caracas el 13 de enero de 2016. Los resultados de las elecciones parlamentarias del 6 de diciembre de 2015 y la instalación el 5 de enero de 2016 de la nueva Asamblea Nacional dieron, en opinión de la CEV, “la esperanza para la convivencia cívica y la progresiva resolución de los problemas, carencias e incertidumbres, ya que todo proceso de cambio exige tiempo y compromiso” (Conferencia Episcopal Venezolana 2016). Los obispos también llamaron la atención al conflicto entre el Tribunal Supremo de Justicia y la Asamblea Nacional, lo que, en su opinión, no tiene justificación, pues los venezolanos expresaron en las elecciones parlamentarias su voluntad de vivir en democracia y no en un sistema totalitario y excluyente. En el *Comunicado de la*

*Presidencia* de la Conferencia Episcopal Venezolana ante la gravísima situación del país, del 27 de abril de 2016, los obispos subrayaron que “el respeto a la institucionalidad es un compromiso y una obligación, y que los Poderes Públicos deben respetarse entre sí y articularse a favor de la nación” (Conferencia Episcopal Venezolana 2016a). Ante la suspensión de la Asamblea Nacional los obispos exhortaron que “desconocer a la Asamblea Nacional es desconocer y pisotear la voluntad de la mayoría del pueblo”. La CEV enfatizó la importancia y necesidad de preservar la autonomía del Poder Ejecutivo y la Asamblea Nacional, reconociendo el papel que a cada uno le corresponde, llamando a dar al pueblo ejemplo de “encuentro y diálogo” en favor de la convivencia nacional para solucionar problemas de vital importancia: la crisis económica del país, el desabastecimiento de alimentos y medicinas, la falta de electricidad y calidad de los servicios públicos, la violencia y la inseguridad, el problema de los presos políticos y la Ley de Amnistía.

Para concluir, debe señalarse que la Iglesia católica en Venezuela, representada por los miembros de la Conferencia Episcopal Venezolana, actúa como el sujeto de la política interna del Estado. Los arzobispos y obispos venezolanos anuncian sistemáticamente en los comunicados y exhortaciones sus opiniones y recomendaciones sobre la situación política, social y económica actual. Lo hacen como exigencia ética y moral de justicia, equidad y paz entre todos los venezolanos, con el derecho que les compete como ciudadanos y pastores a cumplir el deber de defender y promover la dignidad del ser humano, así como el bien común.

## Bibliografía

- Acuerdo entre la Santa Sede y la República de Venezuela para la creación de un Ordinariato Militar* (1994), 31 de octubre.
- Aveledo G. (2012), *La Iglesia católica venezolana frente a la revolución bolivariana, 1999-2010*, “Cuadernos Unimetanos”, no 30, Universidad Metropolitana, Caracas.
- Cáritas de Venezuela (2017), *Ayúdanos a ayudar*, <http://caritasvenezuela.org.ve/wp/>.
- Conferencia Episcopal Venezolana (2000), *Compañeros de Camino. Cartas, instrucciones y mensajes*, Baltazar Porras Cardozo (comp.), t. II. 1980-1999, Trípode, Caracas.
- Conferencia Episcopal Venezolana (2013), *Comunicado de la XCIX Asamblea Plenaria Ordinaria*, Caracas 8 de enero.
- Conferencia Episcopal Venezolana (2013a), *Comunicado, Amemos no solo de palabra sino con hechos y conforme a la verdad (1ª carta de Juan 3,17)*, Caracas 2 de mayo.

- Conferencia Episcopal Venezolana (2013b), *Exhortación Pastoral Colectiva, Los Bicentenarios del año 1813 superar la guerra y la muerte con la vida y la paz*, Caracas 11 de julio.
- Conferencia Episcopal Venezolana (2013c), *Exhortación Episcopal Centésima Asamblea Plenaria Ordinaria, Diálogo y reconciliación*, Caracas 11 de julio.
- Conferencia Episcopal Venezolana (2013d), *Comunicado de la Presidencia*, Caracas noviembre.
- Conferencia Episcopal Venezolana (2014), *Exhortación de la Centésima Primera Asamblea Plenaria Ordinaria, Diálogo y pluralismo político*, Caracas 10 de enero.
- Conferencia Episcopal Venezolana (2015), *Exhortación Pastoral, Renovación ética y espiritual frente a la crisis*, Caracas 12 de enero.
- Conferencia Episcopal Venezolana (2016), *Exhortación Pastoral Centésima Quinta Asamblea Plenaria Ordinaria, Asumir la realidad de la Patria*, Caracas 13 de enero.
- Conferencia Episcopal Venezolana (2016a), *Comunicado de la Presidencia de la Conferencia Episcopal Venezolana ante la gravísima situación del país*, Caracas 27 de abril.
- Constitución de la República Bolivariana de Venezuela* (2009), "Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela", no 5.908 Extraordinario, Caracas, jueves 19 de febrero.
- European Parliament (2016), *Situation in Venezuela, European Parliament resolution of 8 June 2016 on the situation in Venezuela* (2016/2699(RSP).
- Fondo Monetario Internacional (2017), *Perspectivas de la economía mundial: ¿Está cobrando impulso?*, abril, <http://www.imf.org/es/publications/weo>.
- Krzywicka K. (2014), *Las Relaciones entre el Estado y la Iglesia en Venezuela: desarrollo histórico, normas jurídicas y bases institucionales*, "Revista del CESLA", no 17, pp. 15-42.
- Krzywicka K. (2012), *La democracia directa en Venezuela - entre la representación, participación y delegación del poder*, en: M. de Monserrat Llairó, P. Palacio (coords.), *Los dilemas de América Latina ante las crisis, conflictos y alternativas de desarrollo*, Editorial de la Universidad de Buenos Aires Eudeba, Buenos Aires.
- Ley Aprobatoria del Convenio celebrado entre la República de Venezuela y la Santa Sede Apostólica* (1964), "Gaceta Oficial de la República de Venezuela", no 27.551, Caracas, jueves 24 de septiembre.
- López Maya M. (2014), *Iglesia católica y democracia participativa y protagónica en Venezuela*, "Latin American Research Review", vol. 49, pp. 45-60 (Special Issue by the Latin American Studies Association).



Marta Zuzanna Osuchowska

Facultad de Derecho y Administración  
Universidad Cardenal Stefan Wyszyński en Varsovia, Polonia

# Acuerdos entre el Estado y confesiones religiosas distintas a la católica

## RESUMEN

En los Estados no confesionales los sujetos religiosos fueron otorgados la posibilidad de crear activamente las regulaciones legales que determinan su participación en la vida pública. Los acuerdos que se firman con las asociaciones religiosas son ascendidos por el Estado al rango de leyes, siguiendo el procedimiento legislativo común o especial. Sólo la Iglesia católica tiene personalidad jurídica internacional y puede firmar contratos internacionales. Cabe pensar en una posible forma de regularizar las relaciones con asociaciones religiosas no católicas. El objetivo del trabajo es repasar y sistematizar los fundamentos de derecho que permiten que los Estados puedan celebrar contratos con asociaciones religiosas y, en grandes rasgos, acercar unas soluciones legislativas ejemplares. Estos elementos básicos se pueden encontrar directamente en la constitución o en leyes religiosas, pero en muchos casos en la doctrina y la práctica.

Palabras clave: confesiones religiosas, acuerdo, constitución, cooperación, ley.

## ABSTRACT

In secular countries religious denominations were given the opportunity to actively participate in the creation of legal regulations defining their participation in public sphere. The agreements signed with religious associations are promoted by the state to the rank of laws, following the ordinary or special legislative procedure. Only the Holy See (Catholic Church) has international legal personality and can sign international agreements. Thought should be given to a possible way to regularize relations with non-Catholic religious groups. The purpose of this work is to review and systematize the legal bases for allowing states to sign contracts with religious associations. These basic elements can be found directly in the constitution or religious law, but in many cases in doctrine and practice.

Keywords: religious denominations, agreement, constitution, cooperation, law.

## Introducción

El fenómeno de la religiosidad, que se refleja de forma institucionalizada sobre todo en la actividad de las asociaciones religiosas, se somete a regulaciones legales conformes a las reglas creadas por las autoridades de un país. En los Es-

tados no confesionales, lo que no necesariamente equivale a un país democrático, a los sujetos religiosos (tanto las iglesias como otras asociaciones religiosas y, en ocasiones, sus organizaciones) por estar desempeñando un papel importante y estar influyendo, en gran medida, en la sociedad civil, les fue otorgada la posibilidad de crear activamente las regulaciones legales que determinan su participación en la vida pública. Las autoridades nacionales no pueden ignorar las oportunidades de colaboración con los sujetos religiosos y los beneficios que ésta puede traer. Esta cuestión no es, sin embargo, el tema del presente trabajo. Hay que concentrarse no tanto en el elemento material de las iniciativas lanzadas por el Estado y las asociaciones religiosas, sino en su aspecto formal.

El catálogo de las normas sustantivas que forman el fundamento de las relaciones Estado-Iglesia facilita pautas para seguir por el legislador a la hora de crear actos legales y por el poder ejecutivo y los órganos estatales a la hora de aplicarlos. Pueden incluirse directamente a la constitución o en leyes religiosas, pero en muchos casos es la doctrina y la práctica que los denominan e identifican. Son uno de los campos clave a la hora de estudiar el derecho eclesiástico de cada país. No son de menos importancia las normas formales, cuyo objetivo es indicar una forma jurídica adecuada en el proceso de creación de relaciones Estado-Iglesia. Es evidente que es el Estado la única parte facultada a indicar tanto las reglas de esta relación (el modelo), como la forma jurídica de su aplicación. No obstante, los países no confesionales han adoptado, por norma general, incluir las asociaciones religiosas en este proceso.

El acuerdo mutuo, que en el lenguaje jurídico suele llamarse el contrato, puede adoptar varias formas. El alcance de su objeto puede incluir la totalidad de las regulaciones que interesen a las partes firmantes, pero también puede incluir sólo una de ellas. Asimismo, puede variar el alcance temporal. Considerando la jerarquía de los fundamentos de derecho comunes en el sistema continental basado en derecho romano, no se encontrarán contratos. Éstos sí son fuentes de derecho, pero no comúnmente vigentes, y se reflejan sobre todo en relaciones del ámbito de derecho civil. Por lo tanto, los acuerdos que se firman con las asociaciones religiosas son ascendidos por el Estado al rango de leyes, siguiendo el procedimiento legislativo común o especial. De esta manera adquieren el peso de un acto jurídico comúnmente vigente y además alto en la jerarquía de importancia.

Sólo una asociación religiosa – la Iglesia católica, gracias a que la Santa Sede tiene personalidad jurídica internacional, puede firmar contratos internacionales. Esta práctica, que data desde el siglo XII, continúa a pesar del transcurso del tiempo y los cambios no sólo en la Iglesia misma, sino también en la estructura y el fenómeno del Estado como sujeto de la ley internacional. Por tanto, ya el mero hecho de ser capaz de firmar un contrato de tal rango, destaca la Iglesia católica de las demás asociaciones religiosas. En los Estados no confesionales la cuestión clave es la igualdad de derechos de las asociaciones religiosas, lo que no supone que sean iguales. Es la razón por la cual no se debe tratar el hecho de firmar el concordato como un privilegio de la Iglesia católica. Sin embargo, cabe pensar en una posible forma de regularizar las relaciones con otras (no católicas) asociaciones religiosas, de tal forma que, por un lado, se garantice la igualdad de derechos y, por otro, no se exponga a sus miembros a la violación de su pertinente derecho a la libertad de conciencia y de religión. Según el modelo religioso adoptado por el Estado (que tiene actitud positiva o negativa hacia el fenómeno de la religiosidad), hay que tomar en consideración otras normas, es decir la autonomía y la independencia, la neutralidad y la colaboración. El régimen de la Iglesia católica, aparte de la Santa Sede, considera también la jerarquía eclesiástica local (Iglesia particular). No se puede excluir los sujetos religiosos de este tipo del conjunto de instituciones facultadas a firmar contratos en el marco del derecho nacional, ya que en el territorio de un país dado, su estatus es igual a él de las instituciones religiosas no católicas cuyo alcance geográfico es de todo el territorio nacional.

En los estados latinoamericanos, las relaciones formales entre el Estado y la Iglesia tienen sus raíces en las regulaciones de derecho canónico. De aquí viene la larga historia y tradición del concordato en esta región del mundo. Especialmente en el contexto de los concordatos preconciarios estos acuerdos construyen un modelo estándar.

América es el continente que reúne el mayor número de católicos en el mundo, y el número más alto de países mayoritariamente católicos. Es indudable que en América Latina el lugar histórico, cultural e institucional de la Iglesia católica es un punto central y único. Entonces es natural que la región haya producido una significativa cantidad de acuerdos entre la Santa Sede y los Estados, aunque no tantos como en relación con los países europeos (Navarro-Floria

2011: 47-48). Muchos de estos países nunca han firmado, hasta el presente, concordatos. Entre ellos se encuentran los países caribeños<sup>1</sup> y norteamericanos.

La falta de regulaciones formales referentes a la celebración de contratos con asociaciones religiosas no supone que no se puedan celebrar en práctica, ni que las asociaciones religiosas sean discriminadas. Se debe analizar cada situación por separado. Sin embargo, las garantías legales que den oportunidad a llegar a tal acuerdo son punto de partida para más ponderación sobre el asunto.

El objetivo del presente trabajo es repasar y sistematizar los fundamentos de derecho que permiten a Estados celebrar contratos con asociaciones religiosas y acercar, en grandes rasgos, unas soluciones legislativas ejemplares, poniendo hincapié particularmente en los países europeos y subrayando la situación de asociaciones religiosas no católicas.

Con este telón de fondo, se elaborará el tema de los Estados en la región de América Latina, los cuales se preparan para introducir tales regulaciones en su sistema legal. Es importante señalar, tomando en cuenta su historia y tradición, que la muestra de legislación europea es particularmente cercana a ellos. Sin embargo, cabe repasar y sistematizar este tema antes del proceso de introducción de nuevos estándares en sus sistemas legales.

Ciertamente, se tomará en cuenta un elemento específico de las relaciones basadas en valores y tradiciones católicas, así como una mayor diversidad (más que europea) de asociaciones religiosas no católicas. Especialmente un pequeño porcentaje de protestantes tradicionales y una fuerte posición de los así llamados nuevos movimientos religiosos (NMR) cuya presencia en Europa es insignificante. Esto, sin duda, afectará la especificidad de los acuerdos mencionados anteriormente.

Desde el punto de vista de los países latinoamericanos, hay que considerar los motivos de la falta de dichos acuerdos. Su fuente pueden ser tanto obstáculos legales como una prohibición directa de firmarlos. También puede ser una esfera sin regulaciones legales, renunciada para interpretarla por el gobierno. Tal vez, aparte de regulaciones legales, existe déficit de voluntad política o social.

---

<sup>1</sup> Aparte de Haití y la República Dominicana.

## Sistemática de las fuentes de acuerdos religiosos

Las iglesias y otras asociaciones religiosas son unos elementos importantes de la sociedad civil, cuyo alcance subjetivo es amplio. La regulación constitucional del método de llegar a un acuerdo entre los representantes del Estado y las minorías religiosas organizadas no es sólo una señal de un esfuerzo para conseguir la igualdad confesional, sino también demuestra el respeto hacia su histórico y contemporáneo papel social, educativo, cultural, etc. Asimismo, reconoce su papel de representantes de una parte de la opinión pública.

En muchos sistemas legales europeos se puede encontrar el modelo bilateral de crear las relaciones entre el Estado y una concreta asociación religiosa, a pesar de que ascenderlo al rango constitucional es una medida poco frecuente, lo que no significa que no sea una medida acertada. Como ejemplos se pueden mencionar Italia, Albania, Lituania, Luxemburgo y Alemania (incluidos unos Bundesländer) y uno de los cantones de Suiza. Una parte de la doctrina agrega a este conjunto también España y Rumanía. La institución de contratos y acuerdos, elemento clave del modelo contractual de regulación de relaciones Estado-Iglesia, existe también en las legislaciones de Eslovaquia, Portugal, Letonia, Hungría y Estonia (Garlicki 2001).

En el caso de los países del antiguo bloque comunista, el año 1989 constituye la piedra angular, ya que fue cuando empezaron a buscarse las nuevas formas legales para varias fórmulas, incluidas las relaciones Estado-asociaciones religiosas. La transición política, social y económica impulsó el abandono de reglamentación de las formas organizadas de la vida religiosa del individuo y de la comunidad. La autoorganización de la sociedad civil se manifiesta, entre otros, en asociaciones religiosas. La aplicación de los métodos contractuales supone un cambio del punto de vista que hace posible la colaboración, pero no siempre se hace correctamente, ya que se suele limitar a asociaciones religiosas determinadas por el número de sus practicantes o el tiempo de actividad en un territorio dado. Es frecuente que los países que aplican los métodos contractuales prevén contactos bilaterales sólo con las mayores asociaciones religiosas de alta relevancia social. ¿Se puede hablar entonces de la discriminación de las minorías religiosas?

El método contractual de regulación de relaciones entre el Estado y las asociaciones religiosas puede ser bilateral, es decir tener dos partes, o multilateral – tener varias partes. Este método de celebrar contratos entre el Estado y las asociaciones religiosas permite tomar en cuenta los rasgos característicos de una asociación religiosa en cuestión, otorgándole al mismo tiempo la garantía de poder limitar las actuaciones unilaterales de las autoridades estatales.

Si se clasifica los contratos confesionales según la ubicación de los fundamentos de derecho, se pueden destacar los contratos que tienen la base en la constitución (de forma directa o mediante una norma general), o en las leyes referentes al estatus de la asociación religiosa, sin mencionarlo en la constitución. Además, existe el método contractual basado en la práctica de las autoridades, sin que se refleje, de modo formal, en la constitución o en una ley.

Un modelo único de relaciones Estado-Iglesia se ha elaborado en Alemania. Aparte de la larga tradición de esta práctica, es extraordinario su alcance subjetivo que abarca tanto la federación como los Bundesländer (Huber, Huber 1988)<sup>2</sup>. La forma contractual está basada entonces en dos niveles: central (federal) y regional (Bundesländer).

En Irlanda, se celebran tales contratos sin bases constitucionales ni legales. No existe tampoco el concordato (Garcimartín Montero 2004).

Un ejemplo interesante es el caso de Paraguay, cuya constitución en el art. 24a dice: “las relaciones del Estado con la Iglesia católica se basan en la independencia, cooperación y autonomía”. En la frase siguiente, que habla sobre las relaciones del Estado con otros cultos, se mencionan la independencia y la autonomía. En cambio, se omite la cooperación. De tal modo, analizando la constitución paraguaya, se puede llegar a la conclusión de que aunque el bilateralismo es posible, tiene carácter preferencial y limitado a la Iglesia católica.

La cooperación con organizaciones no católicas no es formal. Tampoco existe una clara y estricta reglamentación que sea formulada y adoptada en actos

---

<sup>2</sup> En el caso de las iglesias evangélicas se firmó el primer contrato en 1923 entre el país de Brunswick y la Iglesia Nacional Evangélica Luterana de Brunswick; un año más tarde entre Baviera y la Iglesia evangélico-luterana en Baviera de la derecha del Rhin y entre Baviera y la Iglesia evangélico-cristiana del Palatinado. Después, los tratados firmados por la Iglesia Evangélica de la Unión Veteo-Prusiana (Evangelische Kirche der AltpreuBischen Union) con la Ciudad Libre de Danzig en 1924 y con Lituania en 1925. Una situación interesante cuando las corporaciones religiosas podrían firmar un contrato de derecho público con un Estado extranjero, en relación con sus unidades administrativas ubicadas en su territorio.

legales. Sin embargo, esto no determina Paraguay como un Estado confesional. Las autoridades a nivel nacional y regional se reúnen con representantes de las denominaciones presentes en el país.

## Fundamento constitucional

Alemania ofrece la variedad más amplia de contratos confesionales: la doctrina, entre numerosas clasificaciones y tipologías, menciona los contratos normativos y los contratos con carácter de actos jurídicos, entre otros. Los primeros regulan o la totalidad de las relaciones entre la federación, o un *Bundesland* y una concreta, o varias asociaciones religiosas (que funcionan en todo el territorio alemán, o cada vez más frecuentemente sólo en un *Bundesland*). Es el art. 138 de la Constitución de la República de Weimar de 1919<sup>3</sup>, mantenido en vigor por el art. 40 de la Constitución de 1949<sup>4</sup> y las constituciones de *Bundesländer* el cual prevé la existencia de este tipo de contratos (Velasco 2007; Listl 1981). Sorprendentemente, la Constitución de la RDA también preveía esta posibilidad, lo que era una excepción en los países socialistas y este derecho se puso en práctica en algunas ocasiones.

Las normas del derecho eclesiástico alemán están incluidas en la Ley Fundamental para la República Federal de Alemania (en alemán: Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland), en las constituciones de *Bundesländer* y el derecho contractual, o sea los concordatos y contratos con las Iglesias evangélicas (Robbers 2006). Por eso este modelo suele llamarse cooperación (Andersen, Woyke 1992). Hoy día, en la mayoría de los *Bundeslander* de la antigua RFA pueden encontrarse referencias directas al método contractual<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> Artículo 138 de la Weimarer Reichsverfassung: (1) Las prestaciones del Estado a las sociedades religiosas en virtud de una ley, de un tratado o de un título jurídico especial serán rescatadas por la legislación de los Länder. Los principios para ello los fija el Reich. (2) Serán garantizados el derecho de propiedad y otros derechos de las sociedades y asociaciones religiosas respecto a sus establecimientos, fundaciones y otros bienes destinados al culto, la enseñanza y la beneficencia; <https://www.btg-bestellservice.de/pdf/80206000.pdf>.

<sup>4</sup> Artículo 140 de la Grundgesetz [Derecho de las sociedades religiosas]: Las disposiciones de los artículos 136, 137, 138, 139 y 141 de la Constitución de Alemania del 11 de agosto de 1919 son parte integrante de la presente Ley Fundamental; <https://www.btg-bestellservice.de/pdf/80206000.pdf>.

<sup>5</sup> Baden-Wurtemberg 1953, Art. 8; Baviera 1946, Art. 145, pár. 1; Brandeburgo 1992, Art. 37, pár. 2; Hesse 1946, Art. 50, pár. 1; Mecklemburgo-Pomerania Occidental 1993, Art. 9, pár. 2; Renania del Norte-Westfalia 1950, Art. 23, pár. 1; Renania-Palatinado 1947, Art. 45; Sarre 1947, Art. 39; Sajonia 1992, Art. 109, pár. 2; Sajonia-Anhalt 1992, Art. 32, pár. 4; Turingia 1993, Art. 28, pár. 3.

La práctica demuestra que el socio confesional siempre es una corporación de derecho público a pesar de que no existe prohibición legal de celebrar este tipo de contrato con una asociación religiosa que sólo tiene personalidad de derecho privado<sup>6</sup>. Las negociaciones las lleva el ministro que representa al gobierno, y a continuación el contrato celebrado se ratifica como una ley en el parlamento (regional o federal) para convertirse en una parte del orden legal. Las referencias contractuales directas se encuentran en la constitución federal y en las constituciones regionales. Los métodos contractuales se refieren al ámbito federal general y a varios *Bundesländer* que tienen sus propias constituciones (Wengenroth 2001).

Lo característico es que ni en el pasado ni en el presente estos contratos equivalían ni equivalen a concordatos (Rouco Varela 2003). Su objetivo no era equiparar las iglesias evangélicas con la Iglesia católica (Rouco Varela 2003). Sólo en 1931 entre las autoridades de Prusia y las Iglesias evangélicas el procedimiento de llegar a un acuerdo era parecido al concordato, o sea primero habían negociaciones de los representantes, rubricadas y firmadas, después el Bundestag o los Landtage (Parlamento Regional) lo incorporaban al sistema legal mediante una ley que confirmaba el contrato, su ratificación y el intercambio de documentos de ratificación (Elliger 1967). Los representantes pueden ser los siguientes: el ministro del gobierno regional, competente territorialmente y un órgano unipersonal o colegial conforme a las leyes internas (Von Busse 1978). En la mayoría de los casos los contratos los firman los presidentes de gobiernos regionales (Corral Salvador 1971).

En el modelo descrito se han incorporado también los representantes del judaísmo alemán y asociaciones religiosas musulmanas. En los próximos años se puede esperar el desarrollo de la cooperación contractual de organizaciones musulmanas, sobre todo a nivel regional.

También la Constitución de Albania indica directamente el modelo contractual como el método de la regulación de las relaciones entre el Estado y las asociaciones religiosas<sup>7</sup>. Merece la pena fijarse en este país, ya que desde el año 1976 era un Estado ateo, que luchaba contra las asociaciones religiosas igual que

---

<sup>6</sup> Las asociaciones religiosas en Alemania carecen de estatuto de corporación de derecho público o derecho privado.

<sup>7</sup> Art. 10, pár. 5: "Las relaciones entre el Estado y las comunidades religiosas se regulan sobre la base de acuerdos establecidos entre sus representantes y el Consejo de Ministros. Dichos acuerdos son ratificados por la Asamblea".

las organizaciones fascistas (Karandrea 2003). El primer acuerdo se firmó con la Iglesia católica (2002), pero éste no tiene carácter internacional. Los siguientes consideran, en gran medida, el aspecto histórico y social de Albania<sup>8</sup>.

La Constitución de Georgia, enmendada en 2001, facilitó el fundamento legal para que se pudiera celebrar contratos con asociaciones religiosas<sup>9</sup>. Antes de redactar el acuerdo con la Iglesia autocéfala, el gobierno de Georgia solicitó al Consejo Europeo la opinión legal sobre su conformidad con la Convención Europea de Derechos Humanos (Convención). En dos informes elaborados por profesores de las universidades europeas se subrayó el hecho de que no estaba del todo bien explicado el carácter de la relación entre la Constitución y el acuerdo en cuestión<sup>10</sup>. De la jerarquía de fundamentos de derecho resulta que es la constitución que debe prevalecer. Se criticó el preámbulo del proyecto, en el cual se mencionó la ortodoxia como un elemento de convicciones de los georgianos, puesto que según el Consejo de Estado debe abstenerse de determinar (imponer) las expresiones generalizadas de este tipo. Por otro lado, los privilegios otorgados a la Iglesia autocéfala o el poder de derecho público que caracterizan unos actos eclesiásticos (por ejemplo el matrimonio) tampoco deben llevar a la discriminación de otros sujetos. En particular, se llamó la atención a la alta probabilidad de convertir la Iglesia autocéfala en la Iglesia nacional, lo que también estaría en contra de la Convención. Sería una buena solución ampliar el ámbito de las facultades otorgadas, incluso de forma limitada, así que incluyese otras asociaciones religiosas en el país (Haindrava 2011). A pesar de esto, en 2002 se firmó el acuerdo entre el gobierno de Georgia y la Iglesia autocéfala. Por lo tanto, se permite suponer que en este país funciona el bilateralismo preferencial<sup>11</sup>.

---

<sup>8</sup> En Albania hay cuatro comunidades religiosas: la católica, la ortodoxa, la musulmana y la bektashí. En 2008 se firmaron los acuerdos con la Iglesia ortodoxa autocéfala de Albania, la comunidad bektashí, la comunidad musulmana; [http://www.iemed.org/observatori/arees-danalisi/arxius-adjunts/qm-17-es/qm17\\_eOsmani.pdf](http://www.iemed.org/observatori/arees-danalisi/arxius-adjunts/qm-17-es/qm17_eOsmani.pdf).

<sup>9</sup> Art. 9, pár. 2: "Las relaciones entre el Estado de Georgia y la Iglesia apostólica autocéfala ortodoxa georgiana se determinarán por el Acuerdo Constitucional. El Acuerdo Constitucional deberá corresponder totalmente a los principios universalmente reconocidos y normas del derecho internacional, en particular, en el ámbito de los derechos humanos y las libertades fundamentales (cambio se añade por la Ley de Reforma Constitucional de 30 de marzo de 2001)".

<sup>10</sup> Informes de Rick A. Lawson (prof. Universidad de Leiden, Los Países Bajos) y Ringolds Balodis (Ph.D. Universidad de Riga, Letonia).

<sup>11</sup> "Freedom of Religion in Georgia and Armenia" - informe de la conferencia, el resultado de la Conferencia Regional sobre la libertad de religión o de creencias.

El uso de las expresiones “acuerdo” y “ley”, y también la aplicación de la conjunción de alternativa simple en el texto de la constitución de Lituania puede, en un futuro, influir negativamente en la práctica de aplicación de esta disposición y su interpretación<sup>12</sup>. La forma condicional “puede” es del todo relevante, ya que hasta hoy día no ha habido oportunidad de comprobar en práctica la aplicación del modelo contractual en las relaciones Iglesia-Estado. A pesar de lo incluido en la Constitución, los contratos sólo se celebran con la Iglesia católica y conciernen determinados sectores, es decir, la educación, la cultura, la atención sacerdotal en fuerzas armadas, las audiciones radiofónicas y televisivas (Ziliukai-te, Glodenis 2001: 74)<sup>13</sup>. Desde hace veinte años es letra muerta, por lo cual uno puede sentir la tentación de acusar a las autoridades de ser discriminadoras, incluso en el caso de los sujetos confesionales tradicionales. Cabe entonces estudiar el nivel de protección de las minorías religiosas en el sistema legal de ahí, ya que en práctica se trata del bilateralismo preferencial (Baublys 2005). Independientemente de que, desde el punto de vista formal, a este Estado no se le puede reprochar nada.

En Luxemburgo, el documento que determina las relaciones entre el Estado y la Iglesia es el Concordato Napoleónico de 1801, vigente hasta hoy día (Pauly 1986: 78). Sus disposiciones las matiza la Constitución<sup>14</sup> y los acuerdos y contratos prácticos. Los contratos (convenciones) presentados a la Cámara de Diputados tienen como objetivo principal la determinación del estatus clerical de un dado sujeto religioso y el alcance de la posible intervención del Estado en cubrimiento de puestos sacerdotales. Su objeto son también las formas de apoyo económico de parte del Estado.

La forma bilateral más popular de regularización de relaciones Estado-Iglesia es la adoptada por Italia<sup>15</sup>. El modelo italiano de soluciones legales en este

---

<sup>12</sup> Art. 43, frase 5: “El estatuto de las iglesias y de otras organizaciones religiosas en el Estado es fijado por convenios o por la Ley”.

<sup>13</sup> Tres acuerdos con la Santa Sede de 5 de mayo de 2000.

<sup>14</sup> El artículo 22 de la Constitución de Luxemburgo: “La intervención del Estado en el nombramiento y toma de posesión de las autoridades religiosas, el procedimiento de nombramiento y de revocación de los restantes ministros de cultos religiosos, la facultad para unos y otros de comunicarse con sus superiores y de publicar sus decisiones, así como las relaciones de la Iglesia con el Estado, serán objeto de convenios que se someterán a la Cámara de Diputados respecto a las disposiciones que requieran su intervención”.

<sup>15</sup> Los artículos 7 y 8 de la Constitución de Italia: “7. El Estado y la Iglesia católica son, cada

ámbito es relativamente popular en los países europeos. Es necesaria la celebración del acuerdo (contrato), pero se permiten también los acuerdos adicionales que complementan o modifican los acuerdos iniciales, celebrados con el objetivo de cambiar, ampliar o disminuir el alcance material sujeto a la normativa elaborada mediante negociaciones bilaterales. Es un indicio imprescindible para enmendar la ley confesional (por ejemplo Ley sobre Libertad de Cultos). En el caso de no aprobar la ley confesional enmendada por el poder legislativo, a pesar de haber llegado a un acuerdo con la asociación religiosa, el acto jurídico no entra en vigor. Estos acuerdos en sí no constituyen fundamento del derecho comúnmente vigente. El instrumento que regula las relaciones entre el Estado con las asociaciones religiosas no católicas sigue siendo únicamente la ley aprobada a su base (Martín de Agar y Valverde 2004). Este modelo se lleva aplicando desde los Pactos de Letrán de 1929 (Ventura 2006). Por tanto, puede decirse que falta el fundamento constitucional de regulación contractual de las relaciones Estado-Iglesia. El problema de Italia es opuesto, o sea, falta la ley sobre libertad religiosa que sustituyese la legislación de antes de la guerra sobre así llamados cultos permitidos.

En Suiza, en cambio, es el órgano legislativo el que presenta a las asociaciones religiosas los proyectos de leyes para que éstas las evalúen. En este caso, el significado del término “concordato” es amplio, porque es un contrato de derecho público y no concierne solo a la Iglesia católica, sino también a otros grupos cristianos (Hungerbühler, Féraud 2000: 821).

El mecanismo bilateral de regulación de relaciones Estado-Iglesia existe también en España. Su fundamento constitucional tiene, no obstante, carácter general y no particular. Está previsto, como en Italia o Polonia<sup>16</sup>, un modo distinto para la Iglesia católica. La clarificación de esta cuestión se realizó en la ley

---

uno en su propia esfera, independientes y soberanos. Sus relaciones se regulan por los Tratados de Letrán. No requerirán procedimiento de revisión constitucional las modificaciones de los tratados aceptadas por las dos partes. 8. Todas las confesiones religiosas serán igualmente libres ante la ley. Las confesiones religiosas distintas de la católica tendrán derecho a organizarse según sus propios estatutos en la medida en que no se opongan al ordenamiento jurídico italiano. Sus relaciones con el Estado serán reguladas por ley sobre la base de acuerdos con las representaciones respectivas”.

<sup>16</sup> La Constitución de Polonia de 1997, Art. 25 apartado (4) Las relaciones entre la República de Polonia y la Iglesia católica romana se determinarán por tratado internacional concluido con la Santa Sede, y por las leyes; apartado (5) Las relaciones entre la República de Polonia e iglesias y otras asociaciones confesionales se determinarán por las leyes aprobadas conforme a los acuerdos concluidos entre sus representantes y el Consejo de Ministros.

orgánica sobre libertad religiosa. Hasta hoy día, sólo se celebraron tres contratos con asociaciones religiosas no católicas, pero otras comunidades pueden participar en las federaciones que sean partes de los contratos en cuestión (Corral Salvador 2005; Corral Salvador, Listl 1988)<sup>17</sup>. El ejemplo de este fenómeno son las parroquias ortodoxas que se unieron a la FEREDE (Blázquez Burgo 2004). El modelo de celebrar contratos con representantes de religiones es cómodo para el gobierno, pero ha conducido a una situación problemática en la que forman parte de la FEREDE, aparte de las Iglesias protestantes, también las ortodoxas, que de esta forma pueden aprovechar las facilidades que otorgan los contratos entre el Estado y las asociaciones religiosas. Merece la pena considerar un contrato separado para esta creencia, sobre todo tomando en cuenta el número creciente de sus practicantes (Motilla de la Calle 2004).

El contrato confesional excluye de forma implícita la Iglesia católica (que no está inscrita en el registro, lo que es un requisito necesario para un sujeto confesional) del conjunto de sujetos autorizados a celebrar contratos o convenciones sobre cooperación. Además, la naturaleza jurídica de estas convenciones es polémica en la doctrina. Tampoco queda claro la disposición de qué rango (Constitución o Ley orgánica – Ley Orgánica 7/1980, de 5 de julio, de Libertad Religiosa “LOLR”) es el fundamento legal del modelo contractual de regularizar relaciones Estado-Iglesia. Cabe ponderar también la expresión «considerablemente arraigado», que es uno de criterios clave a la hora de celebrar acuerdos con asociaciones religiosas. ¿Cuál es su significado práctico? Para averiguarlo, hace falta basarse en la jurisprudencia de tribunales y considerar la naturaleza social en el caso de las Iglesias protestantes y su gran contribución en la lucha por la libertad religiosa (De la Hera 2000). Es también la Comisión Asesora de Libertad Religiosa que se dedica a estudiar el grado del arraigo (Morán 1995: 544).

Un elemento del procedimiento legislativo español es el de determinar el proyecto del contrato por las partes. El poder ejecutivo, que representa al Estado durante las negociaciones con asociaciones religiosas, puede comprometerse sólo a lo que le permiten sus competencias y a continuación presenta el proyecto al Parlamento. No puede limitar la soberanía de las Cortes y por tanto éstas no es-

---

<sup>17</sup> Con la Federación de Iglesias Evangélicas de España (FEREDE), con la Federación de Comunidades Israelitas de España (FCI) y con la Comisión Islámica de España (CIE) (Leyes 24, 25 y 26 de 10 de noviembre de 1992).

tán sujetas a los compromisos asumidos por el gobierno al negociar el proyecto del acuerdo con los representantes de sujetos confesionales. El Parlamento puede modificar el proyecto del acuerdo, pero su alcance debe ser uniforme con lo negociado anteriormente con el gabinete de ministros. El Parlamento no puede aprobar la ley que tenga modificaciones introducidas por el gobierno sin haberlo consultado con la parte confesional. Hasta hoy día, todos los contratos han sido aprobados en procedimiento sumario, o sea, tras una lectura. Este procedimiento hace difícil, si no imposible, la modificación de proyectos de contratos ya negociados. Este método en práctica acerca el procedimiento a la ratificación de contratos internacionales, o sea, concordatos.

La práctica española tiene muchas similitudes con la italiana. Es que las Cortes publicaron una ley, que proclama que las relaciones de cooperación entre el Estado y una concreta asociación religiosa serán reguladas por las disposiciones de los convenios de cooperación que constituyen el anexo de esta ley. Estos contratos crean un sistema cuasi constitucional con las Iglesias y comunidades religiosas, ya que son contratos de derecho interno y derecho público. Son vinculantes también para los sujetos que se unieron a la organización/federación ya celebrados los contratos aprobados por las Cortes. La admisión a negociaciones de no solo asociaciones religiosas singulares pero también de las federaciones es el efecto de la ampliación de la interpretación de la Ley orgánica de 1980.

Por eso, en el caso de España se trata de un modelo/una construcción piramidal, donde la cima la constituye la Iglesia católica con el concordato, más abajo están las asociaciones religiosas agrupadas en federaciones que celebraron el contrato, luego las que figuran en el registro y finalmente las que no tienen estatus legal especial (Rodríguez Blanco 2006). Eso está relacionado directamente con el sistema jerárquico de fundamentos de derecho encabezado por la constitución, contratos internacionales, leyes con rango de leyes reforzadas por su carácter contractual y la ley orgánica sobre libertad religiosa que crean el marco legal para las asociaciones que no firmaron contratos con el gobierno (Rozenberg 1996).

En 2010 se levantó la cuestión de eliminar las ventajas fiscales a la hora de hacer donaciones a favor de la Iglesia católica, lo que resulta del Concordato de 1979. La opinión sobre este tema difiere según la asociación religiosa. La FE-REDE está a favor de eliminar las ventajas mientras que los musulmanes quieren que disfruten de ellas todas las demás asociaciones. Se empezaron los prepa-

rativos con los budistas, ortodoxos, mormones y Testigos de Jehová para llegar a un acuerdo con el estatus parecido al de las asociaciones religiosas que celebraron el contrato con el Estado español en 1992.

La nueva Constitución húngara (Ley Fundamental), en vigor desde 2012, desplazó la posibilidad de celebrar contratos desde la Ley confesional hasta la Constitución<sup>18</sup>. La nueva fórmula constitucional crea un fundamento general para celebrar nuevos contratos y modificar los ya existentes.

La nueva Ley sobre el derecho a libertad de conciencia y religión y sobre las iglesias, religiones y asociaciones religiosas de 2011 ordenó que se volvieran a registrar más de 300 asociaciones religiosas y organizaciones interreligiosas, considerando legales sólo 14 de las existentes hasta la fecha. En el plazo de menos de medio año tuvieron que presentar la solicitud firmada por al menos 10 mil fieles y la confirmación de llevar funcionando 20 años en el país. De todas formas, fue necesaria la mayoría de 2/3 de votos en el parlamento a solicitud del ministro competente. Sin embargo, el Tribunal Constitucional declaró la anticonstitucionalidad de la ley. Objeto de duras críticas, también por parte del Consejo Europeo, el Parlamento húngaro aumentó el número de religiones reconocidas a 32, rechazando otras 66 solicitudes (Siciński 2012: 14).

Antes de la Constitución de 1949 se habían firmado contratos en 1948, bajo las condiciones del Estado comunista. A pesar de esto, la nueva Constitución de 1949 no previó la posibilidad de introducir la fórmula bilateral en las relaciones Estado-Iglesia. Sólo tras la transición de 1989 se empezaron a celebrar contratos, primero con la Santa Sede. Tras la etapa de celebración de contratos con asociaciones empezó aclararse la cuestión de restitución de bienes confiscados.

La fórmula de contratos confesionales no es sólo característica de los países europeos. Se pueden encontrar tales soluciones también en la legislación latinoamericana. En Perú, a pesar de la regulación constitucional<sup>19</sup>, se firmó sólo el Concordato (1980). De tal forma que en práctica se trata del bilateralismo preferencial.

---

<sup>18</sup> Art. VII, pár. 3: "Las comunidades estatales y religiosas deben operar por separado. Las comunidades religiosas serán autónomas".

<sup>19</sup> Artículo 50: "Dentro de un régimen de independencia y autonomía, el Estado reconoce a la Iglesia católica como elemento importante en la formación histórica, cultural y moral del Perú, y le presta su colaboración. El Estado respeta otras confesiones y puede establecer formas de colaboración con ellas".

Respecto a las entidades religiosas no católicas, les es aplicable el código civil que señala que si la asociación es religiosa, su régimen interno se regula de acuerdo con el estatuto aprobado por la correspondiente autoridad eclesiástica. Por ello, las entidades religiosas no católicas se constituyen en asociaciones civiles sin fines de lucro (Flores Santana 2016: 16).

Hasta la fecha el Perú no ha celebrado convenios con las entidades religiosas distintas a la católica, por lo que el marco legal de las mismas lo constituye la constitución o los tratados multilaterales (Valderrama 2004: 297-298). Desde el punto de vista jurídico, nada impide que en el futuro puedan celebrarse convenios con otras denominaciones religiosas, como ya ha sucedido en varios países europeos (Sánchez-Lasheras 2016: 171-172). El Estado no ha suscrito acuerdos específicos con otras entidades religiosas y no se vislumbra que en el corto plazo se vayan a celebrar.

El ejemplo de cooperación con las asociaciones religiosas es también el acuerdo brasileño con la Santa Sede de 2008, que provocó la inquietud por la posible posición demasiado privilegiada de la Iglesia católica y la infracción de la regla del Estado no confesional<sup>20</sup>. La Ley General de las Religiones, cuyo marco incluye todas las asociaciones no católicas, iba a ser un acto jurídico que previniera este fenómeno. Es una especie de copia literal, en la que la expresión “Iglesia católica” se substituyó por “asociaciones religiosas”<sup>21</sup>.

## Acuerdos celebrados a base de una ley confesional

La posibilidad de celebrar un contrato con asociaciones religiosas, si falta (incluso de forma general) en la constitución, puede estar prevista también en la ley confesional.

La introducción de tal posibilidad en 2002 en Croacia – lo que resultó en la celebración de 15 contratos dentro de un año – tuvo como objetivo la protección

---

<sup>20</sup> Constitución Política de la República Federativa de Brasil de 1988, Art. 19: “Está prohibido a la Unión, a los Estados, al Distrito Federal y a los Municipios: (apartado I) Establecer cultos religiosos o iglesias, subvencionarlos, obstaculizar su funcionamiento o mantener con ellos o sus representantes relaciones de dependencia o alianza, salvo la colaboración de interés público, en la forma de la ley”.

<sup>21</sup> La Ley General de las Religiones, redactada por los legisladores evangélicos (George Hilton, del conservador Partido Progresista (PP), y autor del proyecto de ley de los evangélicos), copia varios de los 20 artículos del Concordato pero con una redacción como proyecto de ley para diferenciarlo del acuerdo internacional suscrito con la Santa Sede.

de las minorías religiosas, pero también la minoría serbia, en virtud de los criterios de Copenhague que monitorean los países candidatos a la UE (Padjen 2003).

El estado legal de las asociaciones religiosas en Estonia, aparte de varias leyes comúnmente vigentes, está determinado por contratos bilaterales de carácter administrativo o civil. No obstante, la creciente frecuencia de su celebración y el alcance cada vez más amplio de tales contratos despiertan polémica que no sólo concierne a la igualdad del trato de las asociaciones religiosas. La ley confesional introdujo la posibilidad de celebrar contratos entre el gobierno y las autoridades de asociaciones religiosas<sup>22</sup>. Pueden adoptar la forma de contratos administrativos o contratos de cooperación en el marco de derecho civil. Sus objetivos pueden ser varios, empezando por la ampliamente entendida cooperación y coordinación de unos sujetos y terminando con una sola asociación religiosa (Kiviorg 2003: 107, Kiviorg 2001: 52). Los celebrados hasta la fecha concernían sobre todo las recompensas o ajustes de cuentas por el concepto de los inmuebles confiscados, en particular a la Iglesia ortodoxa. La situación específica de Estonia consiste en que la celebración de tales contratos tiene que ver con la política exterior, ya que los miembros de la Iglesia ortodoxa rusa son una minoría nacional, compuesta en su mayoría por los rusos.

El fundamento normativo del modelo contractual de crear las relaciones Estado-Iglesia en Letonia es la ley de organizaciones religiosas. Este acto jurídico menciona sólo las leyes reguladoras del estado legal de las concretas asociaciones religiosas, sin mencionar los contratos precedentes, lo que provoca problemas interpretativos. Merece la pena mencionar que el proyecto del gobierno tenía previsto otorgar las competencias a celebrarlos al Consejo de Ministros. La práctica es fiel al proyecto, por lo cual se celebraron siete acuerdos con asociaciones religiosas tradicionales que forman una base para las futuras leyes reguladoras de su estado legal. Cabe mencionar que antes el estatus de las organizaciones religiosas tradicionales era diferente del de las demás asociaciones, que por su parte tienen una posición privilegiada comparando con la de las organizaciones religiosas (Balodis 2001, 1999).

---

<sup>22</sup> Ley sobre iglesias y congregaciones religiosas de 2002, [http://portal.uned.es/pls/portal/docs/page/uned\\_main/launiversidad/departamentos/0613/asignaturas/derecho%20y%20minorias/proyecto%20de%20investigacion/estonia/ley%20sobre%20iglesias%20y%20congregaciones%20religiosas.pdf](http://portal.uned.es/pls/portal/docs/page/uned_main/launiversidad/departamentos/0613/asignaturas/derecho%20y%20minorias/proyecto%20de%20investigacion/estonia/ley%20sobre%20iglesias%20y%20congregaciones%20religiosas.pdf).

La ley portuguesa prevé la institución del acuerdo, pero los sujetos confesionales facultados son sólo las asociaciones religiosas sedentarias (arraigadas). Pueden presentar la solicitud de celebrar un acuerdo al gobierno, el cual por su parte no tiene esta posibilidad. El efecto de las negociaciones en forma de un proyecto se presenta al parlamento (Asamblea de la República) (De Sousa e Brito 2006). La ley introduce también la posibilidad de celebrar contratos locales entre el gobierno, comunidades autónomas o municipios y todas las asociaciones religiosas (arraigadas o no) bajo la condición de que el objeto del contrato no requiere la aprobación mediante una ley por la Asamblea de la República. Son muy concretos los métodos de negociar los acuerdos entre el Estado y las asociaciones religiosas no católicas. Hasta la fecha no se ha celebrado ninguno.

En el sistema eslovaco el único fundamento normativo es la ley que prevé la posibilidad de firmar acuerdos por el Estado con las asociaciones religiosas registradas. Es interesante observar que el único acuerdo de este tipo fue celebrado en 2002, con once asociaciones religiosas registradas a la vez, y firmado por el Presidente de la República Eslovaca, con el previo consentimiento del gobierno y del Parlamento (Consejo Nacional). Es un evento sin precedentes no sólo a la escala europea. Los artículos finales de este acto prevén la posibilidad de seguir celebrando contratos en lo referente a los asuntos no regulados y resuelven que las posibles dudas interpretativas se solucionarán mediante un acuerdo entre las partes. La enmienda del contrato y la unión de un nuevo sujeto confesional requieren el consentimiento de todas las asociaciones religiosas. El contrato está sujeto a la publicación, por lo cual tiene carácter de un fundamento de derecho.

Su originalidad consiste en tener un carácter multilateral interno y un significativo número de signatarios, incomparable con los demás países que celebran contratos con asociaciones religiosas. Segundo, es su diversidad religiosa: diez de las asociaciones son cristianas, pero se unió también un sujeto judaico. La coexistencia de las asociaciones religiosas no romano-católicas con la local Asociación de Municipios Judíos en el marco de un contrato con el Estado es un ejemplo por seguir por otros países. Tercero, es el primer contrato de este tipo signado en el nombre de la República Eslovaca por: el presidente de la República Eslovaca, el presidente del Consejo Nacional y el Primer Ministro, dos representantes del poder ejecutivo y un representante del poder legislativo, lo que pone de relieve el consenso entre los órganos más altos del país y los representantes de once aso-

ciaciones religiosas. En la mayoría de los casos, tales contratos los firman, como representantes estatales, los presidentes de gobiernos y los ministros competentes en lo del culto, o en el caso de contratos ministeriales (por ejemplo, ministerio especial), los ministros correspondientes (Mulik 1997, Dojcar 2001, Broun 1995).

El contrato se elaboró a base del acuerdo con la Santa Sede de 2000. Uno de los signatarios confirmó que este contrato era una señal del creciente espíritu ecuménico. El defecto de este contrato es el de tener carácter de un contrato marco, lo que se manifiesta en un número elevado de referencias a otros acuerdos (Moravčiková 2001). Otros contratos marco de 2004 concernían la formación y la educación religiosas. Los acuerdos en el ámbito de la objeción de conciencia preparados con la Santa Sede y otras asociaciones religiosas registradas no se firmaron por la opinión negativa de los expertos de la Unión Europea.

Las leyes de libertad de conciencia y organizaciones religiosas de 1991 fueron un fundamento de la celebración de contratos bilaterales entre las asociaciones religiosas y las autoridades estatales. La ley no prevé ningunas condiciones especiales que clasifiquen a la celebración de tales acuerdos ni los asuntos que pudiesen normalizarse de este modo. Estos contratos son un fundamento de derecho adicional referente a las relaciones Estado-Iglesia. Desde 1991 se firmaron varios memorandos y contratos con autoridades estatales tanto en el nivel central, como regional, en los que se determinaban, entre otros, los asuntos del clero. En 2008 las iglesias ortodoxas, católicas, protestantes y los musulmanes celebraron con el Ministerio de Defensa nacional un contrato de cooperación pastoral en las fuerzas armadas de Ucrania. A su base se creó el Consejo de Asuntos Pastorales subordinado al Ministro de defensa (Kovalenko 2003).

Moldavia y Rumanía cuentan con unas regulaciones parecidas (Andreescu 2009, Barbalat 2000).

En América Latina hay que mencionar el caso de Colombia que tiene prevista la posibilidad de celebrar contratos con iglesias, religiones, federaciones, confederaciones y asociaciones de clérigos que tengan personalidad jurídica y garanticen funcionamiento duradero gracias al número de sus practicantes. Son contratos internos de derecho público que se someten al control preliminar y los firma el Presidente. Merece la pena llamar la atención al hecho de mencionar un sujeto completamente nuevo, el de asociaciones de clérigos (*Foro Iberoamericano...* 2001). En 1997 se celebró el contrato multilateral número 1. El Presi-

dente lo aprobó un año más tarde con el decreto 354/98 (González Sánchez, Sánchez Bayón 2009, Prieto 2008).

Ningún grupo religioso no cristiano era signatario del Convenio de Derecho Público Interno de 1997. Algunos grupos religiosos destacados que no son cristianos, como la comunidad judía, optaron por no adherirse al Convenio de Derecho Público Interno de 1997 y declararon que el Convenio se destinaba a los grupos protestantes. Muchas Iglesias signatarias declararon que algunas autoridades locales han dejado de cumplir con el Convenio<sup>23</sup>, conocido también como el concordato evangélico (Prieto 2015: 118-120).

## Contratos celebrados sin fundamento legal ninguno

Los fundamentos de la competencia estatal de celebrar contratos bilaterales Estado-Iglesia no siempre están en la constitución o la legislación común. Se puede destacar un orden jurídico en el que los acuerdos se celebran o mediante una ley concreta o *via facti*, lo que tiene sus repercusiones en la manera de hablar sobre ellos y en las diversas opiniones de la ciencia jurídica en los intentos de posicionarlos en alguna parte del sistema de fundamentos de derecho de un país. Es frecuente que tales contratos conciernan sólo a una cuestión concreta y que no regulen la totalidad de relaciones del sujeto religioso y las autoridades laicas.

En algunos países se celebran contratos entre el Estado y las asociaciones religiosas a pesar de la falta del fundamento constitucional o legal. En 2003, el primer ministro de Bielorrusia firmó un acuerdo sobre la cooperación con la Iglesia bielorrusa ortodoxa, cuyo objetivo fue el de levantar morales y el espíritu de la sociedad (Richters 2013, Vashkevich 2003).

---

<sup>23</sup> Las partes de este acuerdo son las siguientes: Concilio de las Asambleas de Dios de Colombia, Iglesia Cruzada Cristiana, Iglesia Cristiana Cuadrangular, Iglesia de Dios en Colombia, Denominación Cristiana Manantial de Vida Eterna, Casa sobre la Roca - Iglesia Cristiana Integral, Iglesia Pentecostal Unida de Colombia, Denominación Misión Panamericana de Colombia, Iglesia de Dios Pentecostal Movimiento Internacional de Colombia, Iglesia Adventista del Séptimo Día de Colombia, Iglesia Wesleyana, Iglesia Cristiana de Puente Largo, Federación Consejo Evangélico de Colombia (Cedecol), cuyas entidades religiosas integrantes son la Asociación de Ministros de la Liga Bíblica de Colombia, Iglesia Comunidad Cristiana Shalom del Jordán, la Denominación Misión Panamericana de Colombia, la Confesión Juventud con una Misión Colombia, la Iglesia Bautista Colombiana y la Asociación Distrital de Ministros del Evangelio.

Los acuerdos bilaterales se celebraron también en Israel en 1968. Su objetivo fue regular el estado legal y la renovación de edificios tras las guerras de los años 1948-49 y 1967 (Durst 1993: 218).

El carácter contractual de las relaciones Estado-Iglesia resultante de las normas de las leyes internas se encuentra también en la República Checa. Los contratos celebrados hasta la fecha no incluyen regulaciones totales, sino parciales, o sea, el servicio clerical en las fuerzas armadas y cárceles, los medios de comunicación religiosos. Estos contratos destacan por su multilateralismo y carácter ecuménico, ya que varias Iglesias checas actúan conjuntamente ante los órganos de autoridades centrales. Es un rasgo que caracteriza el modelo contractual checo a pesar de no haber ni fundamento constitucional ni legal. Este método se aplicaba en todos los intentos emprendidos en la República Checa entre 1993 y 2011 de solucionar junto con las asociaciones religiosas la cuestión de restitución de su patrimonio, nacionalizado tras el golpe de Estado comunista en 1948. Estos acuerdos tienen carácter similar a acuerdos administrativos (Tretera 2003).

A los finales del siglo pasado también el gobierno esloveno empezó la práctica de firmar acuerdos con asociaciones religiosas, cuyo objetivo fue determinar la posición legal de la Iglesia católica. En 2000 se celebró un acuerdo parecido con la Iglesia evangélica. En principio, se basan en acuerdos ministeriales específicos (Šturm 2003).

El carácter único de la relación entre la Iglesia ortodoxa rusa y el Estado se refleja en el documento preparado en 2001. No obstante, no se emprendieron acciones legislativas algunas para que el contrato entrase en vigor (Simkin 2003, Chaplin 2003). En el caso de Rusia podemos hablar del bilateralismo “ministerial” que consiste en que la Iglesia ortodoxa firma contratos con los ministerios. Hasta la fecha, igual que en Georgia o en Bielorrusia, no se ha celebrado un solo contrato marco ni con la Iglesia ortodoxa, ni con otra, considerada una Iglesia tradicional o una religión. Parece que una de las fuentes del bilateralismo ruso puede ser el factor de legitimación del poder y también una forma de compensar a la Iglesia ortodoxa su papel social arruinado por las persecuciones religiosas en el periodo de 1917-1988. Sin embargo, la Iglesia ortodoxa no fue la única confesión cristiana víctima de persecuciones: éstas perjudicaron también a otras religiones y en rasgos generales a las personas consideradas enemigos del comunismo.

## Reflexiones finales y conclusiones

El método contractual de normalizar las relaciones entre los Estados y las asociaciones religiosas se ha expandido no sólo en los países de Europa del Oeste y del Sur. Tras la transición democrática en Europa Central, Oriental y en los Balcanes, el bilateralismo se popularizó en varios de estos países europeos. La motivación de decidir pactar con asociaciones religiosas varía y sigue variando en esta región. Aparte de la necesidad de cooperación de las dos partes en los procesos democráticos, en particular en cuanto a la esfera educacional y social, aparecieron también los motivos políticos. Sus suposiciones eran y siguen siendo el apoyo de la parte religiosa con el que cuentan las autoridades, esperando por ejemplo la legitimación de los gobiernos que no tienen mandato democrático para gobernar el país.

Los métodos de aplicación de la fórmula contractual dependen de las circunstancias, el momento y el contexto histórico, la estructura confesional de la población y la opinión pública sobre la celebración de tales contratos. En unos países la fórmula contractual tiene el alcance más limitado, referente solamente a las mayores asociaciones religiosas, por ejemplo en Rusia, Georgia o Lituania. Esta solución sufre de un déficit subjetivo de regulaciones, o sea, faltan negociaciones con otros sujetos y su inclusión en las garantías correspondientes a la religión dominante, aspecto que está en contra del principio de la no discriminación y de la protección del pluralismo religioso de las sociedades europeas previsto en la Convención Europea de Derechos Humanos. Otros países, como Hungría, Eslovaquia y Albania, se caracterizan por la fórmula contractual inclusiva, opuesta a la antes descrita fórmula exclusiva (sólo para un sujeto). En el caso de Eslovaquia, varios sujetos están incluidos en el contrato de 2002, tanto de parte estatal, como de parte religiosa. Tan amplia fórmula contractual puede ser beneficiosa para la realización del aspecto individual y común de la libertad religiosa y otorgarle una dimensión positiva.

Se puede hablar de la aplicación del bilateralismo con carácter legal internacional con la Santa Sede. Puede destacarse el bilateralismo interno, con varios potenciales sujetos que incluyen todas las asociaciones religiosas, también las asociaciones particulares de la Iglesia católica y todos sus ritos. Esta opción su-

pone la celebración de un contrato interno, cuyo carácter legal suele ser polémico. Lo más frecuente es que se los considere contratos de derecho público.

El alcance del bilateralismo se implementa en estos países de varias maneras y su aplicación es diversificada. Empezando con el acuerdo constitucional (Georgia), siguiendo con el acuerdo multilateral eslovaco, acuerdos administrativos, por ejemplo servicios clericales en las cárceles en la República Checa, terminando con los acuerdos rusos de carácter más político que legal. En los sistemas legales objetos de este trabajo aparecen unos contratos que aspiran a regularizar la totalidad de las relaciones, por lo cual se convierten prácticamente en contratos marco. Hay acuerdos que regularizan el número limitado de asuntos, que se pueden denominar ministeriales, puesto que se celebran directamente con los determinados ministerios. En este grupo podemos enumerar los contratos ministeriales multilaterales (la República Checa) y los bilaterales (Rusia).

Próximamente, es posible el incremento de los países que aplican el método contractual de crear la legislación en este ámbito tanto en las mencionadas regiones de Europa, como fuera de ella. Los ejemplos son Georgia o Colombia. Es de esperar el aumento del número de contratos celebrados con las minorías religiosas en los países que aplican el método contractual. Uno de los factores que lo impulsarán será el de relacionar la cuestión de la protección de las minorías religiosas y nacionales, de las que una significativa parte de la sociedad declara formar parte.

Es difícil adelantar el futuro de este tema en los países latinoamericanos. La Iglesia católica conserva su lugar preeminente en toda esta zona, aunque alejada ya de aspiraciones de hegemonía. Supuestamente ya se sigue los derechos humanos y, entre ellos, también la libertad religiosa para el conjunto de las demás Iglesias y confesiones. A los gobiernos les preocupa evitar la imagen de estar dando privilegios indebidos, con el riesgo de que en altar de la igualdad y no discriminación se sacrifiquen innecesariamente derechos legítimamente adquiridos, cuando no la libertad religiosa misma (Navarro-Floria 2011: 48).

Este breve y sumario repaso de los sistemas normativos de unos Estados seleccionados demuestra, sin dejar lugar a dudas, que el carácter, el papel y el significado de los contratos que determinan las relaciones entre el Estado y una concreta asociación religiosa para los sistemas legales suelen levantar controversia tanto a nivel axiológico como político, también en el aspecto puramente

normativo y sin importar la posición de la disposición del bilateralismo en la jerarquía de fundamentos de derecho. Merece la pena notar una cierta regla: casi en todas partes se puede observar la manera dicotómica de tratar las asociaciones religiosas que consiste en privilegiar la Iglesia católica de entre todos los sujetos confesionales, por lo menos formalmente.

## Bibliografía

- Andersen U., Woyke W. (2013), *Handwörterbuch des politischen Systems der Bundesrepublik Deutschland*, Bundeszentrale für Politische Bildung, Springer, Heidelberg.
- Andrescu G., Andrescu L. (2009), *Church and State in Post-Communist Romania: Priorities on the Research Agenda*, "Journal for the Study of Religions and Ideologies", no 8 (24), pp. 19-45.
- Balodis R. (2001), *State and Church in Latvia*, en: R. Balodis (ed.), *State and Church in the Baltic States*, Latvian Association for Freedom of Religion, Riga.
- Balodis R. (1999), *A Religious Organization in the Latvian State: Its Rights and Obligations*, "Religion in Eastern Europe", vol. 19, no 4, pp. 1-8.
- Barbat P. (2000), *The Ninth Conference of the European Constitutional and Courts – Constitutional Jurisprudence in the Area of Freedom of Religion And Beliefs – Moldova*, en: *Constitutional Jurisprudence in the Area of Freedom of Religion and Beliefs. XI Conference of the European Constitutional Courts*, Office of Constitutional Tribunal, Warszawa.
- Baublys A. (2005), *Verhältnis von Staat und Kirchen in Litauen*, "Zeitschrift für Evangelisches Kirchenrecht", vol. 50, no 3.
- Blázquez Burgo M. (2004), *El Acuerdo de Cooperación firmado en 1992 con la FEREDE y su posible reforma*, en: S. Catalá Rubio (ed.), *Comunidades cristianas no católicas*, Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca.
- Broun J. (1995), *Church-State Relations in Slovakia – October 1994*, "Religion in Eastern Europe", vol. XV, no 1, 1995, pp. 10-17.
- Chaplin V. (2003), *Law and Church-State Relations in Russia: Position of the Orthodox Church, Public Discussion and the Impact of Foreign Experience*, en: S. Ferrari, W. Jr. Cole Durham, E. Clark (eds.) *Law and Religion in Post-Communist Europe*, Peeters, Leuven.
- Corral Salvador C. (1971), *El sistema alemán de convenios con las Iglesias (católica y protestantes) como sistema normativo de coordinación*, "Revista de Estudios Políticos", no 180, pp. 29-48.
- Corral Salvador C. (2005), *Los acuerdos de cooperación (10.11.1992) con la Federación de Iglesias evangélicas de España, la Federación de Comunidades Israelitas y la Comisión Islámica de España*, "Forum Iuridicum", no 4.

- Corral Salvador C., Listl J. (1988), *Constitución y acuerdos Iglesia-Estado. Actas del II Simposio Hispano-Alemán*, Universidad Pontificia Comillas de Madrid, Madrid.
- De la Hera A. (2000), *Die Beziehungen zu den religiösen Minderheiten: Das spanische Modell*, "Gewissen und Freiheit", no 28 (55), pp. 92-95.
- De Sousa e Brito J. (2006), *Covenantal and Non-Covenantal Cooperation of State and Religions in Portugal*, en: R. Puza, N. Doe (eds.), *Religion and Law in Dialogue: Covenantal and Non-Covenantal Cooperation between State and Religion in Europe*, Peeters, Leuven.
- Dojcar M. (2001), *The Religious Freedom and Legal Status of Churches, Religious Organisation and New Religious Movements in the Slovak Republic*, "Brigham Young University Law Review", no 2, pp. 429-437.
- Durst S. (1993), *Jerusalem als ökumenisches Problem im 20. Jahrhundert*, Centaurus-Verlagsgesellschaft, Pfaffenweiler.
- Elliger W. (ed.) (1967), *Die Evangelische Kirche der Union. Ihre Vorgeschichte und Geschichte*, Luther-Verlag, Wittenberg.
- Flores Santana G. (2016), *Libertad Religiosa en el Perú: El Sistema de Relación del Estado con las Entidades Religiosas*, "Revista Latinoamericana de Derecho y Religión", vol. 2, no 2, pp. 1-28.
- Foro Iberoamericano sobre Libertad Religiosa: Toledo, 29-31 octubre 2000* (2001), Foro Iberoamericano sobre Libertad Religiosa, Ministerio de Justicia, Dirección General de Asuntos Religiosos, Madrid.
- García-Pardo Gómez D. (2004), *La posición jurídica de la Iglesia evangélico-luterana en Alemania*, en: S. Catalá Rubio (ed.), *Comunidades cristianas no católicas*, Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca.
- Garcimartín Montero C. (2004), *Relaciones Iglesia-Estado en Irlanda: una aproximación desde la constitución*, "Ius Ecclesiae", no 16 (I), pp. 14-16.
- Garlicki L. (2001), *Perspectives on Freedom of Conscience and Religion in the Jurisprudence of Constitutional Courts*, "BYU Law Review", vol. 467, pp. 470-471.
- González F.E. (2002), *La Iglesia en el siglo XX. Las reformas al Concordato*, "Credencial Historia", no 153, <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/revistas/credencial/septiembre2002/laiglesiaXX.htm>.
- González Sánchez M., Sánchez Bayón A. (2009), *El Derecho Eclesiástico de las Américas: Fundamentos socio-jurídicos y notas comparadas*, Delta Publicaciones Universitarias, Madrid.
- Haindrava I. (2011), *Moving in Several Directions at Once: Religion in Georgia in the 21st Century*, en: A. Iskandaryan (ed.), *Identities, Ideologies and Institutions a Decade of Insight into the Caucasus 2001-2011*, Caucasus Institute, Yerevan.
- Huber E.-R., Huber W. (1988), *Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutsche Staatskirchenrechts, Bd IV Staat und Kirche in der Zeit der Weimarer Republik*, Duncker&Humblot, Berlin.
- Hungerbühler A., Féraud M. (2000), *Rechtsprechung der Verfassungsgerichte im Bereich der Bekenntnisfreiheit*, en: *Constitutional Jurisprudence in the Area of Freedom of Religion*

*and Beliefs. XI Conference of the European Constitutional Courts*, Office of Constitutional Tribunal, Warszawa.

- Karandrea E. (2003), *Church and State in Albania*, en: S. Ferrari, W. Jr. Cole Durham, E. Clark (eds.), *Law and Religion in Post-Communist Europe*, Peeters, Leuven.
- Kiviorg M., *Church and State in Estonia*, en: S. Ferrari, W. Jr. Cole Durham, E. Clark (eds.), *Law and Religion in Post-Communist Europe*, Peeters, Leuven.
- Kiviorg M. (2001), *State and Church in Estonia*, en: R. Balodis (ed.), *State and Church in the Baltic States*, Latvian Association for Freedom of Religion, Riga.
- Kovalenko L., *Church and State in Ukraine*, en: S. Ferrari, W. Jr. Cole Durham, E. Clark (eds.), *Law and Religion in Post-Communist Europe*, Peeters, Leuven.
- Listl J. (1981), *La paridad jurídico-confesional entre las iglesias católica y evangélica y las comunidades religiosas menores en los campos de la enseñanza y del derecho patrimonial ante el derecho eclesiástico estatal de la República Federal de Alemania*, "Revista de administración pública", no 94, pp. 345-368.
- Moravčíková M. (2001), *State and Church in the Slovak Republic*, en: R. Balodis (ed.), *State and Church in the Baltic States*, Latvian Association for Freedom of Religion, Riga.
- Martín de Agar y Valverde J.T. (2004), *Situación jurídica de las confesiones cristianas no católicas en Italia*, en: S. Catalá Rubio (ed.), *Comunidades cristianas no católicas*, Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca.
- Morán G. (1995), *The Spanish System of Church and State*, "Brigham Young University Law Review", no 2, pp. 535-553.
- Motilla de la Calle A. (2004), *La reforma de los Acuerdos de Cooperación con las Federaciones evangélica, judía y musulmana*, en: S. Catalá Rubio (ed.), *Comunidades cristianas no católicas*, Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca.
- Mulik P. (1997), *Staat und Kirche in der Slowakei*, "Gewissen und Freihei", no 48, pp. 115-125.
- Navarro-Floria J.G. (ed.) (2011), *Acuerdos y concordatos entre la Santa Sede y los países americanos*, Editorial de la Universidad Católica Argentina, Buenos Aires.
- Padjen I. (2003), *Church and State in Croatia*, en: S. Ferrari, W. Jr. Cole Durham, E. Clark (eds.), *Law and Religion in Post-Communist Europe*, Peeters, Leuven.
- Pauly A. (1986), *Kirche und Staat im Großherzogtum Luxemburg*, "Gewissen und Freiheit", no 27.
- Prieto V. (2008), *Libertad religiosa y confesiones: derecho eclesiástico del Estado colombiano*, Universidad de La Sabana, Bogotá.
- Prieto V. (2015), *Libertad religiosa, laicidad, autonomía*, Universidad de La Sabana, Bogotá.
- Richters K. (2013), *The Post-Soviet Russian Orthodox Church: Politics, Culture and Greater Russia*, Routledge, London, New York.
- Robbers G. (2006), *Treaties between Religious Communities and the State in Germany*, en: R. Puza, N. Doe (eds.), *Religion and Law in Dialogue: Covenantal and Non-covenantal Cooperation between State and Religion in Europe*, Peeters, Leuven.

- Rodriguez Blanco M. (2006), *Religion and Law in Dialogue: the Covenantal and Non-Covenantal Cooperation of State and Religions in Spain*, en: R. Puza, N. Doe (eds.), *Religion and Law in Dialogue: Covenantal and Non-Covenantal Cooperation Between State and Religion in Europe*, Peeters, Leuven.
- Rouco Varela A.M. (2003), *Teología y Derecho*, Cristiandad, Madrid.
- Rozenberg D. (1996), *Minorías religiosas y construcción democrática en España (Del monopolio de la Iglesia a la gestión del pluralismo)*, "Reis: Revista española de investigaciones sociológicas", no 74, pp. 256-260.
- Sánchez-Lasheras M. (2016), *Derecho y factor religioso en Chile y en el Perú*, "Revista Chilena de Derecho" vol. 43, no 1, pp. 165-188.
- Siciński A. (2012), Węgry. *Ustawa dyskryminująca mniejszości religijne wstrzymana*, "Znaki Czasu", no 1.
- Simkin L. (2003), *Church and State in Russia*, en: S. Ferrari, W. Jr. Cole Durham, E. Clark (eds.), *Law and religion in post-communist Europe*, Peeters, Leuven.
- Šturm L. (2003), *Religion and Law in Dialogue: Slovenia*, en: S. Ferrari, W. Jr. Cole Durham, E. Clark (eds.), *Law and Religion in Post-Communist Europe*, Peeters, Leuven.
- Tretera Jiří R. (2002), *Church and State in the Czech Republic*, en: S. Ferrari, W. Jr. Cole Durham, E. Clark (eds.), *Law and Religion in Post-Communist Europe*, Peeters, Leuven.
- Valderrama C. (2004), *La relación Estado-Iglesia en el Perú: aspectos jurídicos*, en: D. Ortmann (ed.), *Anuario de Ciencias de la Religión: Las Religiones en el Perú de Hoy*, UNMSM, Fondo Editorial, CONCYTEC, Lima.
- Vashkevich A. (2003), *The Relationship of Church and State in Belarus: Legal Regulation and Practice*, "Brigham Young University Law Review", no 2.
- Ventura M. (2006), *Religions in Italy*, en: R. Puza, N. Doe (eds.), *Religion and Law in Dialogue: Covenantal and Non-Covenantal Cooperation between State and Religion in Europe*, Peeters, Leuven.
- Velasco G. (2007), *Notas esenciales sobre el sistema constitucional alemán. Especial consideración a la jurisprudencia del Bundesverfassungsgericht*, "Revista de la Facultad de Derecho de México", no 247, pp. 319-333.
- Von Busse F.G. (1978), *Gemeinsame Angelegenheiten von Staat und Kirche*, Verlag V. Florentz GmbH, München.
- Wengenroth D. (2001), *Die Rechtsnatur der Staatskirchenverträge und ihr Rang im staatlichen Recht*, Berlin.
- Ziliukaite R., Glodenis D. (2001), *State and Church in Lithuania*, en: R. Balodis (ed.), *State and Church in the Baltic States*, Latvian Association for Freedom of Religion, Riga.

Carlos Henrique Corrêa Senna, Regina Medeiros

Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Brasil

## A religião do trabalhador imigrante de Nova Serrana

### RESUMO

O artigo apresenta parte da amostragem da pesquisa realizada em Nova Serrana, MG, sobre a religiosidade do imigrante que trabalha nas indústrias de calçados na referida cidade. Segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), na década de 2000 a 2010, em Nova Serrana surgiram muitas Igrejas Cristãs – Evangélicas – em sua maioria, nas periferias da cidade. Nosso objetivo foi investigar como o trabalhador imigrante organiza sua vida cotidiana em Nova Serrana e como, especialmente, ele vive sua religião nessa cidade. Optamos pelo método de pesquisa qualitativo, para possibilitar o diálogo frente às questões constatadas e as técnicas da análise documental, observação pontual e entrevistas para atingirmos nosso objetivo. Constatamos que muitos imigrantes de Nova Serrana vêm em busca de trabalho. A maioria deles vive nas periferias da cidade. A comunidade religiosa neopentecostal torna-se, para muitos, um lugar seguro e, por decisão própria ou influência da rede de sociabilidade, muitos imigrantes mudam de religião, pois veem na evangelização neopentecostal a garantia da satisfação de seus interesses pessoais.

Palavras-chave: imigração, trabalho, religião.

### ABSTRACT

This article is based on part of a research carried out in Nova Serrana, Minas Gerais, Brazil, concerning the religiosity of immigrants working in footwear industries in the mentioned city. According to the data from the Brazilian Institute of Geography and Statistics (IBGE) during the decades of 2000 to 2010 there was a growing number of Christian Churches, especially the Evangelical ones, mostly located on the outskirts of the city. The purpose of our research was to give evidence of how such immigrant workers organize their daily lives and how they live their religion in that city. We decided to conduct a qualitative research with participant observation, semi-structured interviews and document analysis in order to reach the issues which were proposed. We have noticed that the surveyed immigrants moved to Nova Serrana in order to search for better job opportunities. They usually are concentrated on the outskirts of the city. The Neo-Pentecostal religious community became for them a 'safety place' and some of them change their religion and decide to convert to the Pentecostalism by their own choice or, sometimes, influenced by sociability networks, convinced that the Neo-Pentecostal evangelization would satisfy their personal needs.

Keywords: immigration, job, religion.

## Introdução

O presente artigo é parte da tese de doutoramento em Ciências Sociais, intitulada “A religião do trabalhador imigrante em Nova Serrana – MG”. Nosso objetivo foi investigar como o trabalhador imigrante organiza sua vida cotidiana em Nova Serrana e como, especialmente, ele vive sua religião nessa cidade.

Nova Serrana é uma cidade brasileira, localizada na região Centro Oeste do Estado de Minas Gerais. Segundo, dados do Censo a cidade apresentou um crescimento demográfico de 2000 a 2010 de 96,85% (Instituto Brasileiro De Geografia e Estatística 2010b). Esse crescimento se deu pela acolhida de milhares de imigrantes, procedentes de diversas regiões do país, que viram, na referida cidade, uma oportunidade de conquistar melhores condições para sua sobrevivência, vendendo sua força de trabalho às indústrias de calçados instaladas na cidade.

Faz-se importante ressaltar, nesse artigo, o histórico da cidade em questão e seu desenvolvimento como polo calçadista. Apresentamos, em seguida, reflexões sobre a constante mobilidade das populações ao longo da história, sobre as relações de trabalho e também sobre a religião, norteando-nos por alguns referenciais teóricos que nos ajudaram no entendimento dos temas.

Relatamos, também, partes de algumas entrevistas realizadas em campo, que ainda se encontram em fase de compilação para a escrita da referida tese.

## Histórico e desenvolvimento de Nova Serrana como pólo calçadista brasileiro

Nova Serrana é uma cidade brasileira, de pequeno porte, localizada na região Centro-Oeste do Estado de Minas Gerais, a 112 km da Capital - Belo Horizonte. Denominado, primeiramente de “Cercado”, era Distrito do Município de Pitangui, pela Lei nº 1.622, de 05/11/1869. Foi “elevada à categoria de cidade com denominação de «Nova Serrana» pela Lei Estadual n. 1.039, de 12/12/1953 e instalada em 01/01/1954” (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística 2010a).

Segundo dados do IBGE, no ano 2000, a população residente em Nova Serrana era de 37.447 pessoas (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística 2010b), ao passo que em 2010 o número passou para 73.719 pessoas (Instituto Brasileiro

de Geografia e Estatística 2010b). Isso se deve, em grande parte, ao desenvolvimento das indústrias de calçados que atraem mão de obra, especializada ou não, dos nativos, de pessoas residentes nas cidades vizinhas e de outras regiões do país.

Nova Serrana é, atualmente, uma das três maiores produtoras de calçados do Brasil, com Franca, no Estado de São Paulo, e Novo Hamburgo, no Estado do Rio Grande do Sul.

### *A origem e desenvolvimento da indústria de calçados de Nova Serrana*

O distrito de Pitangui, denominado “Cercado”, no interior do Brasil, abrigou imigrantes portugueses que, na época do império, vinham em busca das pedras preciosas das Minas Gerais. Segundo Freitas y Fonseca<sup>1</sup>, o primeiro nome de Nova Serrana foi “Fazenda Barra Grande do Cercado, documentado em 1787. (...) No terceiro decênio do século XIX, tornou-se simplesmente Fazenda do Cercado”, pertencente ao Senhor Custódio Martins Vieira (Freitas, Fonseca 2002: 163).

A primeira fábrica de sapatos do distrito de Cercado surgiu em 1938. O Sr. Geny José Ferreira (1923-2009) foi quem se aventurou e conseguiu montar o negócio, “a produção inicial da sapataria de Geny, registrada com o nome de Fábrica de Calçados Oeste, era pequena: cerca de vinte pares de botinas por dia” (Freitas, Fonseca 2002: 157).

O advento da indústria calçadista aconteceu, segundo o entrevistado Júnior César Silva, 37 anos, natural de Nova Serrana, MG, sócio proprietário da Crômica Indústria e Comércio de Calçados Ltda, a partir da década de 1970. O entrevistado pode mensurar o crescimento, década a década, quando ressalta que:

a indústria de calçados, no final da década de 1970, contava com cerca de 100 indústrias. Ao final da década de 1980 esse número praticamente dobrou. Ao final da década de 1990, esse número praticamente passou para cerca de 400 indústrias. Na década de 1990 até o ano 2000 teve um crescimento maior. A cidade chegou a um número de 800 indústrias de calçados, formalizadas, ao final da década de 1990 para o início do século XXI (Empresário 2015, maio 7).

---

<sup>1</sup> Historiadores naturais de Nova Serrana e autores da obra “As origens de Nova Serrana”.

Ainda, segundo o entrevistado, a indústria calçadista de Nova Serrana investiu em maquinário e melhorou a qualidade de seus produtos, conquistando, assim, novos mercados. O empresário declara que o resultado foi que a indústria calçadista de Nova Serrana:

começou a exportar seus produtos. Esse crescimento e a demanda gerada pela indústria calçadista incentivou a vinda de um grande número de pessoas de várias partes do Brasil, para trabalhar na indústria calçadista (Empresário 2015, maio 7).

Para o entrevistado, no início do advento das indústrias calçadistas, “a maioria das pessoas que veio de fora, não tinha nenhuma qualificação”. Para ele, “essa é uma das vantagens da indústria calçadista, porque ela não exige grande especialização para se produzir um calçado e a maioria do treinamento é feito dentro da indústria mesmo” (Empresário 2015, maio 7).

Em 2010, segundo a Relação Anual de Informações Sociais (RAIS), a cidade apresentou um número de 879 indústrias de calçados (Ferreira 2014: 73). Aos poucos, o investimento em novas tecnologias, as parcerias realizadas com outros produtores de calçados de vários países, coloca a indústria calçadista de Nova Serrana no mercado internacional.

Além das indústrias de calçados formalizadas, onde os empregados têm garantias empregatícias, de acordo com a lei, constatamos, também, por meio de informações não oficiais e pela observação pontual, que existe uma série de empresas informais, que prestam serviços para as indústrias formais e empregam grande parte dos trabalhadores da cidade, embora não lhes garantam os direitos trabalhistas. Muitas dessas empresas informais funcionam em regime familiar – na residência de seu proprietário ou em lugares que se apresentam sem estrutura para seu funcionamento.

Embora a economia da cidade gire em torno das indústrias de calçados, existem mais alternativas de absorção da mão de obra, como as empresas que oferecem assistência técnica, matéria prima e diversos outros insumos para a manutenção das indústrias de calçados. Com isso, Nova Serrana atrai, também, pessoas para trabalharem nas diversas áreas que compõem a cidade como no comércio, no funcionalismo público, na construção civil e outros serviços que, também, contribuem para o funcionamento da cidade.

## A mobilidade das populações como fenômeno migratório

A procura das populações por novas formas de vida ou por novas possibilidades de estar no mundo levou, ao longo da história, à mobilidade humana, motivada por razões econômicas, políticas ou sociais, entre outros fatores. Isso pode ser entendido como um fenômeno migratório. Machado e Silva definem migração como “processos de circulação de várias ordens, envolvendo pessoas, mercadorias, hábitos, capitais, entre muitas outras coisas” (Machado, Silva 2014: 331). Nesse artigo, priorizamos o processo de migração de pessoas.

Porto, ao definir os migrantes, ressalta que são “como seres exilados, sentem-se desabitados de si mesmos, sua pátria já não coincide com ela própria, deixando de ser a mesma para tornar-se outra” (Porto 2004: 72). O distanciamento das origens gera, como que, a isenção do que deveria ser o sentimento de inserção do indivíduo no ambiente ao qual habita e a sua pátria, não sendo a mesma, que se apresenta na sua realidade, torna-se a outra que, mesmo acolhendo-o, não lhe garante o fixar de suas raízes.

O movimento migratório não pode ser considerado um ato isolado na vida do indivíduo. Pereira (2008), contrariando o pensamento de muitos que consideram os imigrantes como “aventureiros”, afirma que a decisão de migrar não é um ato impensado por parte do indivíduo. Segundo o autor, em muitos casos, é uma decisão a partir de uma tomada de consciência da sua realidade e a tentativa de encontrar novas possibilidades que venham ao encontro com seu desejo ou sonho. Geralmente há a influência de outras pessoas na decisão do indivíduo por migrar, como no caso do entrevistado Geovani, 19 anos, natural de Itororó, Estado da Bahia. Geovani veio para Nova Serrana, a convite de um amigo, em busca de trabalho, porque em sua terra a oferta de trabalho é escassa. Além da influência do seu amigo, houve, também, a autorização familiar. Geovani ressalta: “eu conversei com minha mãe e ela deixou que eu viesse” (Geovani 2015, maio 2). A ida de Geovani para Nova Serrana, como para os milhares de migrantes que lá chegaram nos últimos anos pode ser compreendida enquanto uma saída encontrada pelos indivíduos para suprir as necessidades básicas de melhoria de vida ou até mesmo da própria sobrevivência e de sua família. Em seu depoimento Luiz, 19 anos, natural da mesma cidade de Geovani, declara que já pas-

sou fome. Ele ressalta: “tinha dia que nós comia café com farinha” (Luiz 2015, maio 1). Essa escassez dos bens para a própria sobrevivência é um dos motivos da mobilidade das populações.

### *O movimento migratório no Brasil*

O movimento migratório no Brasil tem sua origem nos tempos da escravidão. Machado e Silva (2014) ressaltam que, “desembarcaram no Brasil cerca de quatro milhões de africanos de diversas etnias, na forma de escravos; de certo, o maior fluxo de migração forçada que se tem registro”. A escravidão, entendida como fluxo populacional e, segundo os autores, “como instituição”, deixou marcas profundas na sociedade brasileira, “dentre as quais podemos destacar o estabelecimento das hierarquias raciais, desigualdades sociais, econômicas e políticas acentuadas, a precarização das condições de trabalho, dentre outras” (Machado, Silva 2014: 334).

Em se tratando de migração de outras nacionalidades, como exemplo dos portugueses para o Brasil, podemos considerar que a atração foi pelas minas de ouro e outros metais preciosos, especialmente nos séculos XVII e XVIII. Nesse período, uma média de 600.000 portugueses desembarcaram em terras brasileiras (Machado, Silva 2014: 334).

Um movimento migratório contrário também pôde ser constatado a partir da década de 1980. Segundo Machado e Silva, “com a continuidade de uma crise econômica, níveis de inflação estratosféricos e desemprego em alta, brasileiros começaram a emigrar para o exterior” (Machado, Silva 2014: 341). Calcula-se, segundo os autores, que 1.500.000 a 3.000.000 de pessoas emigraram do Brasil.

O retorno de muitos brasileiros, juntamente com outras pessoas estrangeiras que chegaram ao Brasil, a partir da década de 1990, pode ser constatado nos dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE. Segundo os dados do referido Órgão, o número de imigrantes internacionais do Brasil passou de 143 mil entre 1995 e 2000 para 268 mil entre 2005 e 2010. Faz-se importante observar que, entre os imigrantes internacionais que chegaram ao Brasil entre 1995 e 2000, 61% eram brasileiros, ou seja, imigrantes internacionais de retorno, enquanto entre 2005 e 2010 o percentual de brasileiros alcançou 65,5% dos imigrantes. Dos 51.933 imigrantes provenientes dos Estados Unidos, 84,2%

eram brasileiros. Entre os 41.417 imigrantes provenientes do Japão, 89,1% eram brasileiros. Já entre os 15.753 imigrantes provenientes da Bolívia, apenas 25% eram brasileiros (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística 2010c).

### *A imigração interna brasileira*

O deslocamento interno das populações do Brasil, entre estados e cidades, especialmente das populações nordestinas para a região sudeste, se dá pela melhor oferta de trabalho e acesso aos bens de primeira necessidade, oferecidos por esta região, o que, para muitos, é dificultado na região Nordeste.

A influência de outras pessoas, quer por parentesco ou vizinhança, podem ser denominadas “redes” e são mantidas “mediante uma estrutura peculiar, através de arranjos e padrões próprios” (Rigamonte 2001: 115). Elas sustentam e fomentam o sonho e encorajam os indivíduos ao tomar a decisão de emigrar e, de certa forma, oferecem apoio material, como por exemplo: moradia, trabalho, ajuda na locomoção, o lazer, etc. Esses vínculos de solidariedade constituem a base para o imigrante fortalecer o laço com a terra natal.

É por meio da rede social que os indivíduos “sem se despojarem de seu pertencimento original, mostram-se disponíveis para a constituição de outros vínculos identitários” (Porto 2004: 81). Contudo, os laços têm seu tempo de maturação e, possivelmente, de rompimento, pois dependem da mobilidade entre a cidade receptora e a de origem, das expectativas motivadoras da emigração e do tempo/período de busca de trabalho, em determinadas épocas do ano e nos respectivos lugares.

A volta é pensada em uma condição diferente da anterior e isso pode ser traduzido em ascensão social considerada vitória. Nas nossas entrevistas com os imigrantes em Nova Serrana encontramos o Antônio, 27 anos, natural de Cariacçu, Ceará. Ele afirma que todo ano vai à sua terra natal. Muito embora demore três dias de viagem, ele prefere ir de carro próprio. Na verdade, ir de carro próprio, além das vantagens, conforme ressalta o entrevistado, “a gente para quando quer” (Antônio 2015, maio 6), tem como objetivo mostrar a sua conquista – o carro – para seus parentes e amigos. Os vitoriosos servem de modelo e incentivo para os futuros emigrantes, porém, segundo Oliveira (2002), “muitos não conseguem realizá-lo” (Oliveira 2002: 12), resultando em três possibilidades:

o retorno definitivo ou temporário para o lugar de origem, o deslocamento para outras cidades, em busca da realização de seus projetos, ou a insistência em se adaptar aos modos de vida, ainda que precários, na cidade receptora.

### *O imigrante em Nova Serrana*

Muitos dos migrantes de Nova Serrana são as possíveis vítimas das regiões brasileiras de grandes estiagens, da falta de condições de possuir uma terra para a cultura de sua subsistência e de sua família, bem como do salário baixo e do desemprego. Eles, em sua maioria, são provenientes do norte do Estado de Minas Gerais e dos estados da região nordeste do Brasil.

Em uma das nossas visitas à cidade, encontramos uma senhora, sentada num banco da Praça da Matriz, no centro da cidade, cujo nome é Maria, 62 anos. Sua família resolveu migrar do norte do Estado de Minas Gerais para Nova Serrana no ano de 2005, depois da experiência positiva que o marido obtivera no mercado de trabalho na referida cidade. Segundo ela, “naquela época as indústrias pagavam um salário melhor e a garantia da carteira assinada fez com seu esposo, incentivado pelo primo, viesse para Nova Serrana. Aos poucos, a família se animou a migrar para Nova Serrana”. Porém, com o tempo, o marido, segundo ela, “não aguentou continuar trabalhando nas fábricas de calçados, devido ao aumento da exigência por especialização e preferiu pedir demissão e passou a trabalhar como pedreiro, já que era bom no ofício”(Maria 2014, maio 23). Os filhos tiveram mais oportunidades depois que se aperfeiçoaram através de cursos técnicos e continuam trabalhando nas indústrias de calçados.

Em Nova Serrana encontram-se também pessoas que já estiveram em outras partes do Brasil, e até mesmo, em outros países, e que optaram por trabalhar na cidade, por considerar um lugar mais próximo de suas origens e com isso o retorno é facilitado. Há também pessoas que residiram nos Estados Unidos e que, com a crise de emprego, optaram por voltar e procurar emprego numa cidade diferente da de sua origem.

Encontramos o Fernando, 43 anos, dentro da Igreja de São Sebastião, no dia da festa do referido Santo. Natural da cidade de Crato, Estado do Ceará, Brasil, Fernando já morou em várias cidades do Brasil, como São Paulo e Salvador. Resolveu migrar com a família para Nova Serrana, como todo migrante, em busca de melhores condições de vida para si e para sua família. Infelizmente não

teve a mesma sorte que muitos outros, pois o salário que ganhava trabalhando na indústria de calçados não dava para sustentar a mulher e os três filhos. Conseguiu um empréstimo com os familiares e pagou a passagem para a família retornar às suas origens. Ele ressaltou: “lá pelo menos eles terão onde morar, pois temos nossa casinha e o que comer, já que os parentes poderão ajudar”. Atualmente, Fernando não trabalha na indústria de calçados, mas sim, como pintor de casas. Segundo ele, “trabalhar por conta própria deu mais certo” (Fernando 2015, maio 20).

O caso do Fernando, bem o do marido da entrevistada Maria assemelham-se a muitos outros. Eles sobrevivem na cidade por alimentarem-se da expectativa de todo imigrante: o novo trabalho, novos relacionamentos profissionais ou não, aprendizados e especializações e, com isso, a exigência da própria situação de vida por adaptações e ajustes em relação aos novos hábitos cotidianos.

Esse quadro, porém, pode variar de acordo com a história pessoal, os traços culturais, como alimentação, vestuário, seus relacionamentos, a forma de organização familiar e também a sua religião. Mas é importante entender que o trabalho é um dos principais motivos que levam o indivíduo a migrar de suas origens em busca de outras terras.

## O trabalho: fonte inspiradora de novas condições de vida

Durante toda a história da humanidade, a mobilidade das populações por entre regiões ou países teve sempre como objetivo a busca por melhores condições de vida. O trabalho, como é interpretado, é fonte inspiradora para uma vida digna e, na sua escassez, quer por condições climáticas ou por outros motivos, constitui grande fator que proporciona a mobilidade.

Outros fatores colaboram para com a mobilidade das populações, como as mudanças nos modos de produção, a automação, que gera a redução da mão de obra e a falta de especialização do trabalhador, etc.

No caso específico de Nova Serrana, nosso objeto de estudo, que tem grande oferta de trabalho, principalmente nas fábricas de calçados, nas mais diversas ocupações, para os que têm mão de obra qualificada ou não, a motivação está diretamente relacionada com a busca de realização profissional ou de trabalho e com isso atrai milhares de pessoas de diversas regiões do Brasil.

### *A importância do trabalho na vida humana*

O trabalho tem um papel fundamental na vida dos indivíduos e na análise sobre a organização social, principalmente, “para as nossas sociedades ocidentais, industriais ou pós industriais, pelo fato de se constituir uma dimensão essencial para a sociedade e, portanto, um caminho para se conhecer a própria sociedade, suas dinâmicas e crises” (Almeida 2009: 44). Tão importante como a família, está o trabalho no direcionamento dos indivíduos.

Giddens (2009), ao abordar a temática do trabalho, dentre vários autores cita Hegel que afirma que, “o trabalho era o modo especificamente humano de se relacionar com a natureza”, que com sua capacidade criativa e necessidade a transforme. Além disso, a rotina do trabalho possibilita os laços sociais. Hegel acreditava, segundo Giddens, que “todo trabalho era conduzido em um contexto social e, portanto comunicativo” (Hegel apud Giddens 2009: 298). A comunicação do trabalho, sempre inserido em seu contexto social, é observada nas transformações trabalhistas, chegando até à atualidade.

### *As transformações do mundo do trabalho na atualidade*

Levando em conta as modificações ocorridas nas relações de trabalho, os cidadãos devem adaptar-se à elas. Conforme ressalta Sennett, “quando as instituições já não proporcionam um contexto de longo prazo, o indivíduo pode ser obrigado a improvisar a narrativa de sua própria vida, e mesmo a se virar sem um sentimento constante de si mesmo” (Sennet 2006: 13). Dessa forma, ainda que seja fora dos interesses individuais, para se inserir no mercado laboral, o trabalhador se submete às regras definidas pelos empregadores.

A capacidade para se adequar às situações diversas passou a ser uma característica importante para o trabalhador, no mercado de trabalho contemporâneo. Isto porque, como ressalta Almeida, o mundo do trabalho “passou a exigir do sujeito um grau elevado de flexibilidade tanto para assumir diversas atividades, quanto com relação ao tempo dedicado ao trabalho” (Almeida 2009: 48-49).

No caso específico das organizações, os contratos à “curto prazo”, adicionado à escassez de postos de trabalho, “associada à rápida obsolescência das habilidades adquiridas, requerem das pessoas intensos investimentos privados e permanente sintonia com as eventuais oportunidades que o mercado oferece” (Sorj 2000: 32).

O funcionário, nas atuais organizações, deve demonstrar várias habilidades de cooperador em diferentes ambientes e equipes, colocando em prática suas premissas e sem esperar um relacionamento profissional de longa duração.

### *A indústria de calçados de Nova Serrana no mercado internacional*

As indústrias de calçados em Nova Serrana, correspondendo com as demandas mercadológicas que muitas vezes exigem seu aprimoramento, produtividade e qualidade, investem em diversas tecnologias para se manter no mercado de calçados nacional e internacional.

Do considerado primeiro sapateiro de Nova Serrana, o Sr. Geny José Ferreira, até os dias atuais, constatamos grandes transformações na arte de fabricação de calçados. O ofício de sapateiro antes era comum entre “pobres, pessoas humildes, ex-trabalhadores rurais, que por falta de condições de se ascenderem a outros ofícios, dedicavam-se ao conserto e fabricação de sapatos” (Lourenço 2010: 56). Antes da confecção, o sapateiro tinha o trabalho de curtir o couro, preparar a sola, entender de modelagem, de montagem, de costura e de outros serviços para que o produto pudesse ser oferecido e tivesse a sua marca.

No processo de produção de calçados, na atualidade, o que se percebe é que existem fases de produção e estas são distintas. Lourenço ressalta que as fases “modelagem, corte, presponto e colagem, montagem, solagem e acabamento” possuem “importantes variações” (Lourenço 2010: 55) que exigem qualificação, ou não, dos trabalhadores que são absorvidos nesse setor.

Em Nova Serrana, encontramos um grande número de trabalhadores sem a formação adequada para exercerem outras funções nas indústrias de calçados, além das relacionadas acima. Para suprir a necessidade de maior especialização dos trabalhadores, na cidade, existem várias iniciativas sindicais e do Serviço Nacional da Indústria – SENAI que oferecem cursos de capacitação e aperfeiçoamento à pessoas interessadas em melhorar seu potencial profissional.

Além do trabalho, maior fonte inspiradora para a mobilidade das populações, o imigrante sempre encontra outros meios de se relacionar e estabelecer novas redes de sociabilidade. Família, vizinhança, grupos de amigos, comunidade de fé, muitas vezes são renovadas ou reinventadas, sustentando assim a continuidade da busca por melhores condições de vida. Perseguindo nosso

objetivo, abordaremos, através da pesquisa teórica e, também, das entrevistas realizadas em campo, como o trabalhador imigrante vive sua religiosidade em Nova Serrana.

## A religião como rede de sociabilidade

O imigrante que deixa, ainda que temporariamente, sua origem em busca da realização de seus objetivos em outras regiões, encontra diferentes desafios, especialmente aqueles relacionados à identidade, redes de sociabilidade e culturas diferentes.

As redes de sociabilidade funcionam como uma espécie de base para os indivíduos seja no que se refere às necessidades básicas, a busca pelos direitos e ajuda mútua, encorajamento, dentre outros. Não raro, essas redes são constituídas no contexto de trabalho, da religião ou por identificação com o lugar de origem. Interessa-nos aqui a reflexão sobre a religião do imigrante em Nova Serrana.

### *Entendendo a religião*

A religião está presente na vida humana e sua expressão de fé é incentivada à prática que ultrapassa o cotidiano, representando o “sagrado” como sentido pleno do existir humano. Durkheim ressalta que “uma religião é um sistema solidário de crenças seguintes e de práticas relativas a coisas sagradas, ou seja, separadas, proibidas; crenças e práticas que unem na mesma comunidade moral, chamada Igreja, todos os que a ela aderem”. Afirma, ainda, que “a religião deve ser eminentemente coletiva” (Durkheim 2008: 79). Ou seja, o componente integrador que dá sentido à religião é a comunidade, onde os indivíduos se reúnem, a partir de um ponto comum, apoiam-se nas crenças e nas práticas religiosas, confirmando o entendimento e, muitas vezes, justificando-se a irmandade por meio de uma rede de sociabilidade.

Na concepção romana sobre religião, Weber afirma que ela:

continuou sendo religio (tanto faz que a etimologia deste vocábulo se reporte a religare ou a relegere), isto é, continuou ligada à fórmula cultual comprovada e ao “respeito” pelos numina de toda a espécie, que se encontram em acção por todo o lado (Weber 2006: 52).

O autor ressalta ainda que a comunidade cristã romana, entendendo ser o cumprimento da vontade divina, para preservar a capital do mundo de qualquer erro, criou “o magistério infalível de seu bispo”<sup>2</sup> (Weber 2006: 61, 118), ratificado no Concílio Vaticano I, para que, por sua inspiração, fossem tomadas decisões sobre a doutrina da Igreja, mantendo assim sua coesão e livrando-a das ameaças da diversidade de interpretações ou posturas contrárias à instituição.

Essa coesão ratifica a religião oficial, impondo suas leis e seus princípios reguladores, impedindo ou dificultando outras manifestações que, por ventura, venham a apresentar de maneira diferente ao magistério constituído. Porém, no decorrer da história encontramos diversas manifestações religiosas, em diversas partes do mundo, consideradas populares, suscitando da religião oficial o diálogo e a atenção para com a sua diversidade, seus valores culturais que perpassam a história e justificam sua resistência e enfrentamento.

O modelo de religiosidade, na atualidade, além da considerada “popular”, está desvinculado da hegemonia católica e apresenta-se de várias maneiras, possibilitando a liberdade de escolha, da crença e da fé, diferente de outrora. O que se percebe é que, atualmente, os indivíduos têm incorporado a busca religiosa como a possibilidade de alcance de bens tangíveis que venham suprir suas necessidades temporais.

Constatamos que há uma diversidade da oferta em muitas Igrejas Cristãs, inclusive em algumas “alas” das Igrejas Cristãs tradicionais. Na maioria delas, encontramos o modelo de evangelização “neopentecostal”. Esse modelo de evangelização corresponde ao apelo mercadológico da atualidade e faz com que os denominados “crentes”, ou adeptos, experimentem o sentimento de libertação das angústias temporais que causam aprisionamento, sofrimento e dor.

---

<sup>2</sup> “A definição da infalibilidade papal era a conclusão lógica de premissas contidas na própria Escritura (Mt 16,16-19; Lc 22,31; Jo 21, 15-17) e desenvolvidas através dos tempos; principalmente por ocasião dos litígios que afetavam a Igreja, foi emergindo na consciência dos cristãos a preeminência do magistério dos sucessores de Pedro. Precisamente as tendências galicanas e febronianas dos séculos XVII/XVIII serviram para aguçar essa tomada de consciência de modo mais vivo; humanamente falando, os católicos podiam ter optado pelo nacionalismo eclesial, mas o desenrolar dos embates e a ação do Espírito Santo levaram a Igreja como tal a reafirmar a antiga verdade do primado papal tanto em matéria de jurisdição quanto em matéria de doutrina. Numa época de descrença, a fé se afirmava de maneira corajosa. A própria Igreja aparecia como algo de transcendente ou como um Sacramento, que o homem recebe de Deus, a diferença de outras sociedades e instituições” <http://www.universocatolico.com.br/index.php?/historia-do-concilio-vaticano-i.html>.

O discurso neopentecostal se sustenta na promessa de saúde, de cura e de prosperidade – elementos que garantem a completa felicidade, almejada por todos – obtidas já na terra. O entrevistado Geovani, declara-se não batizado. Ao mesmo tempo, manifesta a necessidade de se batizar, como fez o amigo, para receber as benesses de Deus. Geovani ressalta: “quero ser batizado um dia, porque para receber as graças de Deus. Meu amigo foi batizado e logo conseguiu comprar uma casa para a mãe dele. Eu acho que quem se batiza, Deus ajuda ainda mais” (Geovani 2015, maio 2) A esperança de Geovani de conseguir uma casa para mãe, muito disseminada, enquanto retribuição àqueles que se convertem ao neopentecostalismo, está em sintonia com o que ressalta Vallverdú (2008) “a prosperidade do crente, inclusive, não resulta da economia, nem do esforço humano, senão das bênçãos divinas”. O autor acrescenta que “esta interpretação, logicamente, deve ser entendida no contexto dos significados que os fiéis interiorizam para explicar sua nova situação, a partir da pertença ao grupo pentecostal e ao compromisso (ideológico e simbólico) que com ele mantém” (Vallverdu 2008: 73)<sup>3</sup>. A nova condição, para o entrevistado Geovani, será o seu ser batizado na Igreja Universal do Reino de Deus<sup>4</sup>, onde seu amigo se batizou e conseguiu a casa para a mãe.

*O novo modelo de evangelização e a disputa pela fidelização de seus adeptos*

A evangelização, na atualidade, apresenta-se com característica pentecostal – fundamentada no Livro dos Atos dos Apóstolos, Capítulo 2, 1-11, onde é narrada a vinda do Espírito Santo sobre os Apóstolos. Além de conservar elementos do pentecostalismo histórico, como a glossolalia (linguagem dos anjos)

---

<sup>3</sup> Tradução nossa.

<sup>4</sup> A Igreja Universal abriu suas portas para o público no dia 9 de julho de 1977, pelas mãos do pastor Edir Macedo. A princípio, ele mantinha suas reuniões em um coreto no Jardim do Méier, no Rio de Janeiro, Brasil, pois não tinha recursos para alugar uma sede. Em 1977, ao lado de alguns amigos, ele fundou a Igreja Universal do Reino de Deus, declarando-se ‘Bispo’. A Igreja Universal conta hoje com pelo menos dois mil templos no Brasil inteiro e cerca de seis milhões de adeptos. Seus rituais são pontuados por canções, pela assistência de um grupo de trabalhadores aos fiéis com problemas, por ritos da Prosperidade e também de Exorcismo, pelas sessões de cura, que ocorrem mediadas por Bispos, Pastores e Trabalhadores. Esta religião não limita os fiéis na sua prática cotidiana, pede apenas que tenham uma vida moral decente” <http://www.infoescola.com/-cristianismo/igreja-universal/>.

e a oração de cura, a nova evangelização passa, com o tempo, a valer-se do exorcismo, que é a oração do livramento da ação do demônio. Juntamente com essa ênfase, a partir da década de 1970, surge uma nova teologia que visa a saúde e a prosperidade e, com isso, a evangelização pentecostal apresenta o seu viés “neopentecostal”.

Em sua leitura, Vallverdú (2008) ressalta que “o pentecostalismo é um movimento cristão que põe ênfase na relação pessoal entre o indivíduo e o Espírito Santo”, fazendo com que “a busca fervorosa do poder divino ou dos chamados dons do Espírito o distinga do cristianismo convencional” (Vallverdú 2008: 89)<sup>5</sup>. Essa nova tendência tem sido, em grande parte, a motivação para as pessoas mudarem de igrejas, ou assumirem uma nova postura de pertença na comunidade religiosa.

Na Igreja Católica, o novo modelo foi marcado pelo movimento da Renovação Carismática Católica (RCC) em finais da década de 1960 e se fortaleceu na década de 1980, a partir do apoio do Papa João Paulo II aos movimentos neopentecostais católicos. Surge, assim, uma Igreja Católica impulsionada pelo “sopro do Espírito”, com práticas e crenças fundamentalistas e ao mesmo tempo festivas, priorizando a expressão corporal e os apelos mercadológicos que sustentavam a adesão. Os autores Passos, Zorzini e Rocha ressaltam que “o catolicismo carismático brasileiro, na contramão do catolicismo tradicional, parece ter se configurado como uma opção viável, dentro do atual mercado religioso brasileiro” (Passos, Zorzini, Rocha 2011: 708), com a comercialização de produtos religiosos.

Os autores Pierucci e Mariano afirmam que o movimento pentecostal e o neopentecostal “recruta seus adeptos majoritariamente nas camadas sociais mais carentes” (Pierucci, Mariano 2010: 284). Com eles, alguns autores, como Abmansur (2005), Carozzi (1994) Lima (1987) e outros afirmam o interesse das Igrejas neopentecostais em captar adeptos das camadas populares da sociedade.

Porém, é importante ressaltar que existe um investimento, principalmente por parte de algumas Igrejas Evangélicas, para atingir as classes sociais mais elevadas. Um dos exemplos é a Congregação Assembleia de Deus, que há muito vem promovendo atividades para envolver empresários e fidelizá-los em sua Igreja. O objetivo da Assembleia de Deus é ampliar o público e descaracterizar a religião como um fenômeno de interesse de classe baixa. Na leitura de Lima

---

<sup>5</sup> Tradução nossa.

encontramos que a Assembleia de Deus “vê com interesse a penetração de sua doutrina no meio mais burguês, especialmente no setor empresarial, entre a classe média alta, de forma a ir perdendo a característica de grupo religioso preferido apenas pelas pessoas de baixa renda” (Lima 1987: 30).

No caso específico da cidade de Nova Serrana, objeto de estudo desta pesquisa, a Assembleia de Deus promove anualmente um congresso intitulado “Aviva Centro-Oeste – Nova Serrana em Chamas” onde são oferecidos shows de músicas religiosas, palestras e várias outras atividades, com o objetivo de aproximar outros grupos sociais, até mesmo os empresários da região. O último Aviva Centro Oeste, aconteceu entre os dias 3 e 6 de setembro de 2015<sup>6</sup>. Segundo o Pastor da Assembleia de Deus, “o maior objetivo do Aviva Centro Oeste é nós pregarmos a Palavra de Deus pra as pessoas que ainda não conhecem”. Em se tratando da atividade voltada para os empresários da cidade, o pastor ressalta:

nosso trabalho é voltado para todas as classes. Geralmente as pessoas das classes mais altas, financeiramente falando, eles sempre procuram estar na igreja sede, onde é mais central. Então, nós temos pessoas em nossa Igreja que têm trabalhado com pessoas que são empresárias. Sempre trabalhamos para trazer os empresários para conhecerem a Igreja (Pastor 2015 Julho 21).

Esse fenômeno de captação e fidelização das classes mais altas pode ser percebido também na Igreja Católica, que lança mão da Renovação Carismática Católica. A título de exemplo, podemos citar o envolvimento de alguns artistas midiáticos brasileiros, além dos padres cantores, como Miriam Rios, Elba Ramalho dentre outros, que se empenham na tarefa de sensibilização de grupos sociais, principalmente através dos meios de comunicação social da Comunidade Canção Nova<sup>7</sup> para adesão à doutrina católica neopentecostal.

As pessoas convertidas ao neopentecostalismo, das diferentes Igrejas, passam a adotar posturas e expressões que justificam a sua entrega à ação do Espírito Santo de Deus em suas vidas. Ou seja, “a religião mostra o caminho, estabelece pactos e trocas de favores entre Deus e os homens” (Prandi 2008: 169). As-

---

<sup>6</sup> Aviva Centro Oeste 2015, Congresso Nova Serrana, 12.08.2015, [https://www.youtube.com/watch?v=\\_nnFf6rz1hg](https://www.youtube.com/watch?v=_nnFf6rz1hg).

<sup>7</sup> A Comunidade Canção Nova é uma vertente da Renovação Carismática Católica, fundada pelo Padre Jonas Abib em 1976, em Cachoeira Paulista/SP. Atualmente a Canção Nova corresponde a um Sistema de Comunicação que oferece, nas diversas mídias, como rádio, TV, revistas, etc., produtos religiosos, católicos. Em 2009 a Canção Nova passou a ser considerada como Instituto Pontifício pelo Papa Bento XVI (Senna 2011: 51-56).

sim é comum encontrar entre seus adeptos a reprodução do reconhecimento dos favores concedidos por Deus a quem lhe é fiel “a Igreja inverte os termos da fidelidade religiosa e garante: “Deus é fiel” (Prandi 2008: 169). São destacados, também, “Deus me honrou concedendo-me esse benefício”; “Deus me curou”; “Deus cumpriu sua promessa”, dentre outras. Existe uma expressão bastante representativa, fixada nos carros particulares que rodam pelo país: “Presente de Deus”. Esta é uma forma de justificar o consumo, característico da sociedade contemporânea, apoiado em novos modelos de comportamentos globalizados.

Além de usar vários elementos culturais, as Igrejas que adotam as propostas neopentecostais usam técnicas de “persuasão e conversão” por meios novos e diversos meios “mudam a concepção a respeito do dinheiro e dos bens materiais, propõem-se a resolver problemas individuais de toda sorte, criam uma oferta de serviços religiosos (e mágicos) jamais imaginada no âmbito protestante em seu percurso desencantado” (Prandi 2008: 164).

Dessa forma, é instalado um campo de competição institucional com apelos variados e cada qual “como se mergulhados até o pescoço numa inadiável e urgentíssima disputa por mais resultados e oportunidades, por mais eficiência em propaganda e marketing, noutras palavras, por mais seguidores contribuintes” (Pierucci 2008: 15).

No entender de Vallverdú, nos momentos de crise ou quando os mecanismos sociais que apoiam os indivíduos se deterioram, “aparecem novas crenças religiosas ou variantes das religiões estabelecidas para satisfazer as necessidades dos indivíduos e conservar certa coesão social” (Vallverdú 2008: 97)<sup>8</sup>, principalmente no contexto urbano, industrializado, como o objeto do nosso estudo.

Em Nova Serrana, dentre os entrevistados encontramos os adeptos das diversas Igrejas neopentecostais como Deus é Amor<sup>9</sup>, Missão Transcultural<sup>10</sup>,

<sup>8</sup> Tradução nossa.

<sup>9</sup> A Igreja Pentecostal Deus é Amor foi fundada no dia 3 de Junho de 1962, pelo Missionário David Martins Miranda, conforme orientação do Senhor, segundo os seus santos propósitos. Hoje, a IPDA já está com mais de 22 mil igrejas espalhadas pelo Brasil e mais em 136 países em todo o mundo, [http://www.ipda.com.br/ipda/ipda/historico\\_ipda.php](http://www.ipda.com.br/ipda/ipda/historico_ipda.php) [disponível: 19.11.2015].

<sup>10</sup> “Missao Transcultural é uma empresa de organizações religiosas localizada no Estado de Minas Gerais. A organização encontra-se na Rua Padre Liberio 261. Em Nova Serrana, MG. Esta empresa de capital privado foi fundada no ano de 2002 (12 anos atrás). Missao Transcultural encontra-se em funcionamento por um período considerado normal para uma empresa desse ramo de atividade no Brasil, e a menos de 4 anos da expectativa média de vida para uma empresa do segmento de organizações religiosas”, <http://publicacoes.findthecompany.com.br/1/157221374/-Missao-Transcultural-em-Nova-Serrana-MG>.

Igreja do Tabernáculo Evangélico de Jesus<sup>11</sup>, Graça e Paz<sup>12</sup>, Universal do Reino de Deus, dentre outras. O que se percebe, enquanto atividade das diversas Igrejas é uma tentativa de ampliar a influência e o número de adeptos, oferecendo sempre novos atrativos.

Apesar dos inúmeros atrativos, a escolha de uma das religiões ou a opção por participar de várias ao mesmo tempo é individual. Em sua leitura, Hervieu-Léger, “em uma sociedade em que a religião tornou-se assunto provado e matéria de opção, a conversão assume, antes de tudo, a dimensão de uma escolha individual, na qual se manifesta, por excelência, a autonomia do sujeito «crente»” (Hervieu-Léger 2008: 108). Muitas vezes essa escolha se dá pelo desencantamento do indivíduo em relação às instituições convencionais, por interesse particular, por influência de familiares, de amigos ou por necessidade de uma resposta imediata à determinada situação de crise e aflição. Seguramente haverá outras motivações, mas as mais recorrentes são essas.

#### *A conversão como forma de mudança radical de vida*

O processo de mudança de religião se dá em diferentes partes do mundo, como explica o antropólogo catalão Prat, “assim, de igreja em igreja e de grupo de oração em grupo de oração, começa uma longa jornada em que o navegador tenta acalmar suas ansiedades e encontrar respostas para as perguntas que o oprimem” (Prat 2007: 124)<sup>13</sup>. Esse fenômeno é observado em diferentes sociedades e, como explica Prat (2007), em busca de satisfação de seus interesses. Dentre essas andanças de uma igreja à outra, pode ocorrer, também, a conversão que é mudança radical do modo de vida.

O crescimento desmedido de conversões dos indivíduos, em sua maioria católicos, para as Igrejas protestantes pentecostais ou neopentecostais, segundo Pinerucci “está aí para mostrar que hoje no Brasil (e de alto a baixo na América Lati-

---

<sup>11</sup> A Igreja do Tabernáculo Evangélico de Jesus, fundada em 9 de junho de 1964 pelo Apóstolo Doriel Wlandimir de Oliveira e Missionária Ruth Brunelli de Oliveira, adota como única regra de fé e prática das Escrituras Sagradas do Antigo e Novo Testamento, pentecostal, rege-se pelo presente estatuto, é uma organização religiosa, Pessoa Jurídica de Direito Privado, com fins não-econômicos” file:///C:/Users/user01/Downloads/Estatuto%20ITEJ.pdf.

<sup>12</sup> Segundo relato de um entrevistado trata-se de uma Igreja Independente, com origem em Nova Serrana. Não há ligação com outras Igrejas Evangélicas.

<sup>13</sup> Tradução nossa.

na) vivenciar uma religião implica muitas vezes, para um número crescente de pessoas, romper com o próprio passado religioso” (Pierucci 2006: 114). A conversão se caracteriza pelo afastamento das tradições religiosas herdadas quer da família ou conquistadas por suas experiências na comunidade religiosa anterior.

Dentre os depoimentos dos entrevistados sobre conversão, encontramos, também, o que ressaltou Fernanda da Igreja Missão Transcultural, quando alude à questão do batismo em sua comunidade religiosa. Segundo ela, é o ressurgir do “homem novo”, que é marca simbólica de sua conversão, vai ao encontro da concepção de vida nova aludida por Prat (2007) e que Helvieu-Léger considera como sendo o “abraçar uma identidade religiosa em sua integralidade” (Helvieu-Léger 2008: 131). Fernanda afirma que o batismo “é o renascimento. É o arrependimento dos pecados.” Ela ressalta: “Eu confessei a Jesus, o único e suficiente salvador e descí às águas.” Novamente, ratifica: “é o renascimento, é o sepultamento do pecado, é o novo homem. Uma vida nova. Tenho certeza que não estou saindo decepcionada” (Fernanda 2015, maio 5), complementa.

Nessa perspectiva, o indivíduo é o “sujeito ativo” na tomada de decisões “de acordo com seus objetivos e suas necessidades”. Em geral, os laços com os indivíduos que faziam parte da história anterior são rompidos e passa valer a “interação com os que tornaram possível a identidade nova” (Carozzi 1994: 71-72), transformando seu posicionamento no mundo, diante de si e dos outros.

### *A religiosidade em Nova Serrana*

Nova Serrana na atualidade conta com várias instituições religiosas e, mesmo que o catolicismo não seja mais a opção de grande parte da população, a doutrina cristã ainda é seguida por quase a totalidade dos habitantes.

De acordo com os dados apresentados pelos Censos de 2000 e 2010 (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística 2010d), a população de Nova Serrana cresceu 96,85%. Quanto ao número de Católicos Apostólicos Romanos, este cresceu 56,93%; o de Evangélicos 355,9% distribuídos nas diversas Igrejas evangélicas apresentadas. Observa-se o surgimento de mais duas Igrejas denominadas Católicas, não apontadas pelo Censo de 2000, a Igreja Católica Brasileira e a Igreja Católica Ortodoxa. O número dos declarados sem religião cresceu e percentualmente corresponde a 4,8% do número dos habitantes da cidade em 2010.

As táticas de persuasão e os apelos dos líderes religiosos, alinhados à perspectiva mercadológica e da prosperidade, encontradas no modelo de evangelização neopentecostal, constituem a realidade do oferecimento e garantia de satisfação, firmada pelos empreendedores da fé aos que lhes são fiéis.

Também encontramos aqueles que, apesar do distanciamento com a realidade e o não envolvimento da Igreja Católica com a realidade social, permanecem fiéis à ela. Constatamos o caso do Fernando que declara não se afastar de suas origens religiosas e que a sua devoção aos santos fora herdada de seus avós. Segundo ele, “muitas graças tenho alcançado com São Sebastião. Na minha terra ele é padroeiro também. Sempre venho aqui conversar com ele” (Fernando 2015, maio 20).

A devoção aos santos está ligada ao universo popular da religiosidade e é um reflexo, por excelência, da ação das pessoas em seu cotidiano, muitas vezes, envolto a conflitos, desencontros, incertezas e falhas. O papel da religiosidade nesse caso é a inversão de tudo o que é terreno, proporcionando às pessoas o desligamento, por certo tempo, de seu cotidiano, em busca de mais vigor.

Segundo o entrevistado Pedro, 27 anos, a namorada, que atualmente é sua esposa, foi a responsável pela sua mudança de religião. Ao iniciarem o namoro ela o levou para a Igreja Evangélica. Ele veio da cidade de Poté, MG, aos vinte e dois anos de idade para Nova Serrana em busca de trabalho e, com o tempo, conheceu a mulher com a qual já tem dois filhos. Ele declara: “na minha terra eu era católico. Agora, posso até acreditar em Nossa Senhora Aparecida, porque ela já me ajudou muito, mas fui para a igreja evangélica, levado pela minha mulher, que na época era minha namorada” (Pedro 2015, maio 1). Interessante observar que no caso do entrevistado Pedro, não houve conversão, apesar de ele ter parado de beber, ou seja, ter mudado alguns modos de vida, mas em sua fala ele deixa transparecer que conserva crenças católicas, no caso de ainda acreditar em Nossa Senhora Aparecida. Outra curiosidade é a influência da rede de relacionamento sobre a decisão do indivíduo por migrar para outra religião. No caso do entrevistado Pedro, foram os laços afetivos com a namorada que sustentaram a mudança.

Já o entrevistado Vilmo, conterrâneo e que nos fora apresentado pelo entrevistado Pedro, não tem a mesma postura que este, em se tratando de religião. Ele considera que na igreja evangélica “entende mais o que o pastor fala sobre

a Bíblia, do que quando era católico e por isso, não tem que ficar pensando nos santos da Igreja Católica”. Ele já conseguiu melhorar sua vida. Vilmo declara: “Jesus me honrou com uma casa. Pequena, mas é minha. Foi Jesus quem me deu” (Vilmo 2015, maio 1). Observamos aqui a perspectiva neopentecostal da evangelização, na posse de bens tangíveis e “retribuição” de Deus pela fidelidade e compromisso dos fiéis com sua obra.

O aumento da população, observado em Nova Serrana na década de 2000 a 2010, colaborou também para que aumentasse a diversidade de Igrejas cristãs. Esse fenômeno é recorrente em outras partes do mundo. Silva ressalta que “os processos migratórios aliados às novas tecnologias de comunicação, permitem ampliar a já extensa mobilidade da religião” (Silva 2014: 425). A religião, para a autora, encontra na migração e nas novas tecnologias da comunicação espaço de disseminação.

## Considerações finais

O aumento do número de indústrias de calçados e, com isso, a acolhida desordenada de pessoas para ocuparem as frentes de trabalho fazem da, outrora, pacata cidade do interior do Estado de Minas Gerais, um lugar de desigualdades, exclusões e, conseqüentemente, gerador de todo tipo de violência.

A religião cristã ocupa um lugar importante na vida das pessoas de Nova Serrana. Os nativos, em sua maioria, são católicos. Porém, com o crescimento da cidade, cresceu, também, o número das Igrejas, denominadas evangélicas, com evangelização neopentecostal. A nova evangelização, neopentecostal, fundamenta as ações de seus líderes que, muitas vezes, usam táticas de persuasão para captar e fidelizar seus novos adeptos, com promessas de cura e prosperidade.

O indivíduo, no exercício da liberdade individual, opta por esta ou aquela igreja, que lhe oferece os bens simbólicos em troca de sua fidelização e da doação de seus bens, sempre na esperança da satisfação de seus interesses pessoais. Sempre impera no relacionamento da Igreja neopentecostal com o indivíduo o discurso da promessa da retribuição, por parte de Deus, àquele que lhe confiar seus bens. As redes de sociabilidade, a acolhida, a presença e consideração das pessoas em momentos difíceis da vida, a proximidade da igreja da residência dos indivíduos, em muitos casos constituem as motivações que justificam a mudança de religião.

Faz-se importante destacar a diferença de mudança de religião e conversão. A mudança de religião pode ser um fenômeno corriqueiro na vida do indivíduo que passa de uma igreja para outra, sem se permitir ser “transformado” pelos apelos evangélicos que lhes são apresentados. A conversão, ao contrário, é uma mudança radical de vida, onde o indivíduo passa a ter uma nova vida, deixando para trás tudo o que fazia parte de sua existência até então, como modos de vida, amigos, familiares e, em muitos casos, até mesmo o nome de família.

Consideramos o trabalho apresentado como uma pequena parte da pesquisa que ainda está em fase de execução e que comporá o recorte empírico da tese de doutoramento em Ciências Sociais, como ressaltado na introdução desse artigo. Acreditamos poder contribuir com a reflexão sobre o modo de vida do trabalhador imigrante de Nova Serrana, MG, bem como ajudar no entendimento de sua mudança ou a sua conversão para outras Igrejas cristãs, que se apresentam como possibilidade de sua salvação, expressada nos bens tangíveis conquistados já na terra.

## Bibliografia

- Abumanssur E.S. (2005), *Os pentecostais e a modernidade*, em: J. Passos, Décio (org.) *Movimentos do espírito: matrizes, afinidades e territórios pentecostais*, São Paulo: Paulinas São Paulo.
- Almeida de Castro R. (2009), *Jovens futuros gestores: a centralidade e os valores do trabalho*, “Política e Trabalho. Revista de Ciências Sociais”, no 31, set., pp. 37-52.
- Caggiano S. (2012), *Conexões e entrecruzamentos: configurações culturais e direitos em um circuito migratório entre La Paz e Buenos Aires*, “Mana”, vol. 18, no 1, apr., [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93132012000100003](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132012000100003).
- Carozzi M.J. (1994), *Tendências no estudo de novos movimentos religiosos na América: os últimos 20 anos*, “BIB”, no 37, 1º semestre, pp. 61-78.
- Durkheim E. (2008), *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*, Paulus (Tópicos Sociologia e religião), São Paulo.
- Ferreira L.H.S. (2014), *Mercado de trabalho e informalidade no setor calçadista: um estudo comparativo entre Nova Serrana (MH, Sapiranga (RS) e Camocim (CE) em 2000 e 2010*, Dissertação (Mestrado), Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.
- Freitas O.F., Fonseca M.B.F. (2002), *As origens de Nova Serrana*, Gráfica Sidil, Nova Serrana.
- Giddens A. (2009), *A constituição da sociedade*, Martins Fontes, São Paulo.

- Gomes A.M.A. (2011), *Um estudo sobre a conversão religiosa no protestantismo histórico e na psicologia social da religião*, "Ciências da Religião - História e Sociedade", vol. 9, no 2, pp. 148-174.
- Hervieu-Léger D (2008), *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*, Vozes, Petrópolis, RJ.
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (2010a), *Censo Demográfico resultados gerais da amostra*, 27 abr. 2010, Rio de Janeiro, <http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/imprensa/ppts/00000008473104122012315727483985.pdf>.
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (2010 b), *Vamos conhecer o Brasil: migração e deslocamento*, Rio de Janeiro <http://7a12.ibge.gov.br/vamos-conhecer-o-brasil/nosso-povo/-migracao-e-deslocamento>.
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (2010c), *Vamos conhecer o Brasil: migração e deslocamento*, Rio de Janeiro, <http://7a12.ibge.gov.br/vamos-conhecer-o-brasil/nosso-povo/-migracao-e-deslocamento>.
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (2010d), *Tabela 2094: população residente por cor ou raça e religião*, Rio de Janeiro, <http://www.sidra.ibge.gov.br/bda/tabela/listabl.asp?z=-cd&o=27&ci=P&c=2094>.
- Leonel G.G. (2010), *Festa e sociabilidade: reflexões teóricas e práticas para a pesquisa dos festejos como fenômenos urbanos contemporâneos*, "Cadernos de História", vol. 11, no 15, 2º sem., pp. 35-57.
- Lourenço de Souza E.Â. (2010), *Trabalho inglório: processo de trabalho, estranhamento e agravos à saúde no setor calçadista em Franca/SP*, em: J.R. Inácio, C.A. Salim (orgs.), *O vestir e o calçar: perspectivas da relação saúde e trabalho*, Crisálida, Belo Horizonte.
- Lima D.M. (1987), *Os demônios descem do norte*, Francisco Alves, São Paulo.
- Machado I.J.R., Silva D.M. (2014), *Migração*, em: C.A. Furtado; L. Sansone (orgs.) *Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa* EDUFBA, Salvador.
- Oliveira LL. (2002), *O Brasil dos imigrantes*, Jorge Zahar Ed.. Rio de Janeiro.
- Passos M., Zorzini P.G., Rocha D. (2011), *O que (não) dizem os números – para além das estatísticas sobre o “novo mapa das religiões brasileiro”*, Dossiê: Panorama Religioso Brasileiro – Art. Original, Horizonte, Belo Horizonte, vol. 9, no 23, out./dez., pp. 690-714.
- Pereira J.L.M. (2008), *Políticas migratorias y desarrollo económico. Especial consideración a la gestión de los flujos de remesas*, em: A.S. Friás (dir.), *Inmigración e integración*, Ed. Sequitur, Madrid.
- Pierucci A.F. (2008), *De olho na modernidade religiosa*, "Tempo Social, Revista de sociologia da USP", vol. 20, no 2, pp. 9-15.
- Pierucci A.F. (2006), *Religião como solvente: uma aula*, "Novos Estudos", vol. 75, jul., pp. 111-127.
- Pierucci A.F., Mariano R. (2010), *Sociologia da religião, uma sociologia da mudança*, em: C.B. Martins (coord.), *Horizontes das ciências sociais no Brasil: sociologia*, ANPOCS, São Paulo.

- Porto M.B. (2004), *Práticas imaginárias na poética das migrações*, em: M.B. Porto (org.) *Identidades em trânsito*, Associação Brasileira de Estudos Canadenses, Niterói, RJ.
- Prandi R. (2008), *Converter indivíduos, mudar culturas*, "Tempo Social, Revista de Sociologia da USP", vol. 20, no 2, pp. 155-172.
- Prat J. (2007), *El stigma del extraño: un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*, Ariel Antropológica, Barcelona.
- Rigamonte R.C. (2001), *Sertanejos contemporâneos: entre a metrópole e o sertão*, Fapesp, São Paulo.
- Sennett R. (2006), *A cultura do novo capitalismo*, Ed. Record, Rio de Janeiro.
- Sennett R. (2012), *A corrosão do caráter: consequências pessoais do trabalho no novo capitalismo*, Ed. Record, Rio de Janeiro.
- Seyferth G. (2002), *Colonização, imigração e a questão racial no Brasil*, "Revista USP", no 53, mar./maio, pp. 117-149.
- Silva T.C. (2014), *Religião*, em: C.A. Furtado, L. Sansone (org.) *Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa*, EDUFBA Salvador.
- Sorj B. (2000), *Sociologia e trabalho: mutações, encontros e desencontros*, "Revista Brasileira de Ciências Sociais", vol. 15, no 43, jun., pp. 25-34.
- Vallverdú J. (2008), *Las lenguas del Espíritu. Religiones carismáticas y pentecostalismo en México*, Publicaciones URVTarragona.
- Weber M. (2006), *Sociologia das religiões e consideração intermediária*, Relógio D'Água Editores, Lisboa.

Cristine Fortes Lia

Universidade de Caxias do Sul, Rio Grande do Sul, Brasil

## Imigrantes judeus no Brasil: negociações e conflitos religiosos no século XX

### RESUMO

No final do século XIX, as condições de vida dos judeus da Europa eram preocupantes, o que motivou o movimento sionista a buscar lares nacionais para estes indivíduos na América. A imigração judaica para o Brasil consistiu, então, em um projeto tutelado pelo Estado brasileiro. No início do século XX, foram fundadas, no Rio Grande do Sul, colônias agrícolas para receber as comunidades judaicas vindas da Europa. No entanto, este grupo apresentava características culturais que não se adequavam ao modelo de imigrante ideal, que a sociedade brasileira buscava na época. Um dos grandes problemas dessa inadequação estava na questão religiosa, pois não eram católicos, nem mesmo cristãos. E, estavam se instalando em uma nação que se pretendia ser totalmente católica. Este estudo se ocupa das práticas desenvolvidas pelos imigrantes judeus no Brasil, e as relações estabelecidas com as demais comunidades judaicas da América Latina, na busca pela permanência em terras brasileiras.

Palavras-chave: Brasil, imigrantes, judeus, religião, conflito.

### ABSTRACT

At the end of the XIX century the living conditions of the Jews in Europe were worrying, what led the Zionist movement to look for national homes to these people in America. The Jewish immigration to Brazil consisted, then, in a project tutored by the Brazilian State. At the beginning of the XX century, agricultural colonies were created in Rio Grande do Sul to receive the Jewish communities coming from Europe. However, this group presented cultural features that were not adequate to the ideal model of immigrant that the Brazilian society was looking for at that time. One of the biggest problems of this inadequacy was their religion, because they were not Catholics, not even Christians. And they were settling in a nation that intended to be totally Catholic. This study concerns practices developed by the Jewish immigrants in Brazil and the relation established with other Jewish communities in Latin America, aiming to stay in Brazilian lands.

Keywords: Brazil, immigrants, Jews, religion, conflict.

## Considerações iniciais

A partir da década de 1930, o Brasil desenvolveu uma sistemática política de perseguição às comunidades imigrantes. Por meio de uma perspectiva de “abrasileiramento” de todos os grupos estrangeiros (ou considerados como tais), estabeleceu-se um rigoroso controle das ações dos grupos etnicamente distintos. Os judeus pertenciam a este grupamento que apresentava distinção ao que seria um brasileiro ideal.

As campanhas promovidas contra estes indivíduos contavam tanto com o discurso governamental, como o de diferentes setores da sociedade, bem como com o aparato policial, que passou a considerar comportamento estrangeiro caso de polícia. No caso da comunidade judaica, é possível identificar tanto a campanha difamatória, em especial a promovida pela Igreja Católica e pela Ação Integralista Brasileira – AIB. Da mesma forma, as ações policiais também focaram este grupo, em especial, através da construção da ideia da formação de quadri-lhas especializadas no “abrasileiramento” ilegal de imigrantes.

Assim, este estudo centra-se nas trajetórias desenvolvidas pelos imigrantes judeus no estado do Rio Grande do Sul, por constituírem o grupo que, inicialmente, correspondeu a imigração tutelada e bem recebida pelo governo sul-riograndense, mas que, com o passar dos anos, transformou-se em inimigo do estado. Para a análise desta campanha anti-judaica, neste artigo, são trabalhados alguns pronunciamentos em periódicos da Igreja Católica e da AIB e a documentação da Secretaria de Segurança Pública do Rio Grande do Sul. Através desta é possível redimensionar o papel repressivo dos órgãos policiais contra a comunidade judaica. Bem como, analisar o longo e tenso processo de negociação de identidade cultural desenvolvido pela mesma.

## A imigração judaica e o antissemitismo

A partir de 1901, associações judaicas internacionais, preocupadas com a situação dos judeus em diversos países, passaram a se interessar pelo Brasil para sediar a formação de núcleos agrícolas para estes na América. Até este período, a população judaica no território brasileiro era pequena, marcada por um pequeno fluxo de indivíduos que, em geral, ficavam provisoriamente no referido país.

Essa movimentação de judeus que, na maioria das vezes, buscavam se enriquecer e retornar ao seu local de origem, ajudou a moldar o preconceito contra os mesmos, percebidos pela sociedade brasileira como exploradores dos potenciais nacionais. O sul do Brasil, assim como a Argentina e os Estados Unidos, foram as regiões apontadas para estes possíveis lares e contaram com a deliberação favorável de seus governantes.

Em 1904, foi fundado o núcleo agrícola de Phillipson, na cidade de Santa Maria, no Rio Grande do Sul, no qual se estabeleceram 267 pessoas provenientes do território da antiga Bessarábia (atualmente Moldávia). Em 1909, foi fundada a segunda colônia agrícola para imigrantes judeus, a fazenda de Quatro Irmãos, ocupando parcialmente o território que atualmente faz parte das cidades de Getúlio Vargas e Erechim, ambas no estado do Rio Grande do Sul. O segundo núcleo agrícola recebeu um contingente de aproximadamente 350 famílias. Outros ainda foram fundados pela ICA no Rio Grande do Sul: Barão Hirsh, Baronesa Clara e Rio Padre (Lia 2004).

A fundação dessas colônias e a transferência dos contingentes de imigrantes para o Brasil deve-se à ação da JCA (Jewish Colonization Association) ou ICA (em iídiche, *Yidishe Kolonizatsye Gezelshaft*), associação fundada em 1891, por Maurice de Hirsh, o Barão de Hirsh. A ICA interessou-se rapidamente por terras no Rio Grande do Sul (estado no qual foram fundadas as primeiras colônias judaicas no Brasil) em função de dois aspectos fundamentais: a presença do PRR (Partido Republicano Rio-Grandense), que possibilitava uma maior tolerância religiosa e tinha interesse em receber novos colonos, e pela proximidade com as colônias fundadas na Argentina (Lia 2004).

As colônias agrícolas possibilitaram, mesmo que provisoriamente, uma visão positiva sobre o imigrante judeu. Pois, fixado em um núcleo rural, descaracterizava-se como um oportunista que só visava o enriquecimento rápido nas áreas urbanas para retornar à terra de origem. Segundo Roberto Grün, a colonização de Phillipson serviu para “resgatar a positividade da raça judia” (Grün 1999: 364). Assim, construiu-se a imagem do judeu radicado, sem interesse em regressar ao país de origem, voltado para o desenvolvimento agrícola do Brasil, ambicionando tornar-se um cidadão brasileiro. “Os judeus nunca compartilharam do sonho de voltarem ricos – o sonho de «fazer a América». A imigração

para o Brasil era o início de uma nova vida que jamais poderia incluir uma volta para casa” (Lesser 1995: 41).

Apesar da imigração judaica oficial para o Brasil ter iniciado nas colônias agrícolas no Rio Grande do Sul, essa experiência rural não formou um perfil de agricultor para o este imigrante. Este, que nem sempre trazia uma experiência anterior essencialmente urbana, na grande maioria, não pretendia fixar-se em zonas rurais. A maior parte dos habitantes das colônias transferiu-se rapidamente para as cidades. O modo de viver cultural dos judeus era incompatível com sua fixação em pequenos núcleos rurais (Lia 2004).

Alguns equívocos se constroem na análise do processo da colonização judaica. O primeiro é caracterizar o imigrante judeu como um colono fracassado. Dentro desta perspectiva o abandono das colônias aconteceria pelo insucesso das mesmas. Esta ideia se consolida na própria propaganda antissemita da época, que buscava evidenciar o caráter negativo desta comunidade; que teria recebido terras do governo brasileiro (estas, porém, foram compradas pela ICA) e, de forma ingrata, foram abandonadas sem cuidados.

Não foi por falta de cultura agrícola que os imigrantes judeus saíram das colônias. Muitos já tinham experiência no trato com a agricultura em aldeias europeias. Na trajetória no Brasil, no entanto, buscavam uma vida mais urbana, que permitisse acesso às organizações culturais e religiosas da comunidade. As colônias, também, nunca foram esvaziadas. Imigrantes judeus permaneceram nestas terras por muitas décadas.

Outro equívoco é considerar a comunidade judaica um grupo homogêneo. Existiram diversos grupos e diversas fases dessa imigração. Pode-se destacar inicialmente a presença de asquenazes e sefarditas, sendo o primeiro grupo composto por judeus europeus e o segundo por judeus de origem Ibérica e do Oriente Médio. Os sefarditas jamais passaram pelos núcleos agrícolas, correspondendo a um grupo de imigração essencialmente urbana. Além destes, ainda existe um expressivo número de imigrantes que chegaram ao Brasil no período da Segunda Guerra Mundial, para os quais recai a expressão de “refugiados de guerra”.

Assim, existem várias comunidades judaicas que, equivocadamente, são tratadas como “uma” comunidade, apesar de todas as diferenças culturais, religiosas, de idioma, etc. que existem entre as mesmas. Para a propaganda anti-judaica da primeira metade do século XX, todos os imigrantes judeus correspon-

am a um perigoso grupamento, constituído por meio do fracasso do projeto inicial de colonização. E, o descaso com o meio rural constituía-se em algo grave, já que o sul do Brasil apenas aceitava imigrantes que se dedicassem a agricultura.

Para a campanha anti-judaica a ideia de inutilidade econômica do imigrante judeu foi bastante aproveitada. No entendimento desta propaganda é indispensável a compreensão do conceito de antissemitismo aplicado na primeira década do século XX no Brasil. Por mais que seja um conceito universal, cujas práticas se evidenciam em diferentes lugares e épocas, assumiu características e conotações específicas na sociedade brasileira, na qual a comunidade judaica buscava negociar a sua identidade. “O anti-semitismo é uma livre e total escolha de si mesmo, uma atitude global que alguém adota não só em face dos judeus, como ainda dos homens em geral, da história e da sociedade; é a um só tempo, uma paixão e uma concepção do mundo” (Sartre 1978: 10).

Se o antissemitismo for percebido como um conceito universal e atemporal, seria possível evidenciar uma linearidade nas práticas contra as comunidades judaicas no Brasil. Os sentimentos contra os judeus se moldaram de diferentes formas, nos diferentes contextos da sociedade brasileira. Nas primeiras décadas do século XX, este preconceito está associado a ideia de não permitir a consolidação de uma comunidade judaica no Brasil. A condição de não-cristãos era o alicerce das destas campanhas.

John Dominic Crossan faz uma distinção entre dois tipos de preconceitos que considera distintos: o antissemitismo e o antijudaísmo. Segundo o autor: “(...) o anti-semitismo só aparece na história quando o antijudaísmo está combinado com racismo” (Crossan 1995: 47). O antijudaísmo é considerado por Crossan como o preconceito religioso, podendo o convertido se afastar dele; já o antissemitismo está ligado à questão racial não sendo possível o judeu dele se afastar. No caso brasileiro, das primeiras décadas do século XX, os dois conceitos se complementam e equivalem, já que o judeu sempre é observado enquanto indivíduo que professa uma religião não considerada legítima.

De forma contrária a chegada de outros imigrantes, como alemães e italianos, os judeus nunca foram festejados na sua vinda ao Brasil. A condição de não pertencimento ao cristianismo era uma mácula grave. Difundia-se a ideia de que a permanência de indivíduos desta categoria contaminaria o povo brasileiro. A Igreja Católica promoveu intensa divulgação da imagem de deícidas deste grupo.

Em 1932, o padre Ricardo Liberalli escreveu no jornal “Estrella do Sul” um pronunciamento, alertando sobre os perigos da presença judaica, no qual destacava “o plano judaico é descristianizar o universo para nele implantar a República Comunista universal, sob o controle dos hebreus, que se tornariam senhores do mundo” (“Estrella do Sul” 23/10/1932: 03). Liberalli concluiu seu texto com um comentário de alerta, destacando a necessidade de preservação do catolicismo, o perigo de um Estado laico e o problema da entrada de judeus em terras gaúchas.

Sendo o fim dos judeus a destruição das diversas nacionalidades, para de todas elas se levantar o edifício do Comunismo Universal, que diremos dos que se batem pelo estado leigo que é justamente o campo em que o terrível bacilo judaico se alastra por não encontrar empecilhos? Que são traidores da Pátria inimigos da nacionalidade? Não afirmamos tanto, para ressaltar a boa vontade de muitos. Um aviso entretanto: quem não quer ser lobo não lhe vista a pele (...) (“Estrella do Sul”, 23/10/1932: 03).

Os judeus eram acusados, pela sua fragilidade religiosa, que promovia a formação de um caráter duvidoso, de articularem planos capitalistas e comunistas, ao mesmo tempo, para dominarem o mundo. Com estes ideais de massacre da classe trabalhadora, pois usurpavam riquezas do mundo todo, e de instituição oficial do ateísmo comunista, porque não eram cristãos, tomariam o mundo para si. Desta forma, cabiam as autoridades religiosas, ou zelosas pela brasilidade, alertarem a população brasileira sobre este perigo.

Nas estatísticas de todo o mundo o judeu ocupa o primeiro lugar. No Brasil vemos que o judeu tem sua maneira de negociar sem pagar imposto. Os seus recibos não levam selo. Sendo ele um técnico no contrabando não paga taxa alfandegária. Isso acontece em todas as capitais do universo. O judaísmo é uma praga, é um flagelo, é uma desgraça universal. Conforme o noticiário dos jornais os judeus tomaram parte salientíssima nos últimos acontecimentos que ensangüentaram o país. Não tínhamos dúvida quanto a participação deste elemento na preparação do plano comunista. Acreditamos mesmo que cada estabelecimento judaico seja uma célula do comunismo. Viemos notando as freqüentes visitas de oficiais do exército a determinado estabelecimento de móveis da Rua Vigário José Inácio. Uma coisa digna de nota foi a distribuição de convites para uma reunião de israelitas na sociedade Linat Hazedek, a rua Bento de Figueiredo para a criação de uma nova organização sionista. Esse convite foi distribuído dois dias após a jugulação do levante do norte (“A Lucta” 07/12/1935: 01).

Os alertas sobre os perigos de conviver com aqueles que passaram a ser considerados, pela propaganda antisemita brasileira, como degenerados religiosamente, eram constantes. De forma que a religiosidade judaica foi a matriz do

antisemitismo da referida época. Não eram questões de natureza política ou econômica que promoviam a ojeriza ao grupo, mas a postura religiosa.

Durante a vida terrena de Jesus Cristo, gritaram os judeus: “Não queremos que este seja o nosso rei!” Não admitimos que ele estenda sobre nós o ceptro do seu domínio! Sim, não o quiseram e o pregaram na cruz (...). Nos tempos presentes, repete-se a mesma cena (“Unitas” 1931: 90).

## O Estado Novo e os judeus nas ações policiais

No período compreendido na Era Vargas (1930-1945), em especial nos anos do Estado Novo (1937-1945), o preconceito contra os judeus foi redimensionado. Esta fase da história do Brasil foi caracterizada pela construção de um modelo ideal de nação e de brasileiro. Este deveria conciliar as características de indivíduo que correspondia ao modelo de brasilidade idealizada, sendo branco, católico e bom trabalhador. Dentro desta perspectiva, os estrangeiros deveriam se nacionalizar, ou seja, buscar atingir os requisitos planejados para a cidadania perfeita.

Os grupos que não se enquadravam neste modelo passaram a ser considerados quistos étnicos, um imenso problema para o Estado. Cabia, então, às autoridades, promover a nacionalização destes. No caso de resistência, a força policial deveria ser empregada. A Era Vargas, em especial os anos do Estado Novo, foi marcada por intensa e violenta atividade policial no controle da sociedade. Órgãos governamentais e delegacias especiais foram criadas com o objetivo de coibir todo o comportamento considerado desviante do projeto de nação que o governo Vargas objetivava consolidar (Lia 2004).

O Estado tinha identificado seus principais inimigos nos politicamente divergentes das normas do Estado Novo, destacadamente os comunistas, os participantes de mobilizações operárias e os estrangeiros. Sobre os imigrantes recaíam dois estigmas: ou pertencer a países do Eixo, ou ser difusor de uma cultura alienígena. Esses indivíduos estavam sob constante e atenta observação policial. E, no caso da menor dúvida, eram imediatamente encarcerados, torturados e expulsos do país (no caso de estrangeiros) (Lia 2004).

Não eram necessários motivos sólidos nem provas concretas para o aprisionamento, bastava a autoridade policial “dar voz de prisão” e o indivíduo era recolhido para as delegacias dos Departamentos Estaduais de Ordem Política

e Social - DEOPS ou para as casas correcionais. Janete Leiko Tanno observa que “a polícia agia com plena liberdade de ação e conseqüentemente, os presídios dos estados superlotavam, como foi o caso da Casa de Correção e da Casa de Detenção do Distrito Federal” (Tanno 1996: 178), o mesmo aconteceu com as instituições de encarceramento do Rio Grande do Sul, em especial, na Casa de Correção de Porto Alegre<sup>1</sup> (Lia 2004).

Os imigrantes judeus eram alvos da necessidade de nacionalização por questões religiosas e linguísticas. Eram brancos, mas, além de não agricultores, não dominavam a língua portuguesa, nem professavam o catolicismo. Se o aprendizado do português podia ser resolvido com o tempo, o problema com a religião judaica apresentava-se sem solução. Interessantemente, não foram promovidas campanhas de conversão, apenas difamatórias, com o objetivo de inibir a entrada de judeus no Brasil e impedir sua integração com a sociedade local.

Importante destacar que a comunidade judaica não se calou diante das atitudes governamentais e da postura da sociedade local, mas fez sentir sua presença, interagindo socialmente, criando estratégias de integração e de conservação de sua cultura. A experiência social dessa comunidade, nesse período, foi marcada pela constante tentativa de integração à nova pátria e preservação da cultura de origem. Negociar, constantemente, as possibilidades de inserção na identidade nacional foi, possivelmente, a forma de superar o antissemitismo do Estado Novo adotada pelos imigrantes judeus (Lia 2004).

Eles eram *diferentes*, num país onde o sentido popularmente dado a essa palavra descreve algo que se equilibra na linha divisória entre o aceitável e o inaceitável. O que os recém-chegados entenderam, contudo, foi que o discurso aparentemente estático da elite era, na verdade, ambíguo. (...) esses imigrantes tanto manipularam quanto modificaram o sistema, tornando-se, rapidamente, parte integrante da nação brasileira moderna, à medida que eles desafiavam as idéias de como essa nação deveria ser imaginada e construída (Lesser 2001: 19).

Este estudo, no entanto, não se ocupa das estratégias de negociação de identidade cultural desenvolvidas pela referida comunidade, mas sim das ações

---

<sup>1</sup> Toda a documentação da Secretaria de Segurança Pública do Rio Grande do Sul, composta dos registros da Casa de Correção (Matrícula dos presos recolhidos à Casa de Correção, Livros dos Sentenciados, Registro de Condenados e Registro de Tratamento Médico), dos Ofícios Recebidos da Brigada Militar e do Exército, dos Relatórios da Brigada Militar, da Correspondência e da Documentação dos Governantes, entre outros documentos, encontra-se localizada, organizada e disponível para pesquisa no Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul.

policiais promovidas contra a mesma no período do Estado Novo. Em especial, as acusações sobre o envolvimento em quadrilhas que, de acordo com as autoridades da época e com o que era noticiado em periódicos, como o jornal “Correio do Povo de Porto Alegre”, promovia a entrada ilegal de pessoas no Brasil. Estes ilegais, ainda em conformidade com as notícias do período, eram, na grande maioria, mulheres que se dedicariam a prostituição.

O simples fato do indivíduo ser judeu já poderia conduzi-lo a uma instituição correcional, já que, enquanto imigrante, demonstrava comportamento considerado indesejável. Na documentação da Casa de Correção de Porto Alegre<sup>2</sup>, a referência a “indesejável” constava explicitamente como motivo da prisão, sem especificar qualquer prática desempenhada pelo indivíduo que o pudesse caracterizar como tal.

Como a maior parte dos recolhidos não possuíam motivo para a prisão, apenas a ordem verbal do chefe de polícia ou outra autoridade policial, não eram desenvolvidos processos, nem havia sentenças; tudo se decidia através dos advogados e das autoridades policiais. Tanno (1996) observa, também, que nesses estabelecimentos de reclusão, além de práticas de violência física e psicológica, os presos políticos se misturavam aos presos comuns. Assim, um indivíduo recolhido a um desses presídios por não saber falar português, por exemplo, “crime” frequentemente atribuído a imigrantes, dividia o mesmo espaço com indivíduos com longa vida criminal. Também eram recolhidos indivíduos de ambos os sexos e de várias faixas etárias, desde muito jovens, com idade inferior a 18 anos, até idosos (Lia 2004).

Na matrícula dos presos recolhidos constava uma ficha com uma série de questionamentos iguais para todos; perguntava-se o nome completo, a filiação, a nacionalidade, a idade, o estado civil, a profissão, se sabia ler e escrever, o local de procedência (possivelmente da prisão), por ordem de que autoridade fora recolhido, o motivo da prisão e, em alguns casos, constavam fotos e impressões digitais. Ainda aparecia a data de saída ou transferência e observações sobre extradições e condição de incomunicável de alguns reclusos (Lia, Radünz 2015).

---

<sup>2</sup> Existem dois livros de Matrícula dos presos recolhidos à Casa de Correção que compreendem registros do Estado Novo, um que apresenta dados de 1935 a 1938 e outro com dados de 1937 a 1939. Referente à Casa de Correção também existe o Livro dos Sentenciados, que compreende informações, em três livros, sobre o período estado-novista, de 1937 a 1939, e o livro de Registro de Condenados, que apresenta uma listagem de nomes desde 1926 até 1948.

Essas fichas apresentam uma série de incoerências nos seus preenchimentos. Acredita-se que muitos não compreendiam o interrogatório, por não falarem português, o que impedia de declararem sua real condição. Bem como identifica-se, pela leitura da documentação, que, em muitos casos, eram preenchidas pela autoridade presente, em absoluto desconhecimento do réu. O fato de não dominar a língua portuguesa acarretou, em alguns casos, a transferência para o Manicômio Judiciário, por pensarem tratar-se de loucura o ato de não colaborar com o interrogador. Em geral, os imigrantes judeus detidos foram libertados alguns dias depois da detenção, por ausência de provas contra os mesmos. Mas, em alguns casos, é possível identificar a transferência para o Manicômio Judiciário e a expulsão do país.

## Os judeus e a formação das quadrilhas promíscuas

Como já foi anteriormente falado, o preconceito sobre os imigrantes judeus se alicerçava nas questões de natureza religiosa. Assim, para a construção de uma imagem criminoso destes, o fator religioso serviu de guia. Por não ser católica, a comunidade judaica era acusada de viver na promiscuidade. As práticas sexuais destes indivíduos eram consideradas pecaminosas, pois apenas eram legítimas as realizadas dentro de matrimônios consagrados pelo catolicismo.

As práticas sexuais promíscuas de algumas comunidades foi a ideia defendida pela Igreja Católica e divulgada como verdade científica nos seus periódicos, com a consolidação da ideia do sexo higiênico. Estavam fora da prática higiênica do sexo todos aqueles que não contraíssem matrimônio pelos moldes do catolicismo. Com isto, criou-se a ideia de impureza nas práticas sexuais dos não católicos, dos que “viviam em pecado”. Aliás, segundo Lenharo (1986), judeus, negros e japoneses eram apontados como degenerados sexualmente.

Sangue-sêmen, princípio da vida. Sangue-doença, portador de destruição e de desgraça, ameaça de morte. Sangue coletivo – signo da possibilidade de violência. Sangue saudável, nacionalidade saudável, trabalhador saudável. Sangue puro, raça pura. Sangue e ameaça social (...). O imigrante vem de fora, é desconhecido e estranho à substância nacional; pode ser potencialmente um elemento infiltrado de corrosão da saúde da nação. Nesse caso, o sangue é tomado como instrumental científico; o biológico tem ampla ascendência sobre o psicológico, de modo a determinar a integridade moral e cultural do cidadão. Sangue, império da raça (Lenharo 1986: 112-113).

Por serem considerados degenerados, os imigrantes judeus foram acusados de formar quadrilhas com o objetivo de corromper a sociedade brasileira. Dentre estas destacava-se os grupos ligados à prostituição. Estes seriam responsáveis pelo tráfico de mulheres do Leste Europeu. Essas moças se dedicariam a viver como prostitutas e os seus traficantes transformavam-se em seus cafetões, os “cafténs”. De fato, as práticas de prostituição de judias, bem como o tráfico das mesmas para os países da América do Sul, em especial, Brasil e Argentina, aconteceram com frequência. Entretanto, as autoridades policiais e de Estado lançaram um olhar excessivamente abrangente para a situação, de forma que judeus que se deslocavam pelas fronteiras e mulheres judias imigrantes passaram a serem vistos como integrantes das referidas quadrilhas.

Essas mulheres, conhecidas com o título de “polacas”, independentemente de serem ou não polonesas, constituíram um grupo perseguido e marginalizado pela sociedade. Também ampliaram o preconceito contra imigrantes judeus e poloneses. Existia um preconceito bastante intenso ao imigrante polonês durante o período do Estado Novo, sobre esses indivíduos recaíam uma série de estigmas que os apontavam como baderneiros, indisciplinados, de pouca confiança, maus trabalhadores, beberrões, etc.

Além disso, a imigração polonesa, em algumas localidades, ficou muito marcada pelas atividades de prostituição de moças judias e seus agenciadores. Nesse sentido, se ser judeu era uma condição, algumas vezes problemática aos olhos da população local, ser judeu polonês era de fato um motivo para todo o tipo de preconceito e estigmatização social, o que leva a concluir que os poloneses eram etnicamente mais indesejáveis do que os judeus.

Nas fichas dos recolhidos à Casa de Correção<sup>3</sup> também aparece com frequência a referência aos poloneses como grupo associado, nesse período, a badernas e agitações<sup>4</sup>, o que pode ter sido a causa do estigma de “indesejável”. Além disso, eram muito comuns as associações dos judeus poloneses à prostituição, eram os *caftens*, muito perseguidos pelas autoridades policiais da época. Alexandre Fortes (2001), na sua tese sobre os imigrantes poloneses, trabalhado-

---

<sup>3</sup> Lamentavelmente a documentação do DEOPS do Rio Grande do Sul, para onde iam os processos contra estrangeiros na época, não se encontra disponível para pesquisa, em função de ter sido perdida em incêndios no local de arquivamento.

<sup>4</sup> Sobre o preconceito anti-polonês no sul do Brasil recomenda-se a leitura de *Imigração e colonização polonesa no Rio Grande do Sul: a emergência do preconceito* de Isabel Rosa Gritti (2001).

res na antiga região do Quarto Distrito de Porto Alegre, evidencia para os poloneses cristãos a mesma associação a crimes como práticas imorais e com o comunismo, decorrente, segundo o referido autor, da imigração do Leste Europeu, região marcada pela Revolução Russa.

Alexandre Fortes (2001) também apresenta o relato de um processo de expulsão iniciado em 4 de abril de 1930, a pedido da Chefatura de Polícia de Porto Alegre. A Quarta Delegacia Auxiliar do Distrito Federal abriu o inquérito, na referida data, que resultou na expulsão de cinco estrangeiros acusados de comunismo. Segundo Fortes, toda a cobertura dada pela imprensa ao caso identificava os estrangeiros como russos e agentes soviéticos; identidade essa posta em dúvida pelo autor, que identifica outros locais de nascimento para os imigrantes expulsos.

De todo o modo, a identidade maior entre os quatro não era a de “russo”, mas a de “judeu”. Todos eram moradores do bairro Bom Fim, de fato nas proximidades da primeira sinagoga de Porto Alegre, onde imigrantes judeus oriundos de vários países europeus desenvolveram uma colônia com características sócio-econômicas bastante específicas. Uma parcela significativa dos judeus dedicava-se aos ofícios e profissões liberais, e sua adesão com o complexo econômico emergente articulado em torno das indústrias e do sistema de transportes de longo curso se dava através do núcleo comercial que constituíram na região próxima à estação ferroviária, a meio caminho entre o Quarto Distrito e o centro da cidade (Fortes 2001: 124).

Entre os deportados estavam Marcos e Leon Piatgorsky, Simão Borodin e Nicolau Artzveno. Além desses, Fortes identificou outros imigrantes, citados no mesmo processo por militância comunista, de origem seguramente judaica, que são Salomão Schwartz, Manoel Scliar, Jacob Koutzii, David Seligman, Gragório Golub e Salomão Grimberg. Independente do fato de serem ou não militantes comunistas fica evidente a constante associação entre a origem judaica, tão intensamente destacada nas notícias sobre o processo, e a doutrina socialista, ainda no início da década de 1930. Bem como, evidencia uma atenção maior ao imigrante polonês, considerado o mais “badernerio” dos imigrantes (Lia 2004).

No que se refere ao caso das polacas, o estudo sobre as práticas das mesmas no sul do Brasil ainda é muito escasso. Sua maior representatividade se dá na literatura com as obras de Moacyr Scliar. Em *O ciclo das águas* (1977), o autor relata a experiência vivida pela personagem Esther que, saída de uma aldeia russa com a proposta de um falso casamento, se torna prostituta em Buenos Aires

e em Porto Alegre. Através da trajetória da moça é possível perceber a dinâmica das redes que enganavam, traficavam, aprisionavam e prostituíam moças judias na América do Sul.

Sobre o processo de prostituição de judias polonesas e a atuação dos *cáfens* no Rio de Janeiro e em São Paulo existe a obra de Beatriz Kushnir (1996), *Baile de máscaras: mulheres judias e prostituição: as polacas e suas Associações de Ajuda Mútua*. Neste estudo a autora revela a dinâmica da vida destas moças e suas tentativas de integração nas sociedades cariocas e paulistas. Analisa, também, o preconceito gerado dentro e fora da comunidade judaica sobre as polacas.

Homens e mulheres envolvidos na atividade do tráfico e no mercado da prostituição estrangeira, e que eram de origem judaica, obviamente não encontraram a possibilidade de construir laços de solidariedade e sociabilidade com as comunidades judias nas cidades onde coexistiam. Assim, foram percebidos sempre como transgressores sem caráter, estabelecendo, pela oposição de conduta, os lados bom e mau da comunidade. Algo compreensível, vindo de imigrantes que fugiam de perseguições religiosas e queriam a todo o custo construir uma imagem positiva na nova pátria imigrada. Entretanto, em um ponto esses dois lados da comunidade judaica convergiam: a dura condição de estrangeiros lhes era comum (Kushnir 1996: 21).

A história das polacas no Brasil ainda carece de estudos, inclusive da quebra da correlação da imigrante judia polonesa prostituta, já que a maior parte destas mulheres vinha de aldeias da Rússia. Mas este estudo constitui-se tabu dentro da comunidade judaica. Moacyr Scliar no prefácio da obra literária de Esther Largman, *Jovens Polacas: da miséria na Europa à prostituição no Brasil*, enfatiza as dificuldades em pesquisar e narrar esta história. Menciona as represálias que sofreu por ter escrito *O ciclo das águas*, destacando que a personagem Esther foi inspirada em uma polaca real e que estas histórias compõem a trajetória dos judeus no Brasil e não podem ser silenciadas, “a história precisa ser contada. Não há outra coisa a fazer com os espectros (como Freud bem mostrou) a não ser exorcizá-los” (Largman 2008: 12).

Além das organizações ligadas à prostituição e cafetinagem, os judeus também eram acusados de compor outras quadrilhas especializadas em trazer imigrantes ilegais para o Brasil. Em 17 de abril de 1940, o jornal *Diário da Manhã*, de Passo Fundo, publicou uma matéria intitulada “Uma verdadeira fábrica de brasileiros”, na qual apontava inúmeras fraudes realizadas por membros da companhia colonizadora, em especial o sr. Emil Buxbaum (importante funcionário da mesma) no sentido de permitir a entrada de indivíduos indesejados, básica-

mente não agricultores, burlando as leis nacionais. A ICA, seus funcionários e os imigrantes judeus foram apontados como formadores de uma “quadrilha” que permitia acesso clandestino a terras brasileiras.

Durante o ano de 1940, diversos periódicos gaúchos promoveram uma campanha, baseada na notícia acima, que intencionava advertir sobre as ações criminosas dos imigrantes judeus e seus agenciadores. Coube à ICA a tarefa de neutralizar essa campanha, uma vez que a mesma intencionava construir uma identidade sem máculas para a comunidade judaica. Através dos periódicos gaúchos, em especial o *Diário da Manhã*, de Passo Fundo, buscou desconstruir a ideia de funcionários corruptos e associação criminosa que estava sendo veiculada. Destaca-se que nada foi provado sobre as acusações contra a ICA e seus funcionários (Lia 2004).

Entre as acusações sobre a formação de quadrilhas, uma ganhou destaque pelo espaço e tempo que ocupou na mídia da época. Em 17 de maio de 1940, o periódico *Correio do Povo*, publicou uma alarmante matéria, de página inteira, sobre uma quadrilha de falsários que agia no sul do Brasil, no Uruguai e na Argentina. Os líderes da mesma, todos judeus, buscavam trazer de forma ilegal imigrantes de origem judaica para os países nas quais agiam. Além disso, uma vez imigrando ilegalmente, os indivíduos eram incentivados a se dedicar a atividades criminosas.

Novamente nada se provou a respeito das acusações contra os integrantes da quadrilha de falsários. Cabia aos advogados contratados pela ICA realizar a defesa destes. O que, no entanto, não retirava a mácula dos indivíduos e da sua comunidade, vistos como degenerados e potencialmente criminosos. Os nomes de Ary Kulmann e Max Rohrsetzer, repetidos várias vezes nas notícias como os principais líderes do grupo, ressaltavam a vigilância sobre os imigrantes judeus, que inescrupulosamente enriqueciam dada a desgraça de seus patrícios.

Outra estratégia que, segundo as matérias dos periódicos, era utilizada pelos judeus para promover o abrasileiramento de indesejáveis, centrava-se em um mesmo indivíduo casar-se com várias mulheres na Europa e trazê-las, uma a uma, como esposas para o Brasil. Destacando o potencial de degenerados que estes imigrantes eram acusados de possuir, as práticas de poligamia ou outras farsas matrimoniais seriam “típicas” desta comunidade, que desconhecia os princípios sagrados do matrimônio.

Em maio de 1939, o jornal *Diário de Notícias*, da cidade de Porto Alegre, iniciou uma série de reportagens a respeito da agência “A fortuna”, organização criminosa que agia na América do Sul e era representada no Brasil pelo judeu russo Gedal Katz. “A fortuna” consistiria em uma rede com sede em diversos lugares do mundo, cujo objetivo principal, além de outros pequenos delitos, consistia em promover a entrada de elementos indesejáveis em vários países. No Rio Grande do Sul as sedes localizavam-se em Bagé e Rio Grande, sendo a primeira dirigida por Jaime Rubim (que, segundo o periódico, era clandestino no Brasil por ter sido expulso 20 anos antes) e a segunda por Luiz Rosembaum, além de outros agentes. O plano da organização centrava-se, além do enriquecimento de seus representantes, em possibilitar a entrada ilegal de 4000 judeus no Rio Grande do Sul (Lia 2012).

(...) noticiamos vários detalhes da trama urdida com grande astúcia chegando a envolver em suas malhas inúmeros policiais inescrupulosos, que se deixaram facilmente tentar pela promessa de lucros fáceis, causando sérios prejuízos ao país, pois, por seu intermédio devem ter entrado no Brasil, algumas centenas de elementos indesejáveis, caftus, prostitutas, arrombadores, ladrões, etc. (...). Gedal Katz, pretendia agir em Livramento, tendo procurado estabelecer ligações com inspetores da delegacia de polícia daquela cidade fronteiriça, a fim de que lhes fosse facilitada a entrada de estrangeiros, pagando dois contos por cabeça. O inspetor Bráulio da Fonseca da seção de estrangeiros, tendo percebido uma proposta do russo Gedal levou o fato ao delegado de polícia de Livramento, que imediatamente tomou as providências necessárias. Gedal dissera-lhe que existiam no Uruguai 4000 judeus que pretendiam entrar clandestinamente no Brasil, acrescentando que cada um lhe pagaria a importância de dois contos, fazendo com que ele enriquecesse imediatamente (“*Diário de Notícias*” 05/05/1939: 06).

As notícias sobre “A fortuna” também circularam através dos periódicos do interior do estado, provocando intenso alarde em torno da perversa organização judaica. Em 5 de maio de 1939, o jornal *Diário Popular*, da cidade de Pelotas, noticiava, na página 8, os inúmeros estrangeiros indesejáveis, obviamente judeus, que estavam munidos de passaportes falsos para ingressarem no território brasileiro. Interessantemente, quando as informações trazidas pelos periódicos são cruzadas com as da Secretaria de Segurança Pública e da Casa de Correção de Porto Alegre, os indivíduos apontados como perigosos criminosos nunca foram efetivamente condenados como tais.

Na maioria dos casos não eram encontradas provas suficientes que justificassem a denúncia ou a detenção. No entanto, os periódicos não faziam nenhuma retratação e tampouco noticiavam o desdobrar das acusações que promovi-

am. Da mesma forma, em várias destas notícias são mencionadas as presenças de brasileiros como colaboradores das quadrilhas; desconhece-se a identidade destes indivíduos e seus destinos face às acusações que recebiam.

## Considerações finais

O preconceito religioso promovido contra os imigrantes judeus durante a primeira metade do século XX, em especial nos anos do Estado Novo, no Brasil, possibilitou a construção de uma série de estereótipos contra a comunidade. Entre estes destacava-se a postura degenerada da mesma, em função do desconhecimento dos preceitos nobres do catolicismo. Por não serem cristãos eram incapazes de assimilar os valores da sociedade brasileira. Um povo deícida deveria, naturalmente, voltar-se para atividades criminosas e de corrupção da boa índole dos brasileiros.

A ideia da construção de quadrilhas destinadas a atividades de entrada ilegal de indesejados no país, quer seja para se dedicar a prostituição ou outras ações de natureza ilícita, é um capítulo ainda muito pouco estudado na história da imigração judaica para o sul do Brasil. Apesar de nada ter sido provado durante as investigações das supostas atividades criminosas dos grupos, as máculas das denúncias propagadas pela imprensa e os traumas das detenções permanecem na memória da comunidade. Pouco se fez, em pesquisa histórica, para restaurar a imagem da trajetória destes imigrantes.

No ano de 2001, o jornal *Gazeta do Povo*, de São José dos Pinhais, nos meses de fevereiro e março, publicou uma série de matérias sobre Max Rohrsetzer, intitulado nas mesmas como o “leão da serra”. Nestas o imigrante judeu é tratado como uma celebridade local, responsável pelo desenvolvimento dos transportes paranaenses. No ano de 1995, recebeu o título de cidadão honorário de São José dos Pinhais, no Paraná. Trata-se do mesmo Max Rohrsetzer acusado de liderar a quadrilha de falsários.

Prova-se, então, a sua inocência e a necessidade de pesquisa histórica sobre o assunto para reconstruir sua memória. Ary Kulmann, outro suposto líder dos falsários, foi importante homem político, dedicado as lutas pelos trabalhadores. Sua história é apresentada na tese de Oneider Vargas de Souza (2014), num trabalho sobre as lutas operárias nas fronteiras do Rio Grande do Sul.

A necessidade de reconstruir a história da formação de quadrilhas por imigrantes judeus é necessária para garantir o direito a memória sem máculas, criadas intencionalmente pelo antissemitismo da Era Vargas.

## Bibliografia

- Crossan J.D. (1995), *Quem matou Jesus? As raízes do anti-semitismo na história evangélica da morte de Jesus*, Imago, Rio de Janeiro.
- Fortes A. (2001), *Nós do Quarto Distrito: a classe trabalhadora porto-alegrense e a Era Vargas*, Tese de Doutorado, Departamento de História, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.
- Gritti I.R. (2001), *Imigração e colonização polonesa no Rio Grande do Sul: a emergência do preconceito*, Tese de Doutorado, Curso de Pós-Graduação em História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.
- Grün R. (1999), *Construindo um lugar ao sol: os judeus no Brasil*, em: B. Fausto (org.). *Fazer a América: a imigração em massa para a América Latina*, EdUSP, São Paulo.
- Kushnir B. (1996), *Baile de máscaras: mulheres judias e prostituição: as polacas e suas Associações de Ajuda Mútua*, Imago, Rio de Janeiro.
- Largman E. (2008), *Jovens Polacas: da miséria na Europa à prostituição no Brasil*, BestBolso, Rio de Janeiro.
- Lenharo A. (1986), *Sacralização da política*, Papirus, São Paulo.
- Lesser J. (1995), *O Brasil e a questão judaica: imigração, diplomacia e preconceito*, Imago, Rio de Janeiro.
- Lesser J. (2001), *A negociação da identidade nacional: imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil*, UNESP, São Paulo.
- Lia C. Fortes (2004), *Bons cidadãos: a comunidade judaica do Rio Grande do Sul durante o Estado Novo (1937-1945)*, Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.
- Lia C. Fortes (2012), *A quadrilha de falsários: imigrantes judeus nas ações policiais e judiciais da Era Vargas*, “Méti: História & Cultura”, vol. 11, no 21, EdUCS, Caxias do Sul.
- Lia C. Fortes, Radünz R. (2015), *O Brasil católico e o conflito de identidade religiosa dos imigrantes alemães*, “Revista del Cesla”, no 18, pp. 39-65.
- Sartre J-P. (1978), *Reflexões sobre o racismo*, DIFEL, Rio de Janeiro, São Paulo.
- Scliar M. (1977), *O ciclo das águas*, Globo, Porto Alegre.
- Souza O. Vargas de (2014), *As lutas operárias na fronteira: a Chacina dos Quatro “As” (Livramento/RS –1950)*, Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós Graduação em História, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria.

Tanno J. Leiko (1996), “Repressão no governo Vargas: manifestações e conseqüências”, em: C. Denipoti, G. Arruda (orgs.). *Cultura & Cidadania*, ANPUH, Curitiba.

### Periódicos

“Correio do Povo”, Porto Alegre, 1935 a 1945.

“Diário de Notícias”, Porto Alegre, 1935 a 1945.

“Unitas”, Porto Alegre, 1930 a 1945.

“A Opinião Pública”, Pelotas, 1910 a 1945.

“Diário Popular”, Pelotas, 1930 a 1945.

“Diário da Manhã”, Passo Fundo, 1937 a 1945.

“Estrella do Sul”, Porto Alegre, 1930 a 1940.

“A Lucta”, Porto Alegre, 1935-1936

“Gazeta do Povo”, São José dos Pinhais, 2001

### Documentos utilizados

Livros de Ocorrências da Polícia Civil de Porto Alegre (1935 a 1945) - Museu da ACADEPOL.

Documentação da Secretaria de Segurança Pública e da Casa de Correção de Porto Alegre: Matrícula dos presos recolhidos à Casa de Correção (1935 a 1939); Livro dos Sentenciados (1937 a 1939); Registro de condenados (1926 a 1948); Ofícios recebidos da Brigada Militar e Exército (1939 a 1946); Registro de tratamento Médico (1941 a 1945) - Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul.

Relatórios da Brigada Militar (1940 a 1943) - Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul.

Queixas e Processos Crimes do Rio Grande do Sul (1935 a 1945). Processos nº: 3419, 3406, 3458, 3460, 3465, 3698, 3723, 3706, 3843, 3854, 4045, 4048, 4052, 4069, 4100, 4106, 4132, 4140, 4144, 4161, 4244, 4497, 5091, 5144, 5583, 5608, 5651, 5661, 5713, 6050, 7000, 7380 – Arquivo Público do estado do Rio Grande do Sul.

Documentação da ICA (1938 a 1946) – Arquivo Histórico Judaico Brasileiro de São Paulo.

Mieczysław Jagłowski

Universidad de Warmia y Mazury, Olsztyn, Polonia

## Los esclavos del Imperio de Cristo en la visión de futuro del padre António Vieira (1608-1897)

### RESUMEN

António Vieira, S.J. en su visión escatológica del futuro, anunciaba una pronta fundación por el Estado portugués del Imperio Universal de Cristo, con el que comenzaría una época de perfecta armonía entre hombre y Dios, de la unidad entre razón y fe, así como de amor, libertad, paz y felicidad universales. En el artículo se reflexiona sobre la tensión intelectual, presente en el pensamiento de Vieira, causada por dos intenciones contradictorias – resultado de doble papel que el padre jesuita desempeñaba, como ideólogo de la razón de Estado portugués, por un lado, y como evangelizador y defensor de los esclavos brasileños por el otro. A continuación, tomando en cuenta la mentalidad de la época en la que el padre Vieira vivía, así como apologías y críticas que su figura despertaba, hemos intentado valorar la importancia histórica de sus ideas y actividades.

Palabras clave: Brasil, Portugal, António Vieira, S.J., colonialismo, milenarismo, esclavitud.

### ABSTRACT

António Vieira SJ announced in his eschatological vision of the future a rapid constitution of the Universal Empire of Christ by Portugal, thus establishing the new era of the perfect harmony between men and God, the time of the unity of thought and faith, universal love, freedom, peace and happiness. In the article, the author reflects upon the intellectual tension that was created in the philosophy of Vieira due to two conflicting intentions arising from his playing a double role – of an ideologist of the Portuguese *raison d'état* and of an evangelizer and a protector of Brazilian slaves. Taking into account the mentality of the times in which Vieira lived and both praise and bitter criticism directed at this Portuguese clergyman, the author attempts to assess the historical significance of Vieira's ideas and activities.

Keywords: Brazil, Portugal, António Vieira SJ, colonialism, millenarism, slavery.

En la lista de los que se oponían a la esclavización y trato inhumano de los indios, de parte de los conquistadores y colonizadores, junto con las reconocidas figuras de Antonio Montesinos, Francisco de Vitoria o Bartolomé de las Casas, se menciona a veces también el nombre de António Vieira, un jesuita portugués, a pesar de que su presencia entre estos personajes respetados causa a menudo

dudas y es cuestionada. Sus biógrafos veían en él al “Gran Padre” de los indígenas brasileños, al abolicionista y precursor del universalismo ilustrado (Vieira 2013: 183; Soromenho-Marques 2014: 414), preocupado por establecer un orden firme en el mundo (Franco 2013: 255), como también a un pionero temprano de la actitud intercultural. Sin embargo, otros consideran que fue, sobre todo, un político maquiavélico, cuyas actividades estaban enfocadas en justificar y fortalecer los intereses del Estado portugués (*cf.* Lopes Cardoso 2008: 21). Las reflexiones reunidas en el presente artículo tienen por objetivo – además de diseñar las líneas generales del pensamiento de Vieira, junto con las polémicas que sus ideas provocan – intentar responder a la pregunta quién era, en realidad, este jesuita portugués: defensor de la dignidad y libertad humana o, más bien, un ideólogo y representante ágil de la razón del Estado portugués (*cf.* Hayashi, *et al.* 2012: 99). Asimismo esperamos que estas reflexiones constituyan un aporte para entender mejor las posturas de los hombres del Occidente frente a la esclavitud en la época en la que vivían.

## Evangelización para el Imperio Perfecto

António Vieira, miembro de la Compañía de Jesús desde el año 1623, fue ordenado sacerdote después de doce años de estudios en el colegio jesuita en Salvador (Brasil); a continuación, en el año 1644, fue nombrado Predicador del Rey de Portugal, João IV, del que fue asesor político, también se desempeñó como el confesor de la reina, preceptor del infante y diplomático; en 1552 empezó su actividad misionera en la provincia brasileña Maranhão. Como sacerdote ganó fama por ser un magnífico orador religioso y político. En sus sermones y escritos de carácter político se refería no solo a los asuntos corrientes (tales como la apología de los gobernantes de su época), sino que también le preocupaban las cuestiones del futuro, especialmente la idea de que el Estado portugués cumpliera la misión evangelizadora universal, con la que vinculaba la creación – con la ayuda de la Providencia – de un Estado cristiano, condición para que llegara la época de la fe y paz universal (*cf.* Domingues 2009: 132-133). En su primer sermón, pronunciado en la Capilla Real (“Sermão dos Bons Anos”), apenas hizo mención del reino universal de Portugal. Con el tiempo, desarrolló esta idea que se convirtió en una visión/un concepto del Quinto Imperio Uni-

versal (Vieira 1642), la que explicó detalladamente en su “História de futuro” (publicación póstuma en el año 1718). Su *opus magnum* era “Clavis Prophetarum”, dedicado en menor grado que sus escritos anteriores a los asuntos políticos y más a las cuestiones escatológicas, donde el anunciado Imperio adquiriría la forma de la Iglesia universal, que abarcaría con su amor el mundo entero.

El primer texto profético más amplio de Vieira fue titulado “Esperanças de Portugal – Quinto Império do Mundo” (1659). Predecía en él la resucitación del rey João, fallecido tres años antes, y la continuación de la misión providencial emprendida por el rey de evangelizar el mundo. Entre las obras que formarían parte de este plan el sacerdote enumeraba la victoria sobre el Estado turco, la recuperación de la Tierra Santa para los cristianos y la fundación del imperio mundial (Vieira 1998: 96). Vieira se unía de esta manera a estos autores quienes, pese a que la época de la mayor gloria de Portugal (grandes descubrimientos geográficos y los territorios conquistados en tres continentes) hubiera terminado, anunciaban que de nuevo asumiría el rol de la vanguardia entre las naciones del mundo. El jesuita escribía que:

[La] mejor parte de los hechos que se esperan en el futuro, la más gloriosa de todas, no solo pertenecerá a Portugal, sino que le pertenecerá de manera única y especial. Portugal será el fundamento, Portugal el centro, Portugal el teatro, el principio y el fin de estas maravillas (Vieira 1855: 17).

Anunciando esta magnífica obra mostraba la importancia de la “existencia histórica de Portugal como reino y como nación protegida por los cielos y establecida por Dios para que desempeñara el rol de *Lux Mundi*” (Franco 2013: 247). Indicar este papel especial de Portugal no requería un esfuerzo extraordinario por parte de Vieira, dado que desde los tiempos de la milagrosa victoria de los cristianos sobre los musulmanes en la batalla de Ourique – como reza el mito fundador de Portugal – los intelectuales y artistas nacionales veían en la nación portuguesa la vanguardia de la cristiandad, su “luz” y la estrella más brillante, la “nación superior”, a la que Dios había confiado una misión excepcional<sup>1</sup>. Las ideas predicadas por Vieira ganaron popularidad entre los portugueses de su

---

<sup>1</sup> La idea del Imperio, la podemos encontrar, entre otros, en la obra de Manuel Bocarro Francês (1588-1662) “Discurso que o Doutor Manuel Bocarro, Médico, Filósofo e Matemático Lusitano, fez sobre a conjunção máxima, que se celebrou no ano de 1603, 31 de Dezembro” (1624), como también en el tratado de Sebastião de Paiva (1600-1659) “Tratado da Quinta Monarquia” (1641).

tiempo, ya que expresaban sus propias aspiraciones, a las que el autor supo dar una forma coherente y justificada (conforme a los criterios correspondientes al nivel de la ciencia portuguesa de aquella época<sup>2</sup>), sin fantasear, lo que era típico de las profecías y las predicciones populares<sup>3</sup>. En la creación de su visión Vieira se basaba en numerosas profecías, opinando que la “historia del futuro”, la que se alimenta de la verdad revelada por Dios (proveniente de las Escrituras) es más segura y “más verdadera” que la historia del pasado, basada tan solo en los conocimientos humanos. Estaba convencido de que el profeta, quien realiza únicamente el papel de un transmisor pasivo de las disposiciones de Dios, corría un menor riesgo de cometer un error o falsificación que el historiador quien se basa en las fuentes meramente humanas (*cf.* Martini 2009: 155). Aunque no se consideraba a sí mismo como profeta, sin embargo, indagando sobre el futuro, partía de las predicciones de los profetas y así esperaba acercarse más a la verdad que ellos, ya que, como afirmaba en sus trabajos, “un enano que se subió a las espaldas de un gigante, es capaz de ver más que él” (Vieira 1855: 101).

Los supuestos de la interpretación de historia que hacía Vieira pertenecen a la tradición hermenéutica que remonta a principios de la Edad Media. En dicha tradición, cosas, personas y sus actos tienen valor de los signos, en los que, de manera misteriosa y ambigua, se manifiesta Dios; y la historia de la humanidad es percibida como el cumplimiento de los planes de la Divina Providencia<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Sin embargo, De Martini considera que el jesuita portugués se escondía detrás de las normas de demostrar y justificar ideas, típicas para la historiografía de aquel entonces, ya que en realidad no era historiador sino profeta (*cf.* Martini 2013: 105). Eran los tiempos cuando el nivel intelectual de Europa estaba marcado por tales pensadores como Descartes, Espinoza, Pascal, Leibniz o Locke. No obstante, nuevas ideas no tenían gran impacto en la filosofía portuguesa de la época. Los escolásticos seguían definiendo criterios del pensamiento, y como la verdad suprema fue considerada la verdad de las Escrituras y los dogmas de la doctrina católica.

<sup>3</sup> No obstante, es conveniente citar aquí la opinión de E. Lourenço: “es difícil de imaginar que se podría mezclar más la realidad con el sueño de cómo lo hizo Antonio Vieira en su cabeza (...), formando una combinación única de una claridad increíble con una locura divina. Ahí, como en ninguna otra, nuestras duraderas preocupaciones por el futuro de la patria se convirtieron en un aleluya exaltado, el ‘canto para amigos’ donde usualmente expresamos nuestras inquietudes por el mundo, se transfiguró en la cantata sublime del Quinto Imperio” (Lourenço 1992: 23; *cf.* Braga-Pinto 2003: 19-20).

<sup>4</sup> “Hay un elemento fijo en el discurso de Vieira (...), que podemos considerar como algo parecido a somatología, entendiendo por este término la capacidad de descifrar los signos que se manifiestan en los acontecimientos, en los hechos históricos y en los fenómenos de la naturaleza. Es como si todo el universo no textual se convirtió en un enorme texto, en el que están inscritas las indicaciones exactas sobre la constitución en esta tierra del nuevo orden, este nuevo mundo de paz, justicia y plenitud, en el que Vieira creía profundamente” (Espírito Santo 1999: 119).

Dios es aquí el único agente causal de los acontecimientos e incluso si la voluntad humana tiene que participar en ellos, es determinada por Dios de acuerdo con sus intenciones. Vieira consideraba también que “este mundo es un teatro; las personas son protagonistas que desempeñan sus papeles y la verdadera historia de sus logros es la comedia divina, escrita y gobernada según las ideas de su providencia” (Vieira 1855: 107). Vieira pensaba también que:

[El] tiempo, como el mundo, tiene dos hemisferios; uno superior y visible, que es el pasado, otro inferior e invisible, que es el futuro. Entre el primero y el segundo hemisferio se encuentran los horizontes del tiempo que son estos momentos del presente que vivimos, donde el pasado termina y el futuro empieza (Vieira 1855: 9-10).

El principio de su unidad es la Palabra que se hizo Carne, y que es el punto de intersección de la eternidad y temporalidad, de lo absoluto y lo contingente, de lo divino y lo humano (*cf.* Fernandes 2010: 216). Es posible buscar el sentido de la historia porque los hechos singulares participan en el eterno Dios y “todos los tiempos constituyen la prefiguración de la eternidad” (*cf.* Coelho 2010: 18).

Conforme con este concepto, todo está realizado en el plan divino, que es eterno y está eternamente presente. (...) Lo anterior permite que los asuntos mundiales sean interpretados a base de los hechos pasados, como también es posible prever los futuros (...) en la perspectiva de Dios existe solo lo que es actual (*cf.* Martini 2009: 98-99).

La perspectiva histórica y teológica adoptada por el jesuita portugués estaba definida por el Libro de Isaías. Como es bien sabido, este profeta había anunciado la llegada de la época en la que el lobo y el cordero pastarían juntos, y el león comería paja como el buey (Isaías 65:25). La atención de Vieira atraían también las visiones apocalípticas del profeta Daniel quien veía la historia de la humanidad como una sucesión de cuatro imperios (reconocidos por los estudiosos de la Biblia como imperio asirio, persa, griego y romano) y predicaba la aparición de un nuevo imperio eterno, creado por “el Hijo del Hombre” (Daniel 7, 13, 14; este motivo era interpretado por los cristianos como el regreso de Cristo (*cf.* Bosi 2009: 243). Isaías y Daniel pregonaban que el hombre y el mundo lograrían la perfección y que ningún sufrimiento tendría acceso a ellos. Para Vieira, la importancia vital tenía también el capítulo 20 de Apocalipsis de San Juan, que anunciaba la llegada de una milenaria época de paz y felicidad. Encontraba inspiración también en escrituras apócrifas apocalípticas.

Vieira vinculaba la creación del Quinto Imperio con el momento en que Cristo entró en la historia y dividía su reinado en dos períodos: el de la domina-

ción y el de la posesión. El primero empezaba en el momento de la Encarnación, el segundo, con la Fe en sus palabras. Indicó tres etapas de dicho reinado: Inicial (desde Cristo hasta Constantino), Imperfecta (desde Constantino hasta los tiempos de Vieira) y del Imperio de Cristo Completo o Consumado, universal y único, que abarcaría todas las naciones y tierras, estableciendo plena armonía entre el hombre y Dios (*cf.* Vieira 1855: 22). El Imperio Consumado sería un organismo político-teocrático mundano, orientado a conseguir el objetivo que sobrepasaba los asuntos de este mundo, o sea, la felicidad en Cristo. Su tiempo sin pecado sería una época de la redención universal, de la santidad en la tierra, a la imagen de la comunión de los santos en el cielo. Sin embargo, como ha observado Franco, en el Imperio anunciado por Vieira todo tenía que ser mundano sin serlo:

[T]odo, en el fondo, será diferente, en la medida, en que la gente se libere de los factores del mal. Sin embargo, todo quedará como en el pasado, empezando por las estructuras de la organización de la sociedad hasta las categorías de la actividad humana. (...) Tampoco desaparecerán las contradicciones y controversias. Aunque la forma de solucionarlas será diferente. Serán resueltas de modo pacífico, cada uno de los gobernantes cederá una parte de su poder al emperador (...), quien procederá a buscar soluciones, de común acuerdo de todos, para cualquier conflicto entre los países (Franco 1999: 237).

Gracias a este mecanismo político para la resolución de los conflictos internacionales – según las previsiones de Vieira – se eliminaría la guerra, la mayor plaga que puede afectar la humanidad, se realizaría la conversión común al cristianismo, y en resultado: la unidad del pensamiento y de la fe llevarían a los ciudadanos del imperio a una vida llena de paz y amor.

Como podemos observar, un elemento importante de la utopía profética del jesuita portugués lo constituía el concepto de universalismo que abarcaba todas las naciones del mundo. Sin embargo, la idea de la nación elegida tampoco fue rechazada por él. Su universalismo revela dos aspectos: por una parte presupone la universalización de la doctrina y del poder de la Iglesia católica, por otra parte, el dominio mundial de Portugal, lo que se ve claramente, sobre todo en las declaraciones del jesuita con respecto al tema de la división del poder en este organismo político universal. Vieira anuncia (profetiza) que el poder será ejercido en el imperio por dos representantes de Cristo – el papa (poder espiritual universal) y por un monarca secular (poder temporal universal), y formulando sus expectativas hacia un gobernante secular ideal, postula:

dicho emperador debería ser europeo, cristiano y descendiente de los príncipes cristianos, afanoso en el servicio de Dios, como también en la propagación de la Fé de Cristo, a quien debería servir con todos sus conocimientos y toda su autoridad, los que debería ofrecer para servir a la Iglesia y obedecer al papa: con la ayuda de este emperador, el mundo debería convertirse y ser reformado, para que florezca el culto de Dios, paz, justicia y todas las virtudes cristianas, y, además (...) dicho emperador debería ser portugués, el rey de nuestro reino de Portugal, y Lisboa debería ser la capital del imperio (Vieira 2009: 35).

Lo que llama la atención es el motivo, que se repite, de la subordinación de las autoridades seculares al poder y los intereses de las autoridades religiosas. El autor subrayaba a menudo que el gobernante secular debería ser:

un emperador celoso en la popularización de la Fé, quien entregará su autoridad en el servicio al papa, a favor de los predicadores, asegurando sus pasos, defendiéndolos, donde fuese necesario, con sus armas, así como usándolas para subordinar a todos los rebeldes, ante todo al imperio romano, lo que le llevaría a ser el gobernador del mundo (Vieira 1998: 5).

Esta visión de las relaciones entre el poder secular y religioso no deja la menor duda en cuanto a lo esencial del proyecto político de Vieira: su carácter es teocrático y en consecuencia – también clerical. El imperio debería ser entonces “un nuevo perfeccionado Estado de la Iglesia católica que constituye el reino único y verdadero de Cristo” (Vieira 1998: 4), la realización de la Iglesia universal y del Estado eclesiástico. El jesuita prefirió enfocar este asunto de manera diferente, escribiendo que a través de su representante el verdadero poder en el imperio iba a ejercer el mismo Dios.

Conforme con la visión del futuro del mundo y de Portugal, diseñada de tal manera, el padre Vieira veía como el asunto fundamental el éxito de la obra misionera, de la que dependía la conversión al cristianismo de todos los pueblos del mundo y, una vez cumplida esa obra, la constitución del Imperio universal. De acuerdo con su visión de la historia futura, consideraba la actividad misionera como una parte del plan de Dios y las profecías de Isaías, según su interpretación, anunciaban la evangelización de Brasil por parte de los marineros portugueses. Vieira se refería a este fragmento del Libro de Isaías donde podemos leer: “Porque, ¡miren!, voy a crear nuevos cielos y una nueva tierra” (Isaías 65: 17), argumentando que gracias a Portugal habían aparecido nuevas tierras y un cielo nuevo – nuevas estrellas y cuerpos celestes:

[E]sta nueva tierra y estos nuevos cielos es la tierra y el cielo del Nuevo Mundo, descubierto por los portugueses. (...) éste era el Nuevo Mundo, tan escondido y desconocido en el mundo mismo que cuando de repente fue descubierto y apareció, fue como si entonces hubiera empezado su existencia y como si Dios lo hubiera creado de nuevo (Vieira 1642; *cf.* Vieira 2013: 175).

La idea de una segunda creación del mundo, por parte de los portugueses, entendida como su descubrimiento, fortalecía la lectura de la Biblia como una prefiguración de los acontecimientos futuros. Mirando la historia con esta perspectiva, como la prefiguración de la llegada de los portugueses a la costa de América y de la evangelización de los pueblos autóctonos fue interpretada la llegada de los Reyes Magos a Belén y, luego, la predicación de la noticia sobre el Recién nacido a los pueblos bárbaros del Este (*cf.* Carvalho 2006: 64-66.). En la formación de la mentalidad política y misionera de Vieira influía también el ambiente espiritual que reinaba en la Compañía de Jesús, que “tanto en sus palabras escritas y pronunciadas, como en sus publicaciones, ex cátedra y desde el púlpito, contribuía a la cristalización mítica de la historia y del misticismo de la alianza divina entre el Reino de Portugal y el Reino de Dios” (Urbano 2008: 48).

Pasemos de estas visiones a la práctica evangelizadora del jesuita portugués. Como misionero que predicaba las buenas nuevas entre los indios, se pronunciaba a favor de su liberación de la dependencia de los colonizadores. Consideraba que los que privaban a los indios de la libertad, contrariando las ordenanzas reales y el derecho natural, estaban bajo influencia de satanás y merecían el infierno. Fue uno de los pocos hombres de la Iglesia que exigían que los colonizadores en Brasil cumplieran de inmediato y al pie de la letra el decreto real de 1595, que contenía la declaración de que todos los indios, sin excepciones, eran libres, que por ninguna razón se podría esclavizarlos y que los ya esclavizados deberían recuperar su libertad. Sin embargo, no evitó adaptar una postura típica para los europeos de su tiempo, de sentirse superior frente a la población autóctona de América, cuyo nivel intelectual, social, cultural y civilizatorio era, en su opinión, más bajo. Con toda la compasión que experimentaba hacia los indios colonizados, y a pesar de los esfuerzos que emprendía para devolverles la libertad y la dignidad, Vieira estaba convencido de que:

[N]o puede haber gente más horrible entre todos que los brasiles, quienes no solo matan a sus enemigos para después cortar las cabezas a los muertos, descuartizar y comerlos, y con este objetivo los cocinan, siendo sus propias mujeres quienes los preparan e invitan gente a la que obsequian con esas inhumanas delicias (Vieira 1855: 160).

Creía también que “los indios son los más brutos, más pobres, más viles, los menos humanos, entre toda la gente que ha nacido en el mundo” (Vieira 1855: 160). Era su tutor y defensor, aunque estaba convencido que los indios debían desaprender sus costumbres bárbaras para que, primero, se convirtieran en per-

sonas humanas y, luego, en cristianos. Podemos pensar que, para defender a sus “ovejas” estaba dispuesto a sacrificar su vida, dado que, citando las palabras de Jesúscristo: *Bonus pastor animam suam dat pro ovibus suis* (“el buen pastor da su vida por las ovejas”), escribía: “¿Quién tiene la obligación de sacar sus ovejas a los pastos? El pastor. ¿Y quién tiene la obligación de defender dichas ovejas del lobo? También el pastor (...) En ello consiste el papel del pastor, tal es la tarea de estas personas” (Vieira 1642).

Sin embargo, su actitud hacia los esclavos transportados a Brasil desde África ya no era tan “moderna” o “progresista”, aunque sí, llena de compasión y empatía. En su “Sermão Vigésimo Sétimo”, pronunciado a los esclavos en Bahía, Vieira comparaba su esclavitud con el martirio y explicaba que sus sufrimientos no podían comprenderse si no se los considerase como una parte del impenetrable plan de Dios. Predicaba así:

¡Señor! Cuáles son las gracias que nos concedes, que encontramos en la Fé, para que mirando estas desigualdades podamos ver en ellos tu justicia y providencia. ¿Acaso no serán estos hombres hijos del mismo Adán y de la misma Eva? ¿Acaso no habrán sido salvados con la sangre del mismo Cristo? ¿Acaso sus cuerpos no nacen y mueren igual como los nuestros? ¿No respiran el mismo aire? ¿No viven bajo el mismo cielo? ¿Acaso no los ilumina el mismo sol? ¿Cuál será, por lo tanto, la estrella que señala su destino de manera tan triste, tan hostil y cruel? (...) no puedo comprender cómo Dios, quien creo esos hombres a su imagen y semejanza, como los demás, pudo condenarlos a dos infernos, uno en esta vida, otro en la otra (Vieira s/f).

En su búsqueda del sentido de la esclavitud, el sacerdote la comparaba también con la penitencia. Con esta perspectiva, el sufrimiento de la esclavización le parecía ser una condición mundana que los esclavos tenían que cumplir para que pudieran disfrutar de los beneficios del paraíso. En su “Sermão Décimo Quarto do Rosário” expresaba su convicción de que la esclavitud de los africanos era una condición para que se convirtieran en los miembros del Cuerpo Místico de Cristo, hijos de una sola Madre y para que fueran salvados. Predicaba:

[D]eberíais estar infinitamente agradecidos a Dios quien se os dio a conocer y os sacó de vuestras tierras donde vuestros países y vosotros habías vivido como bárbaros, y os condujo a esta tierra, donde se os enseña la Fé y donde váis a vivir como cristianos y seréis salvados (Vieira 2011: IV).

El padre Vieira alentaba a los esclavos a que aceptaran sus sufrimientos e insultos. Su trabajo en las plantaciones brasileñas de caña de azúcar definía como “un dulce infierno” por donde se debería pasar para la salvación del alma.

Más aún – Vieira consideraba que los esclavos eran seguidores del Cristo crucificado (*imitatoribus Christi crucifixi*):

Cristo soportaba el sufrimiento, por una parte, durante la noche, privado del sueño y, por otra parte, durante el día, privado del descanso, y así son vuestros días y noches. Cristo estaba desnudo y vosotros estáis desnudos; Cristo estaba privado de comida, y vosotros también; Cristo martirizado con todo y vosotros martirizados con todo. Hierros, cárceles, golpes, heridas, insultos, todo esto forma parte de este seguimiento, junto con la paciencia que es también un elemento del martirio (Vieira 2011: IV).

Para demostrar el limitado alcance y significado de la esclavización, en comparación con lo que tiene el verdadero valor en las aspiraciones humanas, argumentaba que ésta se refiere tan sólo al despreciable cuerpo, el cual no tiene gran valor en la totalidad de la vida humana e incluso tiende a degradarla, y no a su mejor parte: el alma, por consiguiente cada esclavo lo es tan solo a medias (Vieira 2011: II, III).

### La crítica y la defensa – la discusión de los argumentos

Los argumentos a los que recurría A. Vieira en la defensa de los esclavos tienen connotaciones ambiguas y pueden ser interpretados como argumentos que otorgan a la esclavitud el sentido religioso y la autorización religiosa. También se puede entender, como lo han hecho A. Ferreira Jr. y M. Bittar, que sus sermones (independientemente de sus referencias religiosas, aunque este aspecto tiene una gran importancia en la obra de Vieira) funcionaban como charlas pedagógicas que tenían por objetivo imponer a los esclavos una conciencia basada en el sentimiento de la dependencia.

Realizando esa estrategia, impedían a los negros la posibilidad de formar su conciencia, generada por el movimiento de la historia en la dirección opuesta a la esclavitud, o bien, diciendo de otra manera, dichos sermones tendían a inculcarles una conciencia ajena a su propia condición social, dentro del mundo colonial brasileño (Ferreira, Bittar 2003: 49).

Los autores citados opinan que la labor misionera de Vieira constituía “una especie de aglutinante ideológico del sistema colonial portugués, reforzaba la esclavitud y sostenía el proceso de la acumulación primitiva del capital”. Una opinión bien parecida la expresaba F. Santos:

[L]a catequesis de los esclavos negros (...) fortalece la esclavitud y tiende a frenar las intenciones de la rebeldía. (...) António Vieira hizo de sus sermones una importante herramienta que servía a la formación del pensamiento hegemónico o, diciéndolo de otra manera, a la sumisión, explotación y a la acumulación del capital (Santos 2014: 162).

También H.H.N. Brandão considera que:

[L]a motivación de su lucha no era tan solo religiosa – convertir a los infieles para salvar sus almas, sino también política: convertirlos para ampliar cada vez más las fronteras del reino de Portugal, con el objetivo de responder a su vocación mesiánica (Santos 2014: 162).

Numerosos autores ven en él a uno de los principales ideólogos del imperialismo portugués. S. Ornellas en este sentido observa que los sermones del sacerdote portugués expresaban los intereses de las autoridades coloniales y el motivo de la conversión, presente en ellos, era una de las perversas herramientas al servicio del orden político y económico dominante (*cf.* Ornellas 2007: 178).

Otros autores defienden la posición de Vieira. Como ejemplo, podemos citar a F. Cristóvão quien considera sorprendente que los autores contemporáneos no han aprendido a estudiar los hechos históricos en el contexto de la historia de ideas y de los acontecimientos políticos y sociales de la época y, por tanto, les extraña que Vieira y otros sacerdotes no hayan atacado de frente la esclavitud como la violación de los derechos humanos, sino que, aunque tenían en cuenta que la dignidad corresponde en el mismo grado a todos los seres humanos, “aceptaban la práctica de la esclavitud, poniendo el hincapié sobre todo en las condiciones más humanas de la esclavitud y en la sublimación de los aspectos espirituales y de la dignidad cristiana” (Cristóvão 2008: 58). Esta actitud de los religiosos y de la Iglesia puede parecer incomprensible, especialmente si se toma en cuenta que desde los tiempos de San Pablo los cristianos predicaban que todos los hombres son iguales, independientemente de que fuesen libres o esclavos. Tratando de colocar el polémico asunto en un contexto histórico e ideológico adecuado, Cristóvão recuerda que en la época que nos interesa, la esclavitud era un fenómeno practicado y aceptado, ya que, en vista de su presencia en todas las épocas históricas y en todas las sociedades, se creía que era algo inevitable y “natural”, además sancionado de modo teórico por las autoridades intelectuales y éticas del rango de Aristóteles y sus seguidores. Se pensaba y actuaba así hasta la Revolución Francesa. El mencionado autor recuerda también que la Iglesia era una de las primeras autoridades sociales y políticas que se había pronunciado en contra de la esclavitud y constata que “romper con las prácticas tan universales

y tan arraigadas, cuyas consecuencias eran inmensas, constituía una obra gigantesca, una verdadera revolución cultural, moral y religiosa” (Cristóvão 2008: 59-60).

Uno de los más inquietantes conceptos de Vieira – la actitud del “Gran Padre” de los indios con respecto a los esclavos negros – debería también ser considerada en el contexto de las convicciones de su época y en una relación directa con el entorno intelectual e ideológico en el que Vieira funcionaba como intelectual y misionero. Para explicar los vínculos entre la temática religiosa y política en sus escritos (o explicar su unión “teológico-político-retórica”; Martini, Rosatto 2011: 173) un elemento importante parece ser la institución del Patronato regio – la obligación impuesta por los papas a los reyes de España y Portugal de llevar la verdad cristiana a los habitantes de las tierras conquistadas por sus países, así como por defender los intereses de la cristiandad en todos los territorios dependientes<sup>5</sup>. Esta obligación estaba relacionada con un especial privilegio – sometía todo el clero al poder de los reyes. En el marco del Patronato, los jesuitas (la Sociedad empezó a funcionar en Portugal en el año 1542) desempeñaban el papel de los misioneros oficiales de la Corona portuguesa, financiados por el Estado (*cf.* Manso 2011: 411-412).

El Patronato era una institución imprescindible para el desarrollo y la expansión portuguesa y, en consecuencia, para la formación del imperio colonial. La actividad de los monjes, además de ser inseparable de su condición, puede ser considerada como indispensable para mantener la dominación cultural y política sobre los nuevos súbditos (Fernandes Borges, Menezes, Costa 2011: 2147, 2142-2143).

La relación entre el trono y el altar, entre la Cruz y la Corona, la religión y el imperio era muy estrecha y se reflejaba también en tales visiones escatológicas y milenarias como las que divulgaba el padre Vieira.

M. de Deus Beites Manso y J.A. Levi explican la posición del jesuita portugués con respecto a los esclavos africanos también con la razón de que:

[E]l padre Vieira y otros hermanos de su Orden preferían esta «alternativa» a la destrucción completa de los pueblos autóctonos del Brasil, diezmos con las enfermedades, duras condiciones de trabajo y ataques constantes de parte de los colonizadores europeos (Manso, Levi 2012: 236).

---

<sup>5</sup> Entre las prerrogativas y deberes del Estado portugués estaba el nombramiento de los religiosos en todos los puestos en la Iglesia, el control exclusivo de todos los asuntos de la Iglesia, su financiación y la concesión de permisos para la participación en las misiones. “Toda la actividad eclesial estaba controlada por una administración pedante, la metrópoli definía las acciones de los misioneros (Ribeiro 2009: 46; *cf.* Siuda-Ambroziak 2015: 87-93).

En la opinión de estos autores es evidente que el sacerdote no hacía la promoción de la esclavitud de los africanos. Escriben que:

[E]n el caso de padre Vieira, el axioma “todos los seres humanos nacen libres” fue cambiado por la sugerencia de que Dios “había autorizado” o, tal vez, “había permitido” la sumisión del pueblo africano a causa de su fuerza física (...). Sin embargo, el padre Vieira estimaba que la esclavitud era producto del “contrato” que los portugueses habían firmado con el Diablo (Manso, Levi 2012: 237).

Ahí donde se cruzaban las dos “gramáticas” – *orbis christianus* y la de la colonización – el conflicto de la conciencia no les fue ajeno a los hombres del siglo XVII, sobre todo a los religiosos quienes realizaban su misión entre los esclavos. Considerando la esclavitud como un hecho existente, no tanto argumentaban en su contra, sino que intentaban convencer a los dueños de los esclavos que los tratasen de manera cristiana. Para atenuar ese conflicto interior, para encontrar una explicación racional de las injusticias que se cometían en su presencia, los misioneros portugueses de la Compañía de Jesús, quienes eran – como se debe suponer – personas de gran sensibilidad religiosa, pensaban que el comercio de esclavos existía de acuerdo con los planes de la divina providencia. Por otra parte, comparaban “el mal de la esclavitud con el bien independientemente mayor, que (la trata de esclavos) traía al Imperio y a los mismos «negros», de acuerdo con la economía de la salvación de *orbis christianus*” (Luz 2010: 66). Y el bien de este Imperio, al que en su ideología asignaban la misión universalista de devolver a toda la humanidad “la primavera de los tiempos”, dependía del bienestar económico del Estado portugués, lo que, por su parte, significaba la producción colonial, el comercio y la fuerza militar que no podían existir sin el trabajo de los esclavos.

La actitud indecisa de Vieira con respecto a los esclavos africanos tiene también dos aspectos más, relacionados con la mentalidad de la época. Primero, diferenciaba (de acuerdo con la perspectiva religiosa propia de sus tiempos) cuatro categorías de los pueblos del mundo: los creyentes (católicos), los no creyentes (los que habían oído la palabra de Dios, pero que la rechazaron, por ejemplo en esta categoría se incluían los musulmanes), los herejes (los que abandonaron la Iglesia y por sus errores eran perjudiciales – como los luteranos) y los bárbaros (los que nunca habían oído la palabra de Dios – por ejemplo, los indios). Siguiendo a Tomás de Aquino y a Cayetano, cuyas conclusiones formaban la base teórica de las divisiones de la humanidad en grupos, como la citada arriba (al mismo tiempo, muy útiles en la política imperial de los países cristianos), Vieira

incluía a los africanos a la subclase de los bárbaros, con la que se podía llevar la guerra justa o que era posible someter por fuerza. Segundo, el jesuita portugués se refería a la genealogía bíblica de los pueblos, la que, igual como la clasificación de los pueblos según su relación con la palabra de Dios, también justificaba la esclavitud. Un significado especial tenía aquí la escena del Libro de Génesis de la maldición que Noé echó a su hijo Cam (Génesis 9, 24:27) y la condena a que fuera el siervo de sus hermanos (*sit Chanaan servus ejus*), y sus hijos, los siervos de los descendientes de ellos. Los portugueses de su época creían que la genealogía de su nación derivaba del bíblico Tubal, uno de los siete hijos de Jafet, hijo de Noé, a quien Cam y sus descendientes tenían que servir. En “Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício” Vieira hacía referencia a este motivo, justificando el derecho de la nación portuguesa a reinar sobre los pueblos que descendían de Cam, así como el derecho a esclavizarlos en tres partes del mundo que habitaban, es decir en África, Asia y América. En vista del objetivo final de la conquista – el establecimiento del Quinto Imperio Cristiano – el trabajo de los esclavos tenía que servir no solo a los intereses económicos y políticos inmediatos del Estado portugués, sino que, sobre todo, al cumplimiento del plan de Dios. A. Pécora observa que:

[E]ste modo de pensar de Vieira (y de otros autores católicos, influenciados por el Concilio de Trento, jesuíticos) no estaba arraigado en la política nacional, ni en la percepción humanitaria o igualitaria (que caracterizan nuestro pensamiento contemporáneo), sino en la lógica imperial, que veía el reino de Portugal como imperio que debería ser establecido en Jesucristo y para Jesucristo (Lima 2010: 111).

## Conclusiones

Tomando en cuenta los argumentos arriba citados, tanto los que acusaban a Vieira, como los citados en su defensa, estamos dispuestos a dar la razón a estos autores quienes en sus tesis subrayan que las visiones de Vieira “jamás estaban fuera del terreno de fuerte sentido político, ni tampoco fuera del sentido jurídico-institucional” (Pécora 1994: 66-67; *cf.* Menezes 2011: 174). Habría que destacar también que las ideas de Vieira están fuertemente arraigadas tanto en el contexto de la política del Estado portugués en aquel entonces, dentro de la cual funcionaba su orden, como en la mentalidad de la época, reflejando sus aspiraciones, posturas morales, prejuicios y estereotipos. Hay que añadir que algunas

de esas convicciones han sobrevivido (y se puede dudar si el tiempo verbal pasado utilizado aquí no es demasiado optimista) casi hasta hoy. Estaban entre ellos también los prejuicios raciales, los que, por un lado perdieron su justificación religiosa, pero ganaron un argumento científico (por ejemplo, el llamado “racismo científico”), así como la convicción de la superioridad civilizatoria de los europeos sobre otros pueblos. Creemos, sin embargo, que no será posible reducir el “milenario lusocéntrico” (Cohen 2003: 2) de Vieira a un concepto maquiavélico que expresa solamente aspiraciones políticas y religiosas del Estado portugués y de la Iglesia católica. Su concepto puede ser interpretado también como una propuesta teológica, propia de su época, para resolver fundamentales cuestiones existenciales y escatológicas – tales como las relaciones entre el hombre, Dios, el universo, la sociedad y la historia. En una perspectiva más amplia, las visiones de padre Vieira pueden ser interpretadas como la expresión de la añoranza, inseparable de la existencia humana, de un estado perdido, prehistórico, de la felicidad, paz y justicia primarias, de una fe optimista en su posible realización dentro de un mundo histórico y real.

## Bibliografía

- Fernandes Borges F.A., Menezes Sezinando L., Costa C.J. (2011), *Evangelização para o Império: Considerações acerca do Padroado Português nos séculos XV e XVI*, <http://www.cih.uem.br/anais/2011/trabalhos/31.pdf>.
- Bosi A. (2009), *Antônio Vieira, profeta e missionário: um estudo sobre a pseudomorfose e a contradição*, “Estudos Avançados”, no 22, pp. 247-270.
- Braga-Pinto C. (2003), *As promessas da história: discursos proféticos e assimilação no Brasil colonial (1500-1700)*, Ed. USP, São Paulo.
- Brandão H., Hathsue N. (2007), *Etnocentrismo e alteridade indígena: ambigüidades do discurso colonial em escritos de Vieira*, “Filologia e Linguística Portuguesa”, no 9, pp. 185-199.
- Carvalho M.V. (2006), *A Alegoria no Sermão da Epifânia*, “Graphos”, no 1, pp. 63-70.
- Coelho A.M. (2010), *O Reino consumado de Cristo na Terra: engenho, utopia e ação requerida no tempo presente*, “Revista Páginas de Filosofia”, no 2, pp. 13-36.
- Cohen T. (2003), *Introduction*, en: *Antonio Vieira and the Luso-Brazilian Baroque*, “Luso-Brazilian Review”, no 1, pp. 1-6.
- Cristóvão F. (2008), *Vieira: a grandeza de um imperador*, “Revista Lusófona de Ciência das Religiões”, no 13-14, pp. 57-64.

- Manso M.D.B. (2011), *Contexto histórico-cultural das missões na Índia: séc. XVI-XVII*, "História Unisinos", no 3, pp. 406-416.
- Manso de Deus Beites M. (2012), Abraham Levi Joseph, *Métodos missionários a confronto: os sucessos do padre Antônio Vieira, S.J. (1608-1697) e do padre Roberto de Nobili, S.J. (1577-1656). Afinidades/divergências continentais*, em: M.C. Bohn Martins, L. Caselli Anzai (eds.), *Pescadores de almas. Jesuitas no Ocidente e Oriente*, Oikos, São Leopoldo, Editora Unisinos, Cuiabá.
- Domingues B.H. (2009), *Antônio Vieira entre o púlpito e a tribuna: algumas reflexões sobre o Sermão do Bom Ladrão e o Papel Forte*, "Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro", no 443, pp. 131-153.
- Espírito Santo A. do (1999), *A estética barroca do Latim da Clavis Prophetarum do P. Antônio Vieira*, "Ágora. Estudos Clássicos em Debate", no 1, pp. 105-131.
- Fernandes M.L. (2010), *O Padre Antônio Vieira e o método da pregação*, "Revista Pistis & Praxis. Teologia e Pastoral", no 2, pp. 211-230.
- Ferreira Jr. A., Bittar M. (2003), *A pedagogia da escravidão nos Sermões do Padre Antonio Vieira*, "Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos", no 206-207-208, pp. 43-53.
- Franco J.E. (2013), *Portugal e a história do futuro do mundo no pensamento utópico do Padre Antônio Vieira*, "Revista Lusófona de Ciência das Religiões", no 18-19, pp. 235-255.
- Franco J.E. (1999), *Teologia e utopia em Antônio Vieira*, "Lusitania Sacra", 2ª série, no 11, pp. 153-245.
- Hayashi Piumbato Innocentini M.C., et al. (2012), *A obra do Padre Antonio Vieira na agenda das pesquisas acadêmicas no Brasil*, "ETD - Educação Temática Digital", no 1, pp. 96-120.
- Lopes-Cardoso M.M. (2008), *Antônio Vieira, pioneiro e paradigma de Interculturalidade*, Chaves Ferreira Publicações, Lisboa.
- Lourenço E. (1992), *O labirinto da saudade*, PT Publicações Dom Quixote, Lisboa.
- Luz G.A. (2010), *Rosário da Concórdia: Vieira e os fundamentos místicos da paz social*, "Clio. Revista de Pesquisa Histórica", no 2, pp. 63-86.
- Martini M. de (2009), *História do futuro e a profecia do passado: o pensamento profético de Padre Antônio Vieira face aos autores antigos e modernos*, "Aletria. Revista de Estudos de Literatura", no 19, pp. 149-162.
- Martini M. de (2013), *Historiador do Futuro e o profeta disfarçado: profecia, história e retórica na História do futuro, do padre Antônio Vieira*, "Matraga", no 33, pp. 91-110.
- Martini M. de, Rossatto N.D. (2011), *Milenarismo na obra profética de Padre Antonio Vieira*, "Letras", no 43, pp. 171-196.
- Menezes Sezinando L. (2011), *O Jesuíta e o Sapateiro: De Regno de Christi in Terris Consumatto*, "Revista Brasileira de História das Religiões", no 11, pp. 163-181.
- Ornellas S. (2007), *Violência fundadora e Antonio Vieira*, "Estudos Lingüísticos e Literários", no 35-36, pp. 171-185.
- Pécora A. (1994), *Teatro do sacramento: a unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antonio Vieira*, Ed. USP, São Paulo.

- Real M. (2008), *Padre António Vieira a arquitectónica do Quinto Império na carta Esperanças de Portugal (1659)*, “Revista Lusófona de Ciência das Religiões”, no 13-14, pp. 107-140.
- Ribeiro C. (2009), *Segurança pública a partir do sermão da Sexagésima*, “Encontros Teológicos”, no 1, pp. 39-56.
- Santos F. (2014), *O martírio no contexto da Companhia de Jesus: a parérese do padre Antônio Vieira*, “Revista Brasileira de História das Religiões”, no 18, pp. 145-163.
- Siuda-Ambroziak R. (2015), *Religia w Brazylii. Uwarunkowania społeczno-kulturowe*, Nomos, Kraków.
- Soromenho Marques V. (2013), *António Vieira, nosso contemporâneo. Depoimento por ocasião do início da publicação da Obra Completa*, “Revista Lusófona de Ciência das Religiões”, no 18-19, pp. 413-416.
- Urbano C. (2008), *O Padre António Vieira e a Companhia de Jesus*, “Revista Lusófona de Ciência das Religiões”, no 13-14, pp. 43-55.
- Vieira A. (1998), *Defesa do livro intitulado Quinto Império, que é apologia do livro Clavis Prophetarum e respostas das proposições censuradas pelos senhores inquisidores: dadas pelo Padre Antônio Vieira, estando recluso nos cárceres do Santo Ofício de Coimbra*, em: *De Profecia e Inquisição*, Senado Federal, Brasília.
- Vieira A. (1998), *Esperanças de Portugal, Quinto Império do Mundo, primeira e segunda vida de El-Rei D. João o quarto. Escritas por Gonsalvanes Bandarra, e comentadas pelo Padre Antônio Vieira da Companhia de Jesus, e remetidas pelo dito ao Bispo do Japão, o Padre André Fernandes*, em: *De Profecia e Inquisição*, Senado Federal, Brasília.
- Vieira A. (1855), *História do futuro*, em: *Obras varias de Padre Antonio Vieira*, t. 2, Editores J.M.C. Seabra & T.Q. Antunes, Lisboa.
- Vieira A. (1642), *Sermão dos Bons Anos*, en: *Padre Antônio Vieira, Sermões*, vol. I, <http://projeto-livro-livre.com/padreantoniovieira-sermoes-ibamendes.pdf>.
- Vieira A. (1662), *Sermão da Epifania*, <http://www.portalsaofrancisco.com.br/alfa/antonio-vieira-padre/sermoes-sermao.php#2>.
- Vieira A. (s/f), *Sermão Vigésimo Sétimo com o Santíssimo Sacramento Exposto*, <http://www.literaturabrasileira.ufsc.br/documentos/?action=download&cid=36632>.
- Vieira A. (2011), *Sermão XIV do Rosário*, <http://numlabirintodeletras.blogspot.com/2011/04/sermao-xiv-do-rosario-padre-antonio.html>.
- Vieira P. (2013), *A Experiência Transatlântica do Padre António Vieira e o Quinto Império*, “Revista do Centro de Estudos Portugueses”, no 33, pp. 177-190.



Pablo de la Fuente de Pablo

Universidad de Vístula, Varsovia, Polonia

## La Iglesia hispanoamericana a partir de la visión de Antonio de Ulloa y Jorge Juan

### RESUMEN

En este trabajo se pretende superar la barrera mental que supone para un español observar lo que hoy en día se denomina América Latina, y viceversa. En pleno siglo XVIII tan españolas eran Lima, Guayaquil o Quito como Madrid, Salamanca o Valladolid. Por ello, la esfera política de los problemas religiosos en una parte de la periferia tuvo un entendimiento global desde el centro. Paradigma de este fenómeno son las reflexiones sobre este asunto elaboradas por Antonio de Ulloa y Jorge Juan, a partir de la información recogida en su periplo por tierras americanas durante la expedición científica La Condamine.

Palabras clave: América colonial, siglo XVIII, regalismo, jesuitas, dominicos.

### ABSTRACT

This work aims at overcoming the mental barrier that exists in Spanish people towards what is today called Latin America and vice versa. In the eighteenth century Lima, Guayaquil or Quito were as Spanish as Madrid, Salamanca or Valladolid. Due to that the political aspects of religious problems in the peripheries of the kingdom were given a global understanding by the people living in its centre. The paradigms of this phenomenon are stipulated in the reflections written by Antonio de Ulloa and Jorge Juan on the basis of the information gathered during their voyage in the American territory during their scientific expedition La Condamine.

Keywords: colonial America, 18<sup>th</sup> century, regalism, Jesuits, Dominicans.

### Algo más que una provocación chapetona

Aunque en este congreso se hay definido el espacio geográfico que abarca como Latinoamérica, me he resistido a titular mi aportación de esta manera. Más allá de que mis colegas americanos puedan considerarlo una salida gachupina que busca la bravata retórica, lo cierto es que ubicar cronológica y geográficamente los hechos que voy a realizar se hace complejo.

Al igual que al abordarse los estudios sobre la antigüedad en la península Ibérica es más adecuado hablar de Hispania que de la España romana, si se apli-

ca igual criterio en este caso, el resultado es contradictorio. Es por ello que hablar de Latinoamérica en el siglo XVIII es un anacronismo flagrante, al ser un concepto geográfico decimonónico (Quijada 1998: *passim*).

En 1735, cuando se inicia el viaje de Jorge Juan y Antonio de Ulloa que contextualiza los hechos analizados, el territorio sobre el cual informarán se circunscribía al virreinato del Perú. Cuestión no exenta de engorro, ya que la zona que constituye el marco referencial principal –aunque no único– se sitúa en la provincia de Quito, circunscripción que quedó subordinada al virreinato de Nueva Granada tras su reinstauración en 1739. Siendo un asunto relacionado con la Iglesia, el obispado quiteño, coincidente con la demarcación provincial, podría haber sido un marco adecuado. Sin embargo, este estudio no tiene un carácter prosopográfico; es más, buena parte de las claves analíticas son fundamentalmente exógenas a la institución eclesiástica y se adentran en el análisis externo del papel político del clero. Lejos de los chismes del cabildo quiteño u otras politiquerías diocesanas para consumo interno, dos oficiales de la Real Armada evaluarán el papel social de la Iglesia dentro del engranaje político de la monarquía. El fin de dicho análisis trasciende las posibles deficiencias de la Iglesia quiteña, adentrándose en una serie de recomendaciones generales para el gobierno indiano.

Ante tal convergencia de insuficiencias y contradicciones, tampoco consideré oportuno utilizar la palabra Sudamérica para titular el trabajo, pues dicho concepto geográfico entra en contradicción con la pertenencia a él del Brasil portugués y los enclaves franceses y holandeses. Ante tal cúmulo de adversidades, he elegido el término Hispanoamérica, ciertamente impreciso, pero que sí encaja con la idea del mundo indiano español. Lo es al ir más allá de un caso concreto. Las conclusiones sobre el asunto sobre la materia de análisis pretendían ser extensibles a los dominios ultramarinos de la monarquía católica.

## Los caballeros del punto fijo

Puede decirse sin temor a equivocarse que la expedición *La Condamine* (1735-1744) fue uno de los grandes éxitos de la ciencia experimental dieciochesca (Guillén 1973: 87)<sup>1</sup>. Supuso que comprobar la Tierra, tal y como conjeturó New-

---

<sup>1</sup> Guillén (1973) es quién menciona que Jorge Juan y Antonio de Ulloa eran denominados “los caballeros del punto fijo”, ante la errónea creencia popular de que iban a la búsqueda del pun-

ton, era una esfera achatada por los polos. A tal efecto, desde la parisina Académie des Sciences se auspició un experimento consistente en cotejar la magnitud de dos grados de meridiano en latitudes lo más dispares posibles. La coincidencia entre ambas medidas permitiría inferir si el planeta era una esfera perfecta, o bien, la diferencia haría que la Tierra se asemejara a un melón o a una sandía, paralelo éste último que se asemeja al geoide (Lafuente y Mazuecos 1987).

A tal fin se desarrolló paralelamente la expedición Maupertuis a Laponia, desarrollada entre 1736 y 1737. Aunque la expedición franco-española al Ecuador tomó el nombre del naturalista francés Charles Marie de La Condamine, lo cierto es que el alma de dicha aventura científica fue el matemático Louis Godin. La misión tenía un carácter pluridisciplinar, abrigando otros campos como la faunística o la botánica, aunque su punto capital era la medición de un grado de latitud a través de observaciones del Sol a lo largo de una malla geodésica. Esta cuestión no era, ni mucho menos, un libro cerrado para marinos como Juan o Ulloa. El éxito de la expedición, que oscureció la iniciativa francesa, fue que Jorge Juan consiguió, a su vez, la medición de un grado de longitud ecuatorial a partir de una serie de observaciones astronómicas, lo que permitió hablar de un éxito español que fue en menoscabo de los patrocinadores franceses.

## El regalismo, cuestión de estado

Es ya un lugar común de la historiografía española el afirmar que desde Madrid se aprovechará cualquier oportunidad para tomarle el pulso a la situación social y política del mundo colonial más allá de la vía virreinal. Con todas sus vicisitudes, la información llevada a cabo por Ulloa secundado por Juan es un auténtico informe de inteligencia como hoy se podría entender. Es así dado que abarca todo el ciclo de elaboración: desde la formación de redes de agentes de información hasta la presentación de un madurado producto analítico derivado del acopio de dichas fuentes. A lo largo de su peripecia científica, los expedicionarios entraron en contacto con las élites locales, recopilando cuantiosa información (Juan y Ulloa 1748a). Sin embargo, lo que se ha venido a llamar de forma torticera *Noticias Secretas* –con una edición en que abunda la intoxicación y la

---

to exacto del Ecuador. Este feliz coletilla fue utilizada por Lafuente y Mazuecos (1987) para titular su monografía dedicada a la expedición geodésica.

manipulación de la fuente original— no es una recopilación de cotilleos escabrosos y alcahuetas politiquerías. Aunque dichos chismes abundan, el informe es, ante todo, un producto caracterizado por una mentalidad arbitrista ya muy consolidada en la tradición política española de aquel tiempo. Los grandes males de España y su imperio donde no se ponía el sol tenían grandes remedios: unas veces dichos arbitrios eran sosegadas reflexiones que concluían en una serie de recomendaciones de gobierno; y en otras ocasiones no pasaban de ser disparatadas ocurrencias al servicio del ansia de medra del advenedizo del turno.

Pese a que el *Discurso y reflexiones sobre el estado presente de los Reynos del Perú* —verdadero título original y no la superchería editada por Barry en 1826— está firmado a dos manos, la parte de león de la información sobre la situación de la Iglesia, materia tratada en la llamada Sesión Quinta del documento, es obra de Antonio de Ulloa, mucho más americanista que Juan (Juan y Ulloa 1749)<sup>2</sup>. Mientras este último es el alma del éxito científico de la expedición geodésica, los estudios históricos y naturalistas de Ulloa le harán consumarse como un experto en asuntos americanos. Su posterior experiencia, primero como superintendente de las minas de Huancavelica, y décadas más tarde como gobernador de la Luisiana, así lo corrobora (Molina 1995)<sup>3</sup>.

En el meollo alrededor del cual gira todo el análisis desarrollado en el texto es que, con más razón todavía que en la metrópoli, no puede existir el orden sin religión. Por ello, la monarquía debía desarrollar una política intervencionista en los asuntos religiosos. A esta doctrina se le denominó regalismo e impregna el pensamiento político del reformismo borbónico dieciochesco.

## Las brasas políticas: el control de los indígenas

Para el poder colonial, la Iglesia era un émbolo fundamental de su maquinaria. Desde un punto de vista administrativo, el párroco, como tenedor de los libros de bautismo, matrimonio y óbitos era una pieza fundamental para el gobierno. De ello dependía única y exclusivamente el registro de población y los

---

<sup>2</sup> Sobre la autoría de Ulloa: Ramos 1985: I, 362-377; 1995, 146-164.

<sup>3</sup> Molina ha sintetizado ambas gestiones en un maravilloso artículo. La gestión de Ulloa en Huancavelica ha merecido posteriormente el interés de Navarro (1997). Sobre su papel como gobernador de Luisiana: Din 1996: *passim*.

padrones que se podían derivar de dicha información. De su eficaz gestión dependía la parte del león de la fiscalidad virreinal. Así, el bautismo no sólo era el sacramento por el cual el indio abrazaba la fe. Más allá de los aspectos teológicos, suponía la manera por la cual pasaba a ser un súbdito efectivo de la monarquía española.

En el caso materia de este estudio, un argumento en contra del papel que jugaban las órdenes religiosas venía de la mano de la capacidad para el control político de las parroquias. Una de las características de la Iglesia indiana fue, dada la demanda de religiosos para la ingente empresa que suponía la evangelización, la gran cantidad de parroquias en manos de regulares. En el caso de los curatos seculares, su provisión dependía de una oposición en que se exigía el conocimiento del quechua. No es de extrañar, por tanto, la proliferación de gramáticas y diccionarios bilingües. Como apunte, vale la pena reseñar la edición de dos diccionarios bilingües de dicha lengua andina anteriores a sus homólogos en francés o inglés. Aunque a su pionero, el dominico fray Domingo de Santo Tomás se le ha llamado el Nebrija indiano, para mayor abundamiento, hay que señalar que la realización de este primer diccionario supuso un colosal trabajo lexicográfico, ya que no existía tal acopio de voces publicado previamente en el propio español (Henriques 2008)<sup>4</sup>. Cabe recordar que Covarrubias no publicó el primer diccionario de la lengua española hasta medio siglo después. De dicha carencia se deriva, entre otros motivos, que florezcan con posterioridad nuevos diccionarios más extensos. Toda esta disquisición filológica sería banal si de ello no se derivara una línea argumental teológica con un importante sustrato político. Además de fundamentar una estrategia evangelizadora eficaz al predicar en la lengua de los indios, la riqueza gramatical y léxica del quechua definía inherentemente la naturaleza humana de los indios, dada la condición evolucionada de su lenguaje.

A diferencia de los sacerdotes diocesanos, la provisión de rectorías en manos de regulares estaba en manos única y exclusivamente de los provinciales de las respectivas congregaciones, escapando de la preeminencia de los obispos

---

<sup>4</sup> Fray Domingo de Santo Tomás (1560) en el prólogo de su gramática quechua le dedica la obra a Felipe II con estas palabras: “su para q[ue] por el veays, muy clara y manifestamente, qua[n] es lo que muchos os ha[n] querido persuadir, ser los naturales de los reynos del Peru barbaros, & indignos de ser tractados co[n] la suauidad y libertad q[ue] los demas vassallos vuestros los son”.

de las respectivas diócesis. Visto el patronazgo regio existente en la dotación de vacantes episcopales, se infiere una mayor capacidad de control político sobre el clero secular que sobre el regular.

Una evangelización efectiva más allá de un bautismo como procedimiento administrativo de cuantificación de la población indígena es visto como un fenómeno que se retroalimenta. No andar por esa vía es un serio inconveniente político. Así se expresa textualmente:

(...) y del mal trato, que reciben generalmente de todos los españoles nace la ynfelicidad en que vive aquella gente, pues huyendo de la tirania, y deseando salir de la esclavitud, se han sublevado muchos, y pasandose a las tierras no conquistadas, para continuar en las barbaras costumbres de la gentilidad (Juan y Ulloa 1749: 116v).

Una verdadera cristianización de los indios llevará a que de sus élites se pueda proveer a una buena parte del sacerdocio. Si el cacicato del curaca era el sistema de engarce de las repúblicas de indios en el poder civil virreinal, la provisión de curatos a los segundones de esta casta indígena es vista como un fortalecimiento político e ideológico de la estructura de poder.

## El humo moral: el amancebamiento de los religiosos

Todas las observaciones extraídas del análisis de la Sesión Quinta debían tener un contraste para no quedarse en un mero ejercicio especulativo. El malestar de los indígenas había llegado a tal punto que en Pimampiro, pueblo del corregimiento de San Miguel de Ibarra en cuyas inmediaciones se había levantado un vértice geodésico, sus pobladores “se sublevaron y en una noche pasaron la cordillera, y se unieron con los yndios infieles” (Juan y Ulloa 1749: 116v-117r)<sup>5</sup>.

Dicha desafección no se duda en justificar en buena medida en la depravación moral de los eclesiásticos, siendo el amancebamiento algo habitual en los lugares en que los expedicionarios moraron. En estos términos tan elocuentes se informa:

La más graciosa oferta de la sencillez, y simplicidad de aquella gente que puede servir de norma para su conocimiento es la de darle quantas mugeres fuessen de su gusto, y nace esto de que ynstruidos los yndios en que los curas tienen consigo una muger del mismo modo que los seglares casados, y con ella una entera familia de hijos, estan persuadidos a que este crimen tan horrible es cosa licita (Juan y Ulloa 1749: 119v.).

---

<sup>5</sup> En la *Relación Histórica* (1748) además de una sucinta mención de dicha aldea en la página 410, aparece pública un mapa anejo en donde se aprecia los trabajos geodésicos en las cercanías. Guillén (1973) relaciona con detalles los lugares por donde trascurrió la triangulación.

El desmedido apetito sexual unido al ansia de una dote matrimonial sirve de paradigma sobre la inmoral vida de los clérigos. En este caso, la acción se centra en “uno de los Pueblos de la Jurisdicción de Cuenca, cuyo curato pertenece a una de las religiones regulares”, zona bien conocida por ambos marinos ya que recorrieron con detalle dicho corregimiento en el desempeño de su misión. El relato prosigue de esta guisa:

Se hallava de cura un religioso de ella en ocasion que el cacique del Pueblo, tenia una hija donzella, que en lo que cave en indias sobresalia a las demas en perfeccion, el cura la havia solicitado con grandes ynstancias, pero su mucha honradez la [h]avia librado de caer en los torpes pensamientos de que se beia combatida, y el honor con que su padre procuraba portarse la tenia defendida, el cura no se contubo, con los desprecios de la Yndia, y de resultas de ellos, se declaró con el Padre, quien tubo motivo bastante en la distinguida calidad de su sangre, y en ser la hija era la unica heredera del cacicazgo, para resistir a tan depravados yntentos, viendo el cura que el cacique se declarava contrario a sus ydeas, dispuso un enredo para allanar las dificultades tan perbersas (Juan y Ulloa 1749: 120r.).

El picaresco enredo montado por el religioso no tiene desperdicio. Así es la perversa maquinación pergeñada por el clérigo para ganarse el favor de su futuro suegro:

Como lo podria incytar un ynferral espiritu, y fue el pedirsel a al Cacique en matrimonio, suponiendose para desvanecer la repugnancia, que tanta novedad podia ocasionarle, que pediria licencia a su Prelado, con cuia circunstancia le hara lizito desposarse, y al mismo tiempo satisfizo aquellas dudas que se le ofrecian al Cacique sobre este particular, diciendo que esto no se practicava con regularidad, hera [sic] por que los Prelados se negavan a dar licencias por no quedar gravados en la carga de mugeres, y hijos de tanto religioso que estaban obligados a mantener, quando las concedian, pero que en el no militava esta circunstancia, por que hallandose con vienes, y caudal bastante para mantener su familia estava cierto que no se la negaria por ser tambien la amistad que tenia con el Prelado mui estrecha, a que añadió exemplares falsos, y relaciones ymaginadas, con lo qual quedo combecido el Cacique, y dada la palabra de que se casaria con su hija, luego de que tubiese la licencia para ello; A este fin aunque con distinto assumpto despachó ymmediatamente un propio al Provincial de su religion en Quito, y en el ynterin que volvia dispuso con el auxilio del compañero que tenia en el curato una patente falsa, en que suponía que aquel Prelado le dara licencia para desposarse (Juan y Ulloa 1749: 120r--120v.).

Como puede apreciarse, la realidad siempre supera a la ficción literaria. Así, las peripecias de Lazarillo aparecen como simples travesuras en comparación con lo aquí sustanciado. Al igual que en la novela picaresca el fracaso corona el relato, en esta historia tampoco fueron felices y comieron perdices. El escándalo se acabó destapando, el cura fue desterrado a un convento, el curaca cayó en una depresión que le arrastró a la muerte, y la pobre india quedó descompuesta, sin marido y cargada de hijos.

Es posible que el regular del que no se dice a qué congregación pertenece fuera un dominico. Algún autor ha sostenido, en parte con razón, que el tono del discurso carga demasiado las tintas en el amancebamiento a fin de favorecer los intereses de los jesuitas (Ramos 1985: 350-371). Este último punto no es desdeñable, aunque no es cierto que la situación descrita fuera exagerada. En 1751, ya con Juan y Ulloa en la metrópoli, desde el obispado quiteño se clama contra el Provincial de los dominicos dado lo escandaloso de la vida de algunos de sus predicadores. Sin ánimo de ser exhaustivo, tan sólo en el corregimiento de Cuenca, donde acaeció el suceso transcrito, se denuncia que fray Pedro Ortega convivía con una concubina o que fray Tomás Carrillo además de estar amancebado, tenía varios hijos. Sin embargo, la guinda de este pastelazo se la lleva fray Francisco Capelo, quien se beneficiaba a una sobrina casada con la que tenía una hija, dedicándose además a amargarle la existencia al sufrido marido de ésta (Merino 1956: 168)<sup>6</sup>.

En contra de lo que se ha escrito por otros autores, es posible que la sanción al posible dominico casado con la hija del curaca conquense fuera una medida ejemplar, dado lo escandaloso de la situación, que sirviese como aviso para navegantes a otros sacerdotes que practicaban el concubinato de una forma no tan descarada. Lo cierto es que no debió surtir demasiado efecto, ya que pocos años después vuelven a salir nuevos casos a la palestra. Alguno de ellos, como el de fray Francisco Capelo, sangrante.

## La estela jesuitina

La solución propuesta a los males de la Iglesia se circunscribía básicamente a aumentar la presencia de clero secular en las parroquias y a poner en manos de los jesuitas centros de enseñanza y sanitarios que hasta ese momento habían estado en manos de otras órdenes. En un primer nivel de análisis, dicho apego se puede apreciar en la trayectoria vital de ambos marinos y científicos. Si el dato de que Juan se formó en el colegio de la Compañía en Alicante podría ser apreciado como una anécdota de la niñez, el asilo dado por los ignacianos en 1737, tras sus problemas con el virrey Araujo, no es anecdótico (Guillén 1973).

---

<sup>6</sup> Pese al juicio de valor que hace el autor, el documento que utiliza es elocuente al respecto. Algún nuevo elemento de análisis que excedente los márgenes de este trabajo aporta Tardieu (2005: 89-91).

Mucho más importante que el apoyo dado por los jesuitas en su accidentado periplo americano, son las redes del ensenadismo en las que se insertarán tanto Juan como Ulloa al volver a la metrópoli. Incluso la clientela política en torno al, en ese momento, casi todopoderoso marqués de la Ensenada ha sido observada como una camarilla jesuitina en la que destaca el padre Rávago, confesor real<sup>7</sup>. El éxito científico –sobre todo de Jorge Juan– que eclipsó a los académicos franceses dio prestigio a España en toda Europa. Modular un discurso político cortesano a través de la merecida reputación de ambos marinos era en aquel momento, sin duda, un caballo ganador. Alazán que supo utilizar simbióticamente una Compañía de Jesús tan próxima al ensenadismo. Por un lado, los jesuitas sirvieron de caja de resonancia del éxito científico. Así, el padre Buriel fue fundamental para que Juan pudiera publicar sus *Observaciones astronómicas* salvando la censura inquisitorial (Juan y Ulloa 1748b)<sup>8</sup>. Por otro lado, Juan y Ulloa encarnaban la España del progreso. ¿Quién mejor que ellos para articular un elaborado discurso con un claro cariz arbitrista que beneficiara a los intereses de la Compañía?

Incluso, si hacía falta, se podía recurrir en 1749 –o un poco antes como sugiere Luis Javier Ramos Gómez– al ardid que con dicho informe se cumplimentaba uno de los puntos de la Instrucción recibida al ser comisionados como expedicionarios (Ramos 1985)<sup>9</sup>. Ha quedado sobradamente demostrado que este punto era una falsedad. Lo que luego se transformó en un discurso manipulado groseramente por Barry bajo el título de *Noticias Secretas* es un producto elaborado *a posteriori* de la expedición dentro de un contexto político cortesano en que prima claramente por encima de las cuestiones americanas la preminencia de los jesuitas. Tal componenda *ad hoc* no quiere decir, necesariamente, que fueran falsos los datos aportados.

---

<sup>7</sup> Los trabajos de Gómez Urdáñez (1996) y González Caizán (2004) son ilustrativos a este respecto, con un sinfín de referencias sobre el asunto.

<sup>8</sup> Sobre la intervención del padre Buriel: Alberola y Die 2005: 388.

<sup>9</sup> Dicho autor sitúa hacia 1747 la confección del documento, aunque en el sistema de cita hemos respetado la fecha de 1749 que es la que da el catálogo de la Biblioteca Nacional.

## Para acabar: quien a hierro mata...

Los hechos posteriores no recorrieron la senda jesuitina por la que se apostaba en que la Compañía fuera la espina dorsal de la Iglesia americana. Los jesuitas acabarán engullendo una sobredosis de la misma medicina que la que pretendieron administrar. Si para fortalecer su posición central europea buscaron reforzar su situación periférica americana, uno de los argumentos que supuso el principio de su fin fue la acusación de que en las reducciones jesuíticas del Paraguay se estaba preparando una insurrección independentista contra España (Andrés-Gallego 2003). Ello vino a sumarse a la retahíla de acusaciones que culminaron con la expulsión de los ignacianos de España en 1767 y que la acción diplomática española fuera el mayor elemento de presión para que seis años más tarde Clemente XIV promulgara el breve *Dominus ac Redemptor* que supuso su extinción.

## Bibliografía

- Alberola A., Die R. (2005), *Jorge Juan y Santacilia: la visión de sus contemporáneos*, en: A. Guimerá, V. Peralta (coords.), *El equilibrio de los imperios: de Utrecht a Trafalgar*, Fundación Española de Historia Moderna, Madrid, vol. II.
- Andrés-Gallego J. (2003), *El motín de Esquilache, América y Europa*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Fundación Mapfre Tavera, Madrid.
- Barry D. (1826), *Noticias secretas de América sobre el estado naval, militar, y político de los reynos del Perú, y provincias de Quito, costas de Nueva Granada y Chile... Escritas fielmente segun las instrucciones del Excelentísimo Señor Marques de la Ensenada... por Jorge Juan y Antonio de Ulloa...*, Imprenta de R. Taylor, London.
- Din G.C. (1996), *The Spanish Presence in Louisiana, 1763-1803*, University of Southwestern Louisiana, Center for Louisiana Studies, Lafayette.
- Gómez Urdáñez J.L. (1996), *El proyecto reformista de Ensenada*, Milenio, Lérida.
- González Caizán C. (2004), *La red política del Marqués de la Ensenada*, Fundación Jorge Juan, Madrid.
- Guillén Tato J.F. (1973), *Los tenientes de navío Jorge Juan y Santacilia y Antonio de Ulloa y de la Torre-Guiral y la medición del meridiano*, Caja de Ahorros de Novelda, Madrid.
- Henriques Ragi R. (2008), *Dominicanos e jesuítas na emergência da tradição gramatical quechua - século XVI*, Tesis de Máster, Facultad de Filosofía, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

- Juan J., Ulloa A. (1748a), *Relacion historica del viage a la America Meridional hecho de orden de S. Mag. para medir algunos grados de meridiano terrestre, y venir por ellos en conocimiento de la verdadera figura, y magnitud de la Tierra, con otras observaciones astronomicas y phisicas*, Antonio Marín, Madrid.
- Juan J., Ulloa A. (1748b), *Observaciones astronomicas y phisicas hechas... en los Reynos del Perú... de las quales se deduce la figura y magnitud de la Tierra y se aplica a la Navegacion*, Juan de Zuñiga, Madrid.
- Juan J., Ulloa A. (1749), *Discurso y reflexiones politicas sobre el estado presente de los reinos del Perú...*, Biblioteca Nacional de España, mss. 3072.
- Lafuente A., Mazuecos A. (1987), *Los caballeros del punto fijo. Ciencia, política y aventura en la expedición geodésica hispanofrancesa al virreinato del Perú en el siglo XVIII*, CSIC-Serbal, Barcelona.
- Merino Jerez L. (1956), *Estudio crítico sobre las "Noticias secretas de América" y el clero colonial (1720-1765)*, Jura, Madrid.
- Molina M. (1995), *El gobierno de Antonio de Ulloa en Huancavelica y Luisiana*, en: M. Losada, C. Varela (eds.), *Actas del II Centenario de Don Antonio de Ulloa*, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Archivo General de Indias, Sevilla, pp. 185-196.
- Navarro Abrines M<sup>a</sup>C. (1997), *La mina de mercurio de Huancavelica (Perú): entre los intentos de reforma de Antonio de Ulloa y el continuismo de Carlos de Beranger (1758-1767)*, "Scripta Nova: revista electrónica de geografía y ciencias sociales", no 4, <http://www.ub.edu/geo-crit/sn-4.htm>.
- Quijada M. (1998), *Sobre el origen y difusión del nombre "América Latina" (o una variación heterodoxa en torno al tema de la construcción social de la verdad)*, "Revista de Indias", vol. LVIII, no 214, pp. 595-615.
- Ramos Gómez L.J. (1985), *Época, génesis y texto de las "Noticias secretas de América", de Jorge Juan y Antonio de Ulloa*, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, Madrid.
- Ramos Gómez L.J. (1995), *El sevillano Antonio de Ulloa y el reino de Quito*, en: M. Losada, C. Varela (eds.), *Actas del II Centenario de Don Antonio de Ulloa*, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Archivo General de Indias, Sevilla.
- Santo Tomás D. de (1560), *Grammatica o Arte de la lengua general de los Indios de los Reynos del Perú...*, Francisco Fernández de Cordoua, Valladolid.
- Tardieu J.P. (2005), *La "tyrannie" des curés d'indiens dans la province de Quito selon les "Noticias secretas de América" (1747-1748) de Jorge Juan et Antonio de Ulloa*, en: S. Linon-Chipon, J.-F. Guennoc, A. Blondy (eds.), *Transhumances divines: récits de voyage et religion*, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, Paris.



Paulina Bojarska

Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos  
Universidad de Varsovia, Polonia

## El candombe uruguayo en las encrucijadas de la historia.

### Cuando lo religioso se vuelve político

#### RESUMEN

El presente artículo se refiere al candombe uruguayo – un género musical de los afrodescendientes que se desarrolló en torno a las tradiciones religiosas de sus antepasados africanos. Siendo una manifestación de la identidad de este colectivo, en diferentes momentos de la historia social y política del Uruguay, adquiriría otro significado. Nos centraremos en los principios de esta expresión artística y en dos momentos históricos en los que las llamadas de los tambores de candombe, en sus apariciones públicas, denotaban y transmitían mensajes diferentes de su originario sentido religioso.

Palabras clave: candombe, afrodescendientes, ritual religioso, identidad, lucha social, la música de la resistencia.

#### ABSTRACT

This article refers to the Uruguayan candombe – a musical genre of Afrodescendants descent that evolved in relation with religious traditions of their African ancestors. Being a manifestation of the identity of this group, at different times of social and political history of Uruguay, candombe took on another meaning. In the article I will focus on the beginning of this artistic expression and two historical moments in which the calls of candombe drums, during the public presentations, denoted and conveyed different messages from its original religious meaning.

Keywords: candombe, Afrodescendants, religious ritual, identity, social struggle, the music of resistance.

## Introducción

El candombe es una manifestación cultural de los afrodescendientes uruguayos que tiene sus orígenes en los tiempos de la esclavitud. Es un género musical y percusivo que incluye también el canto y la danza. En sus inicios estuvo vinculado con las tradiciones religiosas africanas, traídas por los primeros esclavos.

vos en su forzada ruta a través del Atlántico, transmitidas luego a sus descendientes. Arraigado en la comunidad afrouruguaya como una práctica social colectiva y una festividad musical, a lo largo de la historia se desvinculó de su primario sentido religioso, adquiriendo otros significados, siempre en estrecha relación con la vida social y con la situación política de la comunidad a la que pertenecía. Podemos, por lo tanto, considerar el candombe como un ejemplo de los procesos de transculturación – la música que surgió en un determinado medio cultural, difundida en un ámbito diferente sufría modificaciones semánticas y funcionales. En el caso del candombe, primero fue la evolución de los ritmos traídos desde el continente africano que se fusionaron en el suelo americano, formando una nueva música. A continuación, aunque la música del candombe permanecía en el seno del mismo grupo étnico (de los afrouruguayos), en diferentes etapas de su historia, cuando este grupo iba evolucionando y cambiando de estatus, adquiría características diferentes. Paralelamente a estos cambios, otorgaba a su música el significado diferente. El candombe era la forma de expresarse, a lo largo de los siglos, de la comunidad de los afrouruguayos, no obstante, no era el mismo el medio social el de los esclavos – luego, en el siglo XIX, el de los libertos y negros libres en los inicios del siglo XX, el de los obreros de procedencia tanto africana, como europea y, por fin, el de los uruguayos de la segunda mitad del siglo XX. Por consiguiente, la música de candombe sufría con el tiempo cambios semánticos y funcionales, ya en la tierra uruguaya, aunque el grupo al que pertenecía no cambiaba de territorio. Este hecho nos parece sumamente interesante en vista de que el candombe es básicamente, en su esencia, un género percusivo, basado en ritmos (aunque en algunas épocas también aparecían los cantos que lo acompañaban) y como tal – sin palabras – servía y sirve para expresar contenidos tan diferentes.

La denominación “candombe” se refiere al conjunto de las prácticas musicales de los africanos traídos de África a la región rioplatense (en el siglo XVIII y XIX estaba presente también en el territorio de Argentina). Esa misma palabra designa la música tocada en tres tambores con forma de barril y de tamaño diferente – chico, repique y piano – que se ejecuta con mano y palo. Estos tres tambores forman una cuerda (un conjunto) – un núcleo mínimo necesario para tocar los ritmos del candombe. En los desfiles de carnaval y otras prácticas tradicionales el número de cuerdas puede llegar a varias decenas (Picún 2006: 74).

La música de los tambores de candombe es un sistema complejo de varias llamadas rítmicas a las que siguen respuestas. Antes de cada desfile de los tambores, los miembros de un grupo se reúnen alrededor de las fogatas que sirven para afinar los instrumentos.

Los candomberos realizan “las llamadas” que consisten en desfiles por las calles de grupos de tamboreros a quienes acompañan los vecinos de su barrio. La música de cada barrio tiene sus propias características, pues marca las diferencias entre un barrio y otro (UNESCO 2009a: 3).

La tercera acepción de la denominación “candombe” es una canción u obra instrumental, basada en el ritmo de una cuerda de tambores, aunque el ritmo de candombe no siempre se nota a primera vista. Esta variante del candombe está presente en la música popular uruguaya y en los carnavales (Picún 2006: 74).

En la actualidad el género de candombe es considerado como una de las expresiones de la música nacional uruguaya. Desde el año 2009 se encuentra inscrito en la Lista del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad (UNESCO 2009b: 1).

Como género musical de origen africano, el candombe está presente también en las ciudades de Argentina (Cirio 2007) y en el estado Minas Gerais de Brasil (*congadeiros*) (Kiddy 2000).

Para trazar la historia de este fenómeno artístico y analizar los paulatinos cambios del significado que ha tenido dentro de la comunidad de los afrouruguayos, hemos recurrido a numerosos estudios sobre el candombe, realizados en las últimas décadas y enfocados en diferentes períodos de su historia. Con el fin de ejemplificar el cambio de connotaciones que la música del candombe tenía en diferentes momentos de su desarrollo, recalamos las siguientes etapas de su historia: la etapa del significado religioso, la etapa del significado identitario y de lucha social y la del significado político.

## Los inicios del candombe – en las penumbras de la esclavitud

El candombe apareció en el territorio del Virreinato de La Plata en la mitad del siglo XVIII, junto con la masificación de la trata de esclavos que tuvo lugar desde el año 1724. A partir de entonces, Montevideo se convirtió en uno de los puertos más importantes de la región en cuanto a este comercio, junto con

Bahía de Todos los Santos y Río de Janeiro. Los esclavos pasaban ahí la cuarentena, eran marcados a fuego por la “carimba”, perdían sus nombres para borrar cualquier vínculo con su pasado, se separaban los que provenían de los mismos grupos lingüísticos para dificultar las eventuales rebeliones. Los que lograron aprender el castellano eran denominados “ladinos”, los que no eran capaces de comunicarse – “bozales” (Cintas Guillén 2007).

Los historiadores no están de acuerdo en cuanto al lugar de origen de todos los africanos traídos al Uruguay. Se sabe que venían ahí los minas sudaneses, los mandingas guineo-sudaneses, los grupos pertenecientes a las culturas y lenguas bantú: congos, benguelas, engolas, mozambiques, pero también numerosas naciones o tribus no identificadas, de las que quedaron los nombres, tales como auzas, barras, bolos, camundas, casanches, ganguelas, laboras, manguelas, malmembos, mungolos, muzumbes, quizambes, ubolos y otros (Goldman 2003: 42).

A diferencia de Brasil o Cuba, en Uruguay no había grandes plantaciones y la esclavitud en su territorio se suele definir como más doméstica. Los hombres trabajaban en el campo y las mujeres en las faenas domésticas, como cocineras, lavanderas, nanas. En las ciudades de la banda Oriental, Montevideo y Colonia, los esclavos se dedicaban a los trabajos de herrería, carpintería, eran albañiles, zapateros y sastres. Los dueños estaban obligados a bautizarlos, en el bautizo recibían su nombre cristiano y el apellido del amo. Las relaciones entre amos y esclavos estaban sometidas a las regulaciones jurídicas. Los esclavos tenían derecho a la vida, a contraer matrimonio, a divertirse. También a cambiar de amo en el caso de malos tratos y a comprar su libertad. No obstante, la definición jurídica del esclavo era ambigua, en ciertas regulaciones estaban definidos como sujetos de la ley, en otros como “cosas con supervivencias crecientes de personas”. Eran utilizados como bienes materiales – para pagar las deudas o dejar en herencia (Borucki, Chagas, Stalla 2004). Siendo propiedad de sus amos, a menudo, sobre todo en el primer período hasta fines del siglo XVIII, eran objeto de abusos y malos tratos. Hubo actos de rebeldía de los esclavos – destrucción de casas y haciendas, incendios, robos, fugas. Los que lograron escapar creaban palenques o quilombos – poblaciones ilegales que eran espacios de libertad y donde convivían con los indios (Cintas Guillén 2007: 96-97).

Los esclavos, esta diáspora de los africanos desplazada contra su voluntad, sentían la pérdida de su tierra natal y de su cultura. Como ha observado Clifford

con respecto a todas las diásporas de los emigrantes, éstas sienten fuertes vínculos con su lugar de origen, los que son articulados en forma de rituales religiosos y expresiones artísticas. Son estos lazos los que “superan el territorio normativo y la temporalidad de la sociedad dominante” (Clifford 1999). En el caso de los africanos traídos al Virreinato del Río de La Plata, fueron los ritmos tocados en los tambores la manifestación de su herencia cultural y de los vínculos con su pasado y su tierra. El candombe nació como la fusión de ritmos de distintas etnias y en este sentido es un ritmo afrouruuguayo, nacido en América.

En sus orígenes el candombe era una pantomima que representaba la coronación de los reyes congos, con el acompañamiento de los tambores. Estaba relacionada con la religión bantú, pero con el tiempo introdujo elementos de la religión católica y el sentido original de la ceremonia se perdió. Quedó la música de los tambores, fusionada de entre diferentes ritmos traídos de África, que servía también como un modo de comunicación.

Según Lauro Ayestarán, el destacado musicólogo uruguayo, la música de los africanos en los inicios de su estancia en Uruguay estaba relacionada con el culto de los dioses y los ancestros. Sus rituales religiosos estaban expresados por medio de unas danzas cuyo significado era secreto. A las ceremonias acompañaba el gran tambor Macú. A continuación, los músicos y los danzantes africanos fueron incluidos en las procesiones relacionadas con el culto católico. En los festejos de Navidad, Día de Reyes, los esclavos bailaban tales danzas como calenda, bámbula, chica – de las que surgió candombe. La música fusionada del candombe se formó en los años setenta del siglo XIX (González 2008: 1).

Como vemos, en las décadas anteriores, los ritmos africanos acompañaban primero a los rituales religiosos traídos a través del Atlántico y luego a las celebraciones católicas.

El candombe se formó en los encuentros, en los que los esclavos celebraban sus rituales, al son de los tambores, con cantos y danzas. La música y el baile constituían un vínculo con el pasado africano y una manifestación de la identidad de este colectivo. Como observó Raquel Harding en su libro sobre el candomblé brasileño, la música y los bailes creaban un espacio alternativo a la vida de los esclavos, como también fortalecían lazos dentro de la comunidad. Los cuerpos martirizados en los duros trabajos diarios encontraban un alivio en los movimientos del baile y en ese mismo acto adquirían otro significado. Los líde-

res de las ceremonias, los músicos y otros participantes recuperaban su dignidad y la posición social dentro de su comunidad de la que les privaba su condición de esclavos (Harding 2000: 153).

A medida que los esclavos fueron evangelizados, participaron también en las celebraciones religiosas cristianas, adaptando su música a las nuevas necesidades. En esta primera época, los géneros musicales que formaron el *candombe* estaban relacionados con los rituales religiosos y constituían un elemento muy importante de las celebraciones religiosas.

### Del esclavo y pupilo al ciudadano – la presencia del *candombe* en el espacio social

La lucha por la independencia, iniciada en el Uruguay en el año 1810, y los procesos de constitución del nuevo Estado crearon el ambiente propicio para la elaboración de un marco jurídico que introducía una progresiva abolición de la esclavitud. Al mismo tiempo, la ruptura del antiguo régimen institucional se tradujo en un significativo aumento de fugas de los esclavos y las guerras de independencia crearon la necesidad de reclutamiento de un gran número de personas, convirtiendo a los esclavos en soldados y ofreciéndoles la libertad a cambio. La ideología de la lucha por la libertad “de los pueblos de la América” incluía la condena de la institución de la esclavitud, aunque no para todos sus seguidores. Los sectores industriales reclamaban el aumento de la mano de obra libre y el desarrollo del mercado de consumidores. Estas tendencias chocaban con la presión por parte de los hacendados y otros productores cuyos negocios estaban basados en el trabajo gratuito de los esclavos y quienes defendían su derecho a la propiedad, subrayando, entre otros motivos, la falta de la preparación de los esclavos para la vida en libertad.

Hay que añadir también que el Estado tenía derecho a reclutar soldados para la defensa de la patria, por lo tanto muchos esclavos fueron enrolados obligatoriamente en batallones de pardos y morenos, con la promesa de la libertad, pero en condiciones desiguales, comparando con otros soldados, en cuanto a la posibilidad de ascenso o pago. De todas formas, como afirma Ana Frega en su estudio sobre este tema, la abolición de la esclavitud no fue una concesión, sino una conquista (Frega, *et al.* 2004).

En el ambiente de tensiones contradictorias, la abolición se hizo realidad de forma gradual. En el año 1812 el Superior Gobierno de las Provincias Unidas prohibió el tráfico de esclavos, en 1813 la Asamblea General Constituyente en Buenos Aires promulgó la Ley de Libertad de Vientres. Esta ley concedía libertad a los hijos de las esclavas quienes, con condición de “libertos” o “pupilos”, tenían que quedar trabajando en casa de los amos de la madre hasta los quince años, los varones y hasta los catorce las mujeres; a continuación recibían un salario y con veinte años los chicos, con dieciséis las chicas quedaban libres. En la Provincia Oriental, después de la separación de las Provincias Unidas, esta ley mantuvo vigencia, aunque para su aplicación las madres tuvieron que luchar en los tribunales. Cuando en 1816 la Provincia Oriental del Río de la Plata sufrió la invasión luso-brasileña, quedando bajo su dominio hasta 1825, la ley dejó de ser vigente y la condición de esclavo se heredaba de nuevo. Una vez recuperada la independencia del Uruguay, su parlamento reinstauró la prohibición de la trata de esclavos y la ley de libertad de vientres (Frega, *et al.* 2004). En la Constitución de 1830 fueron incluidas esas dos leyes y no hubo voluntad para abrir el debate sobre el conflictivo tema de la abolición completa. El tráfico de pequeños contingentes de esclavos, por parte de los extranjeros – brasileños y argentinos, seguía sin mayores obstáculos hasta el año 1837. Hubo también casos de los barcos uruguayos de los *negreros*. Por fin, terminó con esos procedimientos una nueva ley abolicionista de 1837 que prohibía la introducción de los esclavos bajo cualquier concepto. Aseguraba la emancipación total, sobre todo a las mujeres y los niños, aunque éstos quedaban como pupilos bajo la custodia de sus patronos. Por lo tanto, su estatus legal no cambió mucho, el comercio de esclavos fue sustituido por el “traspaso de los derechos de patronato” y la emancipación completa se prolongó hasta el año 1853. La ratificación de esa misma ley tardó hasta 1842 (Frega, *et al.* 2004).

En el período de tiempo paralelo a la Guerra Grande (1839-1851) fue organizada la leva de esclavos y morenos libres para el ejército de la República que tenía que llevar también a la abolición de la esclavitud. En los años treinta, la prensa presentaba el debate sobre la prohibición del tráfico de esclavos y recién en los años cuarenta, en el ambiente de la inseguridad política, empezó el debate sobre la abolición completa. El motivo inmediato fue el peligro de la invasión militar argentina y la necesidad de la ampliación del ejército con la participación de la población de color. Según afirman Borucki, Chagal y Stalla en su estudio

detallado sobre el tema abolicionista en el Uruguay: “Sólo un contexto político internacional favorable y una coyuntura bélica apremiante determinaron la concreción de la abolición” (Frega, *et al.* 2004: 132). La ley de la abolición fue promulgada en el año 1846.

Como vemos, el camino hacia la libertad de los esclavos fue complicado y largo, entremezclado con los procesos políticos tanto internos, como externos que vivía el país en los momentos de su constitución y primeros años de la independencia. De todas formas, en la primera década del siglo XIX, entre la población de origen africano en el Uruguay había ya tantos esclavos, como libertos y libres. En este entorno se seguía desarrollando el fenómeno del *candombe* que, como veremos, evolucionaba en estrecha relación con los cambios ocurridos en la comunidad a la que pertenecía.

Hay que añadir que el paso hacia la libertad y la integración en la nueva sociedad no fue fácil para muchos de los ex-esclavos, pues su situación económica dificultaba su inserción en la sociedad como sujetos independientes. En los años cuarenta del siglo XIX, muchos seguían trabajando para sus antiguos “amos”, en calidad de pupilos o empleados como sirvientes, especialmente las mujeres. Al mismo tiempo, los varones entraban en el ejército. Desde los años setenta del siglo XIX el país se modernizaba, crecía la industria y el comercio, lo que provocó el crecimiento de la clase trabajadora. Al mismo tiempo, la llegada masiva de los emigrantes europeos quienes cubrían, en gran parte, la demanda de la mano de obra, ponía a los afrodescendientes en la situación económica inestable. Los europeos eran considerados como un elemento civilizador y como trabajadores más especializados (Goldman 2008). Un espacio social que permitió a la población de afrodescendientes manifestar su presencia en la nueva sociedad uruguaya fueron las celebraciones del carnaval, en el que las llamadas de los *candombes* consiguieron un lugar propio y permanente.

## El *candombe* en el carnaval – las comparsas de negros y las de *lubolos*

Las tradiciones carnavalescas habían llegado a la región *rioplatense* junto con la colonización para arraigarse en la sociedad local. Las descripciones más antiguas del carnaval en Montevideo provienen del siglo XIX. En la capital, du-

rante tres días festivos actuaban las comparsas, a menudo improvisadas, compuestas por músicos y bailarines/as, se organizaban bailes de salón para la alta sociedad, en las calles se divertían los habitantes disfrazados y enmascarados. Eran frecuentes juegos callejeros que adquirían forma de luchas, en las que se usaban bombas de agua o arena, huevos, frutas o piedras (Alfaro 1992). En la segunda mitad del siglo XIX las autoridades trataban de “civilizar” el carnaval, limitando las luchas en las calles y otras expresiones espontáneas, apoyando los bailes de máscara organizados al estilo europeo, los conciertos organizados de las comparsas. Los bailes organizados son inaccesibles para los sectores más pobres de la sociedad; algunos, además, restringidos tan solo para los blancos. En respuesta a estas restricciones, a partir del año 1872 se organizaban los suntuosos bailes “solo para la población de color” en el Teatro San Felipe, en Montevideo (Alfaro 1992).

La denominación *candombe* apareció por primera vez en la prensa uruguaya en 1834, en referencia a los bailes de los esclavos en Montevideo (Reid Andrews 2007: 87). La música del candombe, tocada en los tambores, acompañaba a los afrodescendientes en sus fiestas y también en los desfiles de carnaval.

La población afrodescendiente que vivía en los barrios modestos, como Sur y Palermo en Montevideo, participaba en el carnaval desfilando con sus tambores por las calles de la ciudad. En el siglo XIX, con el paulatino cambio de su condición social, los afrodescendientes creaban sus asociaciones que eran centros de vida religiosa, ayudaban a sus miembros a resolver diferentes problemas, representaban sus derechos frente a las autoridades y clases superiores. En el Uruguay funcionaban entre 15 y 20 asociaciones, llamadas “salas de naciones”, que tomaban sus nombres de los grupos étnicos reunidos en ellas, como Congo, Benguela, Mina, Calibará. En las fiestas y ceremonias celebradas en las casas de las “naciones africanas” estaba presente la música, los tambores del candombe, cantos y bailes (Reid 2007: 96-97).

Las “naciones africanas” celebraban con solemnidad el Día de Reyes, el 6 de enero, que conmemora la visita de los tres reyes magos a Belén. Según la tradición, uno de los reyes, Baltasar, era africano. Este hecho tenía gran valor simbólico para la población afrodescendiente que encontraba a un rey de su raza como figura importante en estas festividades del culto católico. Las “naciones africanas” desfilaban ese día por Montevideo, guiadas cada una por su monarca

quien, vistiendo sus mejores galas y rodeado por su corte, escuchaba la misa solemne en la catedral. A continuación, desfilaban por la ciudad – marcando su presencia en el espacio público. Se dirigían hacia las sedes de las autoridades a quienes saludaban en nombre de sus “naciones”: al presidente de la República, al alcalde, al comandante de la policía. Por la tarde regresaban a modestos edificios donde tenían sedes “salas de naciones”, almorzaban y empezaban sesiones de los *candombes*: tambores, cantos, danzas que se prolongaban hasta la noche. Además del Día de Reyes, los *candombes* acompañaban otras festividades religiosas y varios domingos del año. Sus desfiles reunían siempre a muchos espectadores. Reid cita el periódico montevideano del año 1882, comentando al respecto: “No quedaba tendero viejo, ni jefe de familia, ni matrona, ni muchacha que concurriese a él, a la par de los *fidalgos*, haciendo rumbo al popular *candombe*” (de María 1882, en: Reid 2007: 88).

Al mismo tiempo, aunque los monarcas de las “naciones africanas” cumplían sus roles con solemnidad, en la prensa uruguaya de la época había muchos comentarios irónicos sobre los desfiles de los *candombes*. Los autores ridiculizaban los atuendos de los monarcas y de sus cortes – pobres o raros, a menudo gastados, de segunda mano.

Sin embargo, los desfiles de *candombe* por el centro de la ciudad señalaban la presencia de la comunidad afrouruguaya en la sociedad del país oriental, fortalecían los lazos dentro de la misma comunidad, les permitían a los participantes redefinir su identidad como afrodescendientes, por una parte, y participantes de la vida pública de su país, por la otra. No eran ya las expresiones de los antiguos rituales religiosos. Servían como la música y la manera de expresarse, con la que la comunidad de los afrouruguayos marcaba su presencia, reclamando un lugar digno en la sociedad con la que cohabitaba desde hacía décadas.

En los años setenta del siglo XIX, las “salas de naciones” eran criticadas por parte de la misma comunidad afrodescendiente. El periódico “La Conservación” (publicado para la población afrouruguaya) reclamaba que era necesario terminar “con estas farsas que no son religiones, estas prácticas que no obedecen a ningún principio lógico y sirven únicamente para indicar los lugares de reunión donde el elemento negro se encuentra para repoblar los cuarteles” (Bottaro 1934 en: Goldman 2008: 25). Era un intento de separación con el pasado africano de esta parte de la comunidad y de la manifestación de su estado actual que ya estaba

muy alejado de la historia de los primeros africanos traídos a la región ríoplatense. No obstante, ya en la década siguiente, las generaciones más jóvenes de los afrouruguayos hablaban con respeto del pasado africano de las generaciones de sus padres y abuelos, nacidas en África, reconociendo al mismo tiempo que ellos mismos ya no miraban al continente africano como a su patria. Su situación ya era diferente, querían sentirse parte de la sociedad uruguaya y no sentían vínculos fuertes con las “naciones africanas” de sus antepasados, ni compartían su religión (Goldman 2008: 25).

En los años setenta del XIX, la comunidad afrouruguaya fundó sus propios grupos de música y baile para las actuaciones del carnaval: comparsas de negros que preparaban sus propios bailes. Estos grupos tocaban los tambores africanos y los instrumentos de cuerda y viento europeos (Reid 2007: 90). En el lugar de las “salas de nación” aparecieron clubes y sociedades de negros, cuyo objetivo era la preparación de los desfiles y bailes para el carnaval. Aunque ya era la generación que no había pisado el suelo africano, los nombres de sus organizaciones subrayaban la identidad del colectivo afrodescendiente y marcaban conscientemente la diferencia con el resto de la sociedad, por ejemplo: *Raza Africana*, *Pobres Negros Orientales*, *Nación Lucamba*. Las actuaciones de los candomberos en las calles atraían siempre un gran público. Su desfile el Día de Reyes era un elemento importante en las celebraciones del carnaval que quedó en su programación para siempre.

En los años setenta del siglo XIX, aparecieron también las comparsas de tamboreros blancos que imitaban a las comparsas de negros – los lubolos. Formadas por los jóvenes de clases acomodadas (lo que indicaba la ropa de calidad que llevaban) se tiznaban las caras de negro, tocaban los mismos instrumentos, llevaban disfraces parecidos y bailaban tangos originados en el candombe. Los nombres de estos grupos, por ejemplo *Los Negros Lubolos* tampoco los diferenciaban de las comparsas de negros. Las agrupaciones similares de lubolos con caras pintadas existían también en Buenos Aires.

Por un lado, la explicación de la razón de estos grupos tiene que ver con los cambios en las costumbres carnavalescas de la sociedad uruguaya, ya que coincidió con el tiempo cuando el carnaval se estaba “civilizando”. Los miembros de las clases media y alta ya no temían quedar mojados o ensuciados en las luchas populares y con más gusto tomaban parte en los festejos callejeros. Se divertían

poniendo los disfraces, entre los que, al lado de las figuras de turco, gaucho, marinero, cocinera, o indio, la figura del negro lubolo (blanco fingiendo ser negro) era la más popular. Reid asocia la popularidad de estas imitaciones transraciales con un fenómeno similar, presente en la misma época en los Estados Unidos. Los grupos de los *minstrels* blancos que parodiaban a los negros, expresando una ambigüedad de emociones que despertaba en la sociedad blanca la presencia tan cercana de los africanos. Estas parodias revelaban una mezcla de fascinación por la cultura de los negros, miedo a su fuerza física y rechazo por ser diferentes. También, los personajes de “falsos negros” podían servir para expresar las ansiedades y preocupaciones sobre la posición de la raza blanca en la sociedad, de la masculinidad, de la propia clase social, tanto en el caso norteamericano, como en el uruguayo (Reid 2007: 90-92).

Las comparsas de blancos lubolos, a pesar de la que fue su intención consciente, rozaban y exploraban los límites entre dos razas y dos culturas.

Al mismo tiempo, las comparsas de lubolos trataban de representar las costumbres de los antiguos negros. En este afán inventaron a dos personajes que se convirtieron en figuras obligatoriamente presentes, junto a las bailarinas, en los desfiles de los candomberos. Uno fue el personaje del viejo negro que iba detrás de la comparsa ofreciendo yerbas medicinales y entablando conversaciones en la lengua bozal con la gente parada en las puertas y ventanas. Con el tiempo, este personaje fue nombrado Gramillero, fue determinado también su atuendo: el sombrero de copa, la levita, con la maleta llena de yerbas y el bastón en la mano. Está presente en los desfiles de los candombes contemporáneos, imitando el caminar de un anciano y sólo a veces moviéndose al ritmo de los tambores. El segundo personaje introducido por las comparsas de lubolos era el Escobero o “bastonero” – un personaje joven que lleva el bastón o la escoba, haciendo malabarismos con ésta mientras baila. Este personaje también quedó como elemento imprescindible en los desfiles de las llamadas del candombe. Según Reid, ambos personajes representan diferentes aspectos del poder negro, refiriéndose así al pasado africano. El Gramillero, a pesar de su edad y debilidad, “comanda las fuerzas naturales y sobrenaturales que curan enfermedades, atan amores y rezan enemigos” (Reid, 2007: 92), el Escobero personifica juventud, fuerza, agilidad y, dominando su bastón o escoba (un elemento fálico), también el poder sexual.

Creemos que es bastante evidente que tal interpretación teatral de dichos poderes ha sido originada por la ironía y el sarcasmo de los primeros lubolos, quienes – efectivamente fascinados por algunos aspectos de la cultura africana y, seguramente, confundidos por tal fascinación – trataban de ridiculizarla. Y el espacio de carnaval era, por su naturaleza, perfecto para la burla. Al mismo tiempo, la condición de esclavo en sí ya había puesto en ridículo, por décadas y generaciones, el valor de los poderes de los africanos. También la condición pobre de los primeros afrouruguayos libres o libertos hacía de ellos el objeto fácil de burla por parte de los señoritos quienes imitaban su cultura. Desde luego, no se debería olvidar que el ambiente de carnaval permitía cualquier malicia, siendo un tiempo cuando todos y todo podían quedar ridiculizados y cuando la burla y la farsa eran partes imprescindibles de este fabuloso juego social. De todas formas, resalta a la vista que el personaje de Gramillero es un viejo curandero, ridiculizado por su caminar y su disfraz, y que el Escobero hace malabarismos con su escoba o bastón a semejanza de las danzas de los guerreros africanos, pero con la diferencia de que el objeto fálico que simboliza su poder masculino no es una lanza, sino una escoba o palo.

Otro personaje introducido por las comparsas de lubolos, esta vez femenino, fue la Mama Vieja – una negra vieja, vestida con una falda voluminosa, blusa blanca, con pañuelo en la cabeza y el abanico en la mano que bailaba graciosamente moviendo las caderas al ritmo del candombe. El personaje hacía referencia a la esclava o criada principal, la que dirigía todas las labores de la casa y que, también, cuidaba y amamantaba a los niños, tanto negros, como blancos. Se cree que este personaje fue introducido cuando las mujeres negras no querían participar más en los bailes callejeros para no ser expuestas a la diversión y burla del público blanco. Durante las primeras décadas, el personaje de la Mama Vieja era representado por los hombres (Reid 2007: 98).

Desde luego, el personaje más importante en un desfile de candombe era y es el tamborilero. Cada uno de estos músicos viste buzo, bombachín, medias, sombrero. Avanzando lentamente toca el tambor que lleva colgado con la mano y un palo.

Las letras de los candombes cantados en los carnavales en aquel tiempo – esas piezas musicales que unían los ritmos afrouruguayos con las melodías europeas, presentes tanto en el repertorio de las comparsas de negros, como las de

lubolos, alababan la belleza de las jóvenes que venían a escucharlos. En las de lubolos se repetía el motivo del amor no correspondido de los negros hacia las bellezas blancas (se escuchaba el “yo lírico” de los negros tiznados). Otro motivo frecuente eran las muestras de respeto hacia los amos, lo que en el caso de las comparsas de negros reflejaba el servilismo de los criados hacia sus señores, típico para las relaciones decimonónicas y, en el caso de los lubolos, las bromas de la deferencia de los negros hacia los “amitos”. Había canciones que presentaban con efecto cómico a los negros pretenciosos que aspiraban a un lugar superior en la sociedad, que pretendían ser amantes o maridos de las jóvenes de la sociedad, siendo parias en la sociedad uruguaya. Muchas de las canciones reforzaban la segregación racial, aunque una minoría de ellas reflejaba las preocupaciones por la desigualdad, contaba los sufrimientos de la esclavitud, expresaba la rabia y los resentimientos por el pasado de los afrodescendientes en la tierra oriental e incluso por su difícil situación ya después de la liberación. Resaltaban pocas perspectivas que tenían en la sociedad, fuera del servicio militar y duro trabajo físico (Reid 2007: 93).

En los principios del siglo XX aparecieron las comparsas formadas por los obreros y también por los inmigrantes españoles e italianos. Estas comparsas seguían evocando el pasado africano, expresando con esta metáfora su añoranza de la tierra natal lejana. A pesar de que entre sus miembros hubiera europeos, dichos grupos tomaban los nombres que los definían como antiguos guerreros africanos: *Lanceros Africanos*, *Guerreros Africanos*, *Libertadores de África*. Eran frecuentes los enfrentamientos de comparsas de barrios diferentes que, al ritmo de los tambores del candombe, luchaban en las calles de Montevideo con palos y piedras. Los tamboreros, organizados en grupos bien disciplinados (muchos de ellos tenían experiencia militar) formaban un buen escenario musical para estas luchas.

En cuanto a la música, ya desde los años noventa del siglo XIX los tambores recuperaron el lugar central en los desfiles de los candombes, disminuyendo de nuevo la presencia de los instrumentos europeos. La prensa montevideana de la época definía la música de los candombes con la onomatopeya que imitaba su ritmo y que era bien conocida por los lectores: el *bo-co-ro-co-tón* (Alfaro, *Carnaval 1892*: 250; Reid 2007: 99). Los desfiles de estas comparsas, formadas por negros y lubolos, atraían gran público, generando alegría y fascinación.

Las comparsas obreras, cuyos miembros eran en una buena parte inmigrantes, no tenían prejuicios raciales de los blancos uruguayos y formaban los grupos junto con los uruguayos negros cuyo estatus social era similar al suyo. Los eurousuguayos aceptaron el ritmo del candombe como su expresión artística, al igual que los de ascendencia africana. En los barrios obreros, la música del candombe acompañaba las reuniones y festividades, convirtiéndose en una manifestación de la identidad y en la forma de expresión de estos nuevos uruguayos.

Desde aquellos tiempos, la presencia de los candombes en los carnavales – *el desfile de llamadas* – aunque es una expresión de la memoria de la comunidad de afrodescendientes, constituye al mismo tiempo la manifestación cultural de otros uruguayos. Además, es uno de los puntos clave de las celebraciones del carnaval. En la actualidad, el desfile pasa por los barrios Sur y Palermo, relacionados con la historia de los africanos en el Uruguay, atrayendo un público numeroso. El ritmo de candombe, originado en los antiguos rituales africanos pasó a ser un elemento de la cultura uruguaya. Transmitido en el seno de las familias de ascendencia africana contiene la memoria de la resistencia de sus antepasados y es una práctica social colectiva arraigada en la vida de los barrios habitados por los afrouruguayos. Es también, hoy en día, considerado como música nacional uruguaya, lo que manifiesta un reconocimiento del carácter multicultural de esta sociedad.

## El ritmo llega donde se censuran las palabras – el candombe en la dictadura

Hasta los años sesenta del siglo XX, los tambores del candombe estaban presentes en la vida de la sociedad uruguaya como uno de los elementos principales del carnaval (el desfile de llamadas) y como una práctica social colectiva de los afrouruguayos.

En los años cuarenta, los ritmos del candombe-tango aparecían en el repertorio de las orquestas típicas que tocaban en las ciudades. En la década siguiente, los ritmos de candombe fueron acogidos por las orquestas tropicales que tocaban en las salas de baile de Montevideo, donde se divertían las capas bajas de la sociedad.

En la mitad de la década de los setenta, cuando en el Uruguay se fortalecía la dictadura cívico-militar (1973-1985), muchos músicos de la ideología de izquierda, vinculados con la oposición, dirigieron su interés hacia la música folclórica. De estas fascinaciones nació el “canto popular” que incluía también el candombe. Los primeros artistas de la nueva corriente eran: el cantautor Alfredo Zitarrosa y el dúo Los Olimareños (Braulio López y José Luis “Pepe” Guerra). En su música denunciaban las injusticias sociales y los abusos de los gobernantes. Al terminar la dictadura militar, en la mitad de los años ochenta, al país regresó de a poco parte de los exiliados. Entonces también, el canto popular y el candombe fueron reconocidos por el público (Picún 2006: 74).

En la década de los setenta, el ritmo en clave del candombe se convirtió en un símbolo de la resistencia frente al régimen que gobernaba en el país. En las campañas políticas y otros encuentros de carácter público ese ritmo fue tocado con palmas por la multitud reunida (Reid 2007: 87). Era una forma extra-verbal de protesta que no necesitaba palabras para manifestar su compromiso con la libertad. El candombe era en este caso el símbolo de la lucha por la libertad política. Lejos de su significado original, desempeñaba la función de integrar al colectivo que lo ejecutaba, como también permitía manifestar sus sentimientos.

Durante la dictadura, en el año 1978, las autoridades decidieron destruir un edificio histórico ubicado en el Barrio Sur de Montevideo – Conventillo Medio Mundo, donde vivían tradicionalmente los afrodescendientes y que era sede de una agrupación de candombe. La vida en los conventillos – grandes pensiones donde después de la abolición vivían los afrouruguayos – estaba relacionada con la cultura del candombe. Ahí ensayaban los músicos, de ahí salían las llamadas. Medio Mundo era un conventillo emblemático donde se reunían los habitantes del barrio y que en la dictadura era un centro de resistencia (*El legado del candombe*: 1). Los habitantes fueron forzados a abandonar el edificio que quedó destruido. Los candomberos contestaron a este acto de racismo y violación de derechos de ciudadanos con un llamado espontáneo de sus tambores. Desde el año 2006, precisamente el día de este acontecimiento, 3 de diciembre, es proclamado el Día Nacional del Candombe (*Día del candombe...* 2008). La misma suerte compartió otro conventillo Ansina. Los habitantes de ambos edificios fueron desplazados a un lugar cercano de las antiguas sedes de esclavos (Garay Dutrey s/f: 13).

En los años noventa del siglo XX y en los principios del XXI el candombe se hizo muy popular de nuevo. Miles de jóvenes percusionistas aprenden a tocar este ritmo en las academias de percusión y los tambores del candombe se escuchan en las calles de las ciudades uruguayas (Reid 2007: 87). En la misma época los ritmos del candombe ganaron cierta popularidad en Argentina, especialmente en los círculos de los antiglobalistas quienes incluyen el sonido de las llamadas de tambores en sus protestas.

## Conclusiones

El repaso de la historia del candombe nos permitió mostrar este fenómeno musical en distintas épocas, con distintas connotaciones correspondientes a una situación diferente del grupo étnico de los afrouruguayos para quienes es un medio tradicional de expresión artística. En los principios de su historia los ritmos “pre-candomberos” o “proto-candomberos” estaban vinculados con los rituales religiosos. En el siglo XIX, junto con la emancipación – primero parcial y luego completa – de los esclavos, la música del candombe acompañaba a los afrodescendientes en su afán de lograr un lugar digno en la sociedad uruguaya, siempre guardando memoria de su pasado africano. Esta connotación – del ritmo que acompaña a la lucha por la libertad – era la que influyó, en los tiempos de la dictadura militar, el uso de los tambores de candombe para expresar sin palabras la protesta y el desacuerdo con respecto al régimen político. La música de los tambores adquirió entonces una función política. Basada en los antiguos ritmos traídos del continente africano, se convirtió en la música nacional uruguaya que tiene un lugar reservado en el espacio público. La asociación del ritmo del candombe con la llamada a la libertad es la que vuelve de nuevo en las protestas de los alterglobalistas.

## Bibliografía

- Alfaro M. (1992), *Carnaval. Una historia social de Montevideo desde la perspectiva de la fiesta*, I parte, Ed. Trilce, Montevideo.
- Alfaro M. (1892), *Carnaval. Zig-Zag*, “Caras y caretas”, 28 de febrero, p. 250.
- Borucki A., Chagas K., Stalla N. (2004), *Esclavitud y trabajo. Un estudio sobre los afrodescendientes en la frontera uruguaya, 1835-1855*, Pulmón, Montevideo.

- Cintas Guillén M.I. (2007), *Candombe uruguayo*, Grupo Litesco, Universidad de Sevilla, Sevilla.
- Cirio N.P. (2007), *De Eurindia a Bakongo: El viraje identitario argentino tras la asunción de nuestra raíz afro*, en: "Entremúsicas: música, investigación y docencia", <http://entremusicas.com/investigacion/?=d+eurindia+a+bankongo>.
- Frega A., et al. (2004), *Esclavitud y abolición en el Río de la Plata en los tiempos de la revolución y república*, en: "La ruta del esclavo en el Río de la Plata: su historia y sus consecuencias. Materiales del simposio", Oficina de UNESCO, Montevideo.
- Garay Dutrey A. (eds.) (s/f), *Evolución de la música Afro-Uruguaya en el Sur de Montevideo*, Grupo Sobremaderas, [www.sobremaderas.com](http://www.sobremaderas.com).
- Goldman G. (2003), *Candombe. ¡Salve Baltasar! La fiesta de Reyes en el Barrio Sur de Montevideo*, Ed. Perro Andaluz, Montevideo.
- Goldman G. (2008), *Lucamba. Herencia africana en el tango 1870-1890*, Perro Andaluz Ediciones, Montevideo.
- González B. (2008), *La música afro uruguaya*, <http://www.uruguayeduca.edu.uy/Userfiles/P0001/File/afro%20mus.pdf>.
- Harding R. (2000), *A Refuge in Thunder: Candomblé and Alternative Spaces of Blackness*, Indiana University Press, Bloomington.
- Kiddy E.W. (2000), *Congados, Calunga, Candombe: Our Lady of the Rosary in Minas Gerais, Brazil*, "Luso-Brazilian Review", vol. 37, no 1, Summer, pp. 47-61, [http://www.jstor.org/stable/3513857?seq=1#fndtn-page\\_thumbnails\\_tab\\_contents](http://www.jstor.org/stable/3513857?seq=1#fndtn-page_thumbnails_tab_contents).
- Picún O. (2006), *El candombe y la música popular uruguaya*, "Perspectiva Interdisciplinaria en la Música", vol. I, no 1, septiembre, pp. 73-78.
- Reid A.G. (2007), *Recordando África al inventar Uruguay: sociedades de negros en el Carnaval de Montevideo, 1865-1930*, "Revista de Estudios Sociales", no 26, abril, pp. 86-104.
- UNESCO 2009, *Expediente de candidatura*, <http://www.unesco.org/culture/ich/es/RL/el-candombe-y-su-espacio-sociocultural-una-practica-comunitaria-00182>.
- UNESCO 2009, "El candombe y su espacio sociocultural: una práctica comunitaria", *Lista representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad*, <http://www.unesco.org/culture/ich/es/RL/el-candombe-y-su-espacio-sociocultural-una-practica-comunitaria-00182>.

## Prensa

- Día del candombe conmemorará 30 años del fin de Medio Mundo*, "El País Portal Digital", Montevideo, 25.11.2008, [http://historico.elpais.com.uy/08/11/25/pciuda\\_383503.asp](http://historico.elpais.com.uy/08/11/25/pciuda_383503.asp).
- El legado del candombe*, "El Observador", Segundo cuaderno, 2 de Noviembre de 2008, Montevideo.

Teresa Sońta-Jaroszewicz

Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos  
Universidad de Varsovia, Polonia

## Religión y política en la vida y en los textos de Casimiro Eiger, un polaco de origen judío, crítico de arte colombiano

### RESUMEN

Kazimierz - Casimiro Eiger Silberstein nació en Varsovia en 1909 en una familia de judíos bien acomodados. Estudió en Francia y a raíz de la Segunda Guerra Mundial tuvo que huir de Europa. Salió en un barco de exiliados con destino a América del Sur, pero en Argentina y en Brasil le impidieron desembarcar. Al final llegó a Bogotá en 1943 y empezó a trabajar en la Legación del Gobierno de Polonia. Casimiro Eiger, además de ser diplomático, fue un reconocido historiador y crítico de arte en Colombia. En su nueva patria llegó a ser mentor para los jóvenes artistas y escritores como p.ej. Eduardo Ramírez Villamizar o Álvaro Mutis. Es conocido como “padre del arte moderno de Colombia”. Nunca volvió a la República Popular de Polonia, murió en 1987 y fue enterrado envuelto en la bandera polaca con un puñado de tierra de su casa de Polonia.

En mi artículo, quisiera demostrar cómo la religión y la política influyeron en su vida, y también analizar algunos documentos y textos suyos, referentes a la religión y a la política.

Palabras clave: Colombia, Polonia, Casimiro Eiger, crítica de arte, religión, política, judíos.

### ABSTRACT

Casimiro Eiger Silberstein was born in Warsaw in 1909 in a wealthy Jewish family. He studied in France and due to the outbreak of the World War II had to flee from Europe. In Morocco he embarked on a ship with refugees towards South America, but in Argentina and Brazil was not allowed to leave the ship. At last he arrived in Bogota in 1943 and began to work in the delegation of the Polish government. Eiger was not only a diplomat but also a recognized historian and art critic in Colombia. Unfortunately, in Poland he still is not a well-known person. In his new homeland he became of a mentor for young artists and writers such as, e.g. Eduardo Ramírez Villamizar or Álvaro Mutis. He is known as “father of contemporary art in Colombia” as well. He never returned to the Polish People’s Republic, died in 1987 and was buried wrapped in the Polish flag with a handful of earth from his home in Poland.

In my work I would like to show how religion and politics influenced his life, as well as to examine some of his texts, where he refers to politics and religion in Colombia.

Keywords: Colombia, Poland, Casimiro Eiger, art critic, religion, politics, Jews.

## Introducción

Es muy interesante seguir los pasos de la vida de Casimiro Eiger, viendo cómo la política y la religión se mezclan al torno de sus decisiones. Como dice el lema de Esquilo colocado en el prefacio del libro *Casimiro Eiger. Crónicas de arte colombiano 1946/1963*, “Ni aun permaneciendo sentado junto al fuego de su hogar, puede el hombre escapar a la sentencia de su destino” (Eiger 1995: 15). Y así fue su vida, tuvo que huir de Europa convulsionada por la Segunda Guerra Mundial y después de un viaje tormentoso, con estancias en los campos de refugiados, a finales de 1943 llegó a Colombia – país de profundos conflictos sociales y políticos. La violencia en Colombia no empezó con el *bogotazo* en 1948; la lucha entre los conservadores y los liberales en las áreas rurales había empezado por lo menos unas décadas antes. “Eiger nacionalista, católico y dilettante (...) se dedicó a una serie de actividades que reflejaban, de un modo indirecto, las turbulencias de su carácter” (Eiger 1995: 27). Como crítico de arte, siempre optaba por el desarrollo del arte religioso moderno y su presencia en las iglesias. Como periodista, escribía artículos sobre la situación de los países bajo influencia soviética, es decir, los que se encontraban detrás de la Cortina de Hierro, y también sobre la complicada política en el mundo después de la Segunda Guerra Mundial. Hasta su muerte no se resolvió el problema de la violencia en Colombia y en sus últimos días Casimiro Eiger dejó un mensaje para sus amigos, aconsejándoles buscar la paz a través de arte y amor (Eiger 1995: 27).

## Familia y formación en Polonia y Europa

Casimiro Eiger nació en 1909 en Polonia, en una acomodada y asimilada familia judía. Entre los antepasados de Casimiro había personas tan importantes como, por ejemplo, el rabino Ben Akiba. Los abuelos de Casimiro fueron fabricantes y a la vez protectores del arte. El padre, Bolesław Eiger, fue uno de los pioneros de la industria del cemento en Polonia y uno de los fundadores de la Filarmonía de Varsovia (Domagalski 2008). La madre, Diana, provenía de la familia de los Silberstein de Łódź, comerciantes y patrocinadores del arte. Comprometida con la actividad social y caritativa, era también poetisa y en su casa organi-

zaba famosas tertulias literarias. Como comentó Álvaro Mutis<sup>1</sup>: “En casa de su madre, Rubinstein solía tocar el piano durante su juventud” (Quiroz 1993: 50). Los Silberstein y los Eiger apoyaban a los artistas de origen judío tales como Samuel Hirszenberg<sup>2</sup>, Leopold Pilichowski<sup>3</sup>, Maurycy Trębacz<sup>4</sup>, Henryk Glićenstein<sup>5</sup>, Adolf Zeligson<sup>6</sup>, Efraim y Menasze Seidenbeutel<sup>7</sup>. El apoyo econó-

---

<sup>1</sup> Álvaro Mutis Jaramillo (1923-2013) – poeta, novelista y periodista colombiano, amigo de Casimiro Eiger, [http://www.cervantes.es/bibliotecas\\_documentacion\\_espanol/biografias/estambul\\_alvaro\\_mutis.htm](http://www.cervantes.es/bibliotecas_documentacion_espanol/biografias/estambul_alvaro_mutis.htm).

<sup>2</sup> Samuel Hirszenberg (1865-1908) – nació en Łódź. Cursó los estudios artísticos en distintas ciudades europeas: Łódź, Cracovia, Múnich y París. Desde los inicios de los años noventa del siglo XIX exponía frecuentemente sus obras. En sus pinturas se cruzan muchas corrientes; se inspiraba tanto en la tradición regional como en las culturas judía y cristiana. En 1907 se trasladó a Jerusalén, donde murió el año siguiente, [http://www.jhi.pl/psj/Hirszenberg\\_Samuel](http://www.jhi.pl/psj/Hirszenberg_Samuel).

<sup>3</sup> Leopold Pilichowski (1869-1933) – pintor judío relacionado con Łódź. Su talento se dio a conocer ya en su infancia. Estudió en Múnich y París, donde tuvo lugar su debut artístico. Participó activamente en la comunidad de pintores polacos. Su estilo compaginaba elementos del realismo con los del impresionismo; se inspiraba principalmente en la cultura judía, [http://www.jhi.pl/psj/Pilichowski\\_Leopold\\_%28Lejb%29](http://www.jhi.pl/psj/Pilichowski_Leopold_%28Lejb%29).

<sup>4</sup> Maurycy Trębacz (1861-1941) – terminó los estudios artísticos en Cracovia, uno de sus maestros fue el propio Jan Matejko. Su obra podría clasificarse como “pintura de salones”; después empezó a introducir en sus cuadros motivos judíos: retratos de rabinos y talmudistas, paisajes de pueblos judíos, pinturas de carácter bíblico e inspiradas en la historia del Pueblo Elegido. Trębacz murió de hambre en el gueto de Łódź durante la Segunda Guerra Mundial, [http://www.jhi.pl/psj/Trebackz\\_Maurycy](http://www.jhi.pl/psj/Trebackz_Maurycy).

<sup>5</sup> Henryk Glićenstein (1870-1942) – artista polaco de origen judío, polifacético y mundialmente reconocido. Estudió en Múnich para mudarse después a Roma, donde se convirtió en un escultor famoso. Luego vivió en Berlín y Nueva York. En Varsovia trabajó como profesor en la Escuela de Bellas Artes. A lo largo de los años consiguió crear un estilo propio, monumental y lleno de símbolos. Se lo consideraba “el escultor judío más grande de la época”, [http://www.jhi.pl/psj/Glicenstein\\_%28Glicensztajn%29\\_Henryk\\_%28Henoeh\\_Enrico%29](http://www.jhi.pl/psj/Glicenstein_%28Glicensztajn%29_Henryk_%28Henoeh_Enrico%29).

<sup>6</sup> Adolf Zeligson (1867-1919) – uno de los arquitectos más reconocidos en la sociedad judía de la Łódź del siglo XIX. Trabajó bajo el mecenazgo de los Silberstein. Construyó para ellos la gran fábrica en la calle Piotrkowska y renovó su palacio en Lisowice. Zeligson fue también el encargado de diseñar la cripta de la familia en el cementerio judío de Łódź, hecha en Italia, <http://baedekerlodz.blogspot.com/2014/01/adolf-zeligson-architekt-rodziny.html>.

<sup>7</sup> Efraim y Menasze Seidenbeutel (1902-1945) – hermanos gemelos, nacieron en 1902 en Varsovia. Empezaron su carrera artística en la capital en 1921 con el apoyo de Miłosz Kotarbiński. Desde el inicio de los estudios hasta el principio de los años treinta pintaban separadamente. Sin embargo, más tarde volvieron a crear juntos, lo que se convirtió en su característica más conocida. Se inspiraban en los viajes que hacían por Polonia y por Europa. Colaboraron con muchas asociaciones artísticas (p.ej. en Lvov). Durante los primeros días de la ocupación alemana estaban en la parte oriental del país. Murieron en el campo de concentración en Flossenburg a finales de la Segunda Guerra Mundial, [http://www.jhi.pl/psj/Seidenbeutelowie\\_Efraim\\_i\\_Menasze](http://www.jhi.pl/psj/Seidenbeutelowie_Efraim_i_Menasze).

mico les permitía a los jóvenes artistas estudiar en el extranjero. La familia de los Eiger les compraba sus pinturas e invitaba a los talleres artísticos en su propiedad familiar en Lisowice. A cambio del patrocinio, los artistas diseñaban los interiores de sus casas y organizaban exhibiciones de arte.

Los Silberstein tenían en su colección de arte, entre otros, un cuadro de carácter religioso “Szkola talmudystów” (La escuela de talmudistas) de Samuel Hirszenberg. La obra de grandes dimensiones, 137 × 212 cm, muestra la visión del artista de su relación con la tradición judía. Presenta a un grupo de jóvenes estudiando el Talmud a la luz de las velas justo en el momento cuando el sol amanece e ilumina el rostro reflexivo de uno de los muchachos. Es una alegoría de las nuevas ideas con las que soñaban los jóvenes miembros de la comunidad judía. En 1923, los hijos de Teresa y Marcus Silberstein (abuelos maternos de Casimiro) donaron dicho óleo al Museo Nacional de Cracovia<sup>8</sup> como el homenaje a sus padres (Kacprzak 2012: 138, 139). Otro ejemplo de su generosidad fue la donación de Diana Eiger en 1936 al Museo de Arte en Tel Aviv el relieve *Retrato de una mujer* de Henryk Glicenstein, realizado en bronce (Sztyma-Knasiecka 2008: 255).

Los padres de Casimiro y también sus parientes usaban dos nombres: uno judío y otro polaco. Éste fue, por ejemplo, el caso de su padre Simcha o Boleslaw y de su tía Chana o Ewelina. A sus hijos les daban los nombres polacos y no les enseñaron la religión judía. Casimiro era el más joven entre los cuatro hijos. Su hermana mayor María – Maryla pronto abandonó la casa familiar y se lanzó al torbellino de la lucha de clases. Su hermano Marek era poeta y crítico literario que escribía bajo el seudónimo literario de Stefan Napierski. Otro hermano, Zdzisław, estudiante de veterinaria se suicidó en 1924.

Diana Eiger se preocupaba por la educación de sus hijos. Gracias a ella recibieron una educación patriótica, conocieron la poesía de Mickiewicz, Słowacki y otros grandes poetas polacos. María tuvo clases particulares con una famosa maestra y activista pedagógica, periodista y escritora, Stefania Sempołowska.

Cuando joven, Casimiro Eiger estudió en la escuela secundaria pública en Zakopane<sup>9</sup>. A continuación volvió a Varsovia y siguió los estudios en el cuarto curso en

---

<sup>8</sup> Museo Nacional de Cracovia – Galería de Arte Polaco del siglo XIX en Sukiennice, <http://www.imnk.pl/gallerybox.php?dir=SU429&cmode=2>.

<sup>9</sup> Estudió en Zakopane, un pueblo en las montañas, para mejorar su salud.

el Instituto que llevaba el nombre del príncipe Józef Poniatowski. Aprobó el Bachillerato de Humanidades en mayo de 1928 (Arch. VM Fn IJP sygn 173: 388).

Realizó los estudios superiores en Ciencias Sociales y Políticas en la Universidad de Ginebra y luego en París en la Universidad de La Sorbona continuó los estudios en el ámbito de literatura e historia del arte. Justo antes de la Segunda Guerra Mundial Casimiro Eiger se encontraba en París.

Como ya se había mencionado, la familia de los Eiger eran judíos asimilados. Su hermana Maryla, en sus memorias *Ścieżkami wspomnień (Por los caminos de recuerdos)*, recuerda que su padre pertenecía al grupo de los judíos que se consideraban judíos-polacos o polacos de origen judío. Los niños crecieron en el ambiente patriótico, conociendo las tradiciones de las luchas por la independencia de Polonia. En cuanto a la religión, para Navidad había en casa el árbol de Navidad y para la Pascua se comía pan ácimo con mantequilla y jamón. Su educación fue laica, sólo su abuela, Teresa Silberstein contaba a los nietos historias de Jacob y Esaú o de Moisés, pero los niños las trataban más bien como fábulas de Andersen. Cuando el hermano mayor de Casimiro, Marek Eiger decidió bautizarse, los padres se opusieron, pensando que lo hacía por motivos coyunturales. Pero Marek vio en la religión una ideología de la salvación y en las discusiones con sus padres les explicaba: *credo, quia absurdum*. Así llegaron a un compromiso y Marek cambió de religión cuando llegó a ser mayor de edad (Kamińska 1960: 190). Lo mismo hizo Casimiro cuando alcanzó el nivel de bachillerato. En su diploma de la escuela del octavo curso y del Bachillerato figura el catolicismo como su religión (Arch. VM Fn IJP sygn 173: 388), aunque en los diplomas de los cursos anteriores aún figura el judaísmo. Existe su partida de nacimiento y de bautismo que datan del año 1926, pues fue cuando tenía 17 años (Arch. VM Fn IJP sygn. 242: 43). Tanto su decisión, como la de Marek, eran profundamente arraigadas; Casimiro en Colombia era conocido como un buen católico y fue él quien organizaba las misas del 3 de mayo, aniversario de la Constitución Polaca de 1791<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Constitución del 3 de mayo de 1791 (Polonia) – en 1791 el Gran Parlamento de Lituania y Polonia promulgó la primera Constitución de Europa y la segunda del mundo, tras la realizada por los Estados Unidos, <http://www.mecd.gob.es/cultura-mecd/areas-cultura/patrimonio/mc/patrimonioeur/sello-de-patrimonioeur/sitios-ehl/sitios2015/constitucion1791.html>.

La política siempre estuvo presente en la vida de la familia. Su madre participó en las actividades del Consejo Central de los Comités Unificados para la Lucha contra la Persecución de los Judíos en Alemania y estuvo presente en la Asamblea Antifascista en Ginebra<sup>11</sup>. Su padre fue miembro del Partido de Igualdad Cívica de los Judíos Polacos. Llegó a ser consejero de Estado y cónsul honorífico de Dinamarca. Su hermana Maryla era activista del Partido Comunista Polaco bajo el seudónimo de Maria Kamińska, y en varias ocasiones quedaba detenida y se declaraba como partidaria de los soviéticos durante y después de la Segunda Guerra Mundial. Su hermano Zdzisław y su primo cercano, Antoni Jakub Eiger, participaron en la guerra polaco-soviética en 1920. Este último fue vicepresidente de la Liga Antifascista en Polonia.

El 1 de septiembre de 1939 estalló la II Guerra Mundial y las tropas alemanas invadieron el territorio de Polonia. Diecisiete días más tarde, el ejército soviético agredió la zona oriental de Polonia, realizando el pacto firmado con Hitler. Las represiones se centraron en las élites de la sociedad polaca. Los nazis perseguían a las personas de origen judío. Los Eiger y los Silberstein perdieron sus propiedades, su colección de obras del arte fue robada. Encarcelado ya en otoño de 1939, Stefan Napierski (hermano de Casimiro Eiger) murió fusilado por los alemanes en Palmiry el 2 de abril de 1940. Su primo Antoni Eiger participó en la campaña de defensa de Polonia en septiembre de 1939. Murió asesinado por los soviéticos en Katyń, el mismo mes que su primo Napierski-Eiger – abril de 1940. La madre de Casimiro, Diana Eiger, expulsada de su casa a consecuencia de la derrota del Levantamiento de Varsovia en 1944, murió en miseria en 1945, en un pueblo en el centro del país. Stanisław Silberstein, hermano de Diana Eiger, murió en el campo alemán de concentración y de exterminio de Auschwitz en 1942 y su esposa, Renata Eiger (que además era hermana de Bolesław Eiger) murió en otro campo alemán de exterminio – el de Treblinka – en 1943. Así que la Segunda Guerra Mundial tuvo las consecuencias trágicas para toda la familia: Casimiro Eiger perdió a casi todos sus próximos<sup>12</sup>.

Cuando en 1941 los alemanes invadieron Francia, Casimiro, a causa de su origen judío, tuvo que huir de París y se dirigió al sur, a Marsella, con la inten-

---

<sup>11</sup> En Congreso Mundial Judío en agosto de 1936 en Ginebra.

<sup>12</sup> Su padre, Bolesław Eiger murió antes de la guerra – en 1923.

ción de partir a América, y embarcó en el “Alsina” –un barco fantasma– rumbo a Dakar. El barco fue forzado a regresar a Casablanca, de donde Eiger partió a América Latina. Durante varios meses no pudo descender sobre tierra firme porque tanto Brasil, como Argentina le negaron el asilo. Su caso no fue un hecho aislado:

[E]n América, en general, el antisemitismo no fue tan fuerte como en Alemania u otras partes del mundo, pero sí hubo una cierta reverberación de este sentimiento y a veces resultó difícil a los grupos judíos poder ingresar en algunos de los países latinoamericanos. Estos prejuicios fueron en ocasiones tan fuertes que muchos países no aceptaban los buques de refugiados cuando éstos llegaban a sus puertos (Blackburn 2009: 3).

Después de haber pasado varios meses en diferentes barcos, Eiger por fin llegó a la colonia holandesa de Curazao. Allí estuvo casi dos años en un campo de refugiados. Buscando un país que le aceptara, mantuvo correspondencia con sus amigos y familiares en los Estados Unidos, México, Brasil y Colombia. Durante la Segunda Guerra Mundial, cuando los judíos se vieron obligados a huir de Europa, los países de América recibían con facilidad a los refugiados católicos, sin embargo a los judíos les resultaba mucho más difícil obtener la visa. Los países aplicaban sistemas de cuotas para controlar la inmigración de los extranjeros que llegaban. En una de las notas enviadas a las embajadas colombianas en enero de 1939, el Ministro de Relaciones Exteriores, Luis López de Mesa, cuyas posturas antisemitas fueron muy conocidas, escribió:

Considera el Gobierno que la cifra de 5000 judíos actualmente establecida en Colombia constituye ya un porcentaje imposible de superar (...) pongan todas las trabas humanamente posibles a las visas de nuevos pasaportes a elementos judíos. En otros países, como por ejemplo en Brasil, la política general ante la inmigración de judíos durante la era de Getúlio Vargas debe ser calificada de antisemita (Leal Villamizar 2011: 57).

Hay que subrayar que:

aunque Argentina, México, Brasil y Colombia son ahora los países con la mayor cantidad de judíos e inmigrantes, de un momento u otro sus gobiernos escucharon la propaganda nazi de Adolf Hitler y cerraron sus puertas a los judíos desterrados (Blackburn 2009: 3).

Eiger “primero estuvo esperando una visa a los Estados Unidos, que fue obstaculizada por los nuevos decretos sobre inmigración” (Acuña 2013: 89). Julian Tuwim<sup>13</sup>, su amigo y familiar, le envió una carta de Nueva York en la que le

---

<sup>13</sup> Julian Tuwim (1894-1953) – gran poeta polaco de origen judío, su hermana Irena, también poetisa y traductora, fue esposa de Marek Eiger, hermano de Casimiro.

informaba que ya tenía una declaración jurada e iba a hacer todo para que pudiera obtener la visa para él, pero que la gestión era muy complicada. “Luego tuvo que aguardar por otra [visa] para México que, supuestamente, sus parientes radicados allá iban a conseguirle” (Acuña 2013: 89). En una carta que escribió el dr. Paul Rivet, famoso etnólogo francés, al Comité de Servicio de los Amigos de América, solicitando apoyo para Casimiro Eiger, explica la difícil situación de él y describe su viaje en los barcos fantasmas “de puerto en puerto” dado que ni Brasil ni Argentina quisieron acoger a los refugiados (Acuña 2013: 89). Al final, Eiger consiguió una visa colombiana gracias a las diligencias de Ana (Anna) Kipper, su amiga de Polonia y compañera del viaje en los barcos que antes se había instalado en Colombia, y a las gestiones del dr. Paul Rivet con quien Ana Kipper realizaba investigaciones etnográficas sobre los pueblos indígenas en Colombia.

Casimiro llegó a Cartagena a finales del 1943 y se dirigió a Bogotá. Colombia de inmediato se convirtió en su segunda patria y así se cumplieron las palabras de Rivet:

Casimir Eiger es una prominente persona, ampliamente merecedora de la ayuda que ustedes (Comité) tan gentilmente ofrecen a los intelectuales europeos refugiados en Colombia. Estoy seguro de que él llegará a ocupar una buena posición (Acuña 2013: 91).

## Actividades en Colombia

Después de haber llegado a Bogotá, Eiger dirigió el Centro Polonés<sup>14</sup> de Información de la Legación del Gobierno de Polonia en el exilio. Dicho Centro editaba regularmente una revista en idioma español *Por nuestra libertad y por la vuestra*, esta revista, “dirigida por Ana Kipper y posteriormente por Casimiro Eiger, permitía al lector colombiano conocer la cultura e historia de Polonia” (Piotrowski 2006: 49).

Fue secretario de la Legación de Polonia hasta la muerte del embajador Chałupczyński, cuando se tomó la decisión de cerrar la Legación a causa de los

---

<sup>14</sup> Piotrowski explica la diferencia entre la palabra „polaco” y „polonés”: La palabra “polaco” en aquellos tiempos fue usada para determinar a los vendedores ambulantes que provenían de Europa Central y del Este y del Oriente Cercano, que comerciaban en la calle y ofrecían sus productos de casa en casa, en general, a plazos. Los polacos, para subrayar su identidad, utilizaban el término “polonés” (Piotrowski 2006: 48).

cambios políticos en Polonia. A pesar de eso, Casimiro Eiger desempeñó funciones del representante del Gobierno de Polonia en el exilio de Londres ante los gobiernos de Colombia y Ecuador.

Se solidarizaban con su postura los polacos residentes en Colombia en aquella época, celebrando conjuntamente la fiesta del 3 de Mayo, el día de la Primera Constitución escrita de Polonia, cuyo punto principal fue la participación en la Santa Misa en las iglesias de Bogotá (lo más frecuente en la Capilla La Bordadita en la Universidad del Rosario). Puede constatarse que la generación de los tiempos de la guerra de la comunidad polaca había escogido ese día simbólico como una ocasión especial para subrayar su pertenencia nacional (Piotrowski 2006: 51).

Posteriormente dirigió la Sección Cultural de la Embajada de Francia. Allí conoció a un joven poeta, Álvaro Mutis, que colaboró con él en la redacción de ya mencionada revista mensual *Por nuestra libertad y por la vuestra*.

Casimiro Eiger como uno de los primeros apreció el talento literario de Álvaro Mutis, el célebre escritor colombiano, galardonado más tarde con el Premio Cervantes. Fue su amigo y mentor. En 1953 Mutis publicó el tomo *Los elementos del desastre*, donde incluyó el poema “El húsar” dedicado a Casimiro Eiger. En muchos versos, novelas y textos suyos Mutis menciona Polonia. El narrador principal de su libro *El último rostro* sobre los últimos días de Simón Bolívar es un oficial polaco Mieczysław Napierski. Conviene agregar que Mutis sabía que “el hermano mayor de Casimiro, que escribía bajo el seudónimo Stephan Napierski, fue uno de los poetas más importantes de la vanguardia literaria polonesa” (Quiroz 1993: 50). Murió en la Segunda Guerra Mundial ejecutado por los alemanes en Palmiry, cerca de Varsovia y plasmar su nombre en la literatura fue el modo de conmemorarlo a su hermano.

Mutis se interesó por la situación política y en 1982 escribió el artículo *Polska walczonca*<sup>15</sup> que evoca la ley marcial en Polonia. En una entrevista subrayó que Casimiro Eiger fue un hombre importantísimo en su vida, “polaco, con quien trabajé en el Centro Polonés de Información de la Embajada de Polonia. Allí publicábamos una revista *Por nuestra libertad y por la vuestra*. Un hombre con una formación literaria extraordinaria que me descubrió la literatura polaca” (Zuluaga 2002). Decía que Casimiro Eiger había sido una de las personas más

---

<sup>15</sup> Ortografía original, correctamente en polaco *Polska walcząca*.

importantes en su vida literaria y que hasta el último día de su tránsito por la tierra daría gracias a los dioses de haberlo conocido (Eiger 1995: 23-24).

Casimiro Eiger fue propietario de las primeras galerías privadas en Bogotá “El Callejón” y “Arte Moderno”, fue un crítico de arte quien, como uno de los primeros, escribía ensayos sobre:

[l]os artistas fundadores del arte moderno en Colombia como Obregón, Grau, Botero, Wiedemann, etc.; sobre los precursores de las vanguardias en Colombia como Marco Ospina, Ignacio Gómez Jaramillo, Carlos Correa, Marco Ospina; sobre el arte religioso, y otros temas como la arquitectura colonial y los pintores extranjeros en Colombia (Eiger 1995: 32).

Eiger tenía en casa una colección de cuadros de muchos artistas famosos. En su testamento donó a la Biblioteca de Luis Ángel Arango del Banco de la República su legado que constaba de dos partes – del archivo personal con los documentos, textos, fotografías y de la dicha colección. María Clara Martínez, curadora de la exposición “El legado de Casimiro Eiger”, escribía sobre su colección:

[Era] una muestra de agradecimiento al país que lo acogió y lo hizo partícipe de su historia y su cultura, es más una colección íntima, personal, que refleja su gusto por la discreción y la sencillez. Es la colección que reúne el crítico con obras de sus amigos o el galerista con algunas obras que muestra y vende en su galería y que, por diversas circunstancias logra conservar (*El legado...* 1987: 5).

## Periodismo

Casimiro Eiger colaboró con muchos diarios y revistas colombianas en los que escribía sobre la literatura, la estética y la cultura. No hay que olvidar que antes de estudiar historia de arte y letras en París había realizado estudios en la Universidad de Ginebra en la facultad de Ciencias Políticas y Sociales lo que le predestinaba a escribir sobre la política mundial tan complicada en aquellos tiempos. En los primeros años de su vida en Colombia, como representante del Centro Polonés de Información, quiso mostrar los horribles acontecimientos que pasaban detrás de la Cortina de Hierro, pero no siempre recibía una buena acogida. Y así, cuando envió al *Diario de la Costa*, el periódico de Cartagena, un artículo sobre 16 líderes democráticos polacos deportados a Rusia y sobre su

porvenir<sup>16</sup>, el día 12 de junio 1945 obtuvo la respuesta desde Cartagena de C. Escallón, propietario del periódico, que los datos serán publicados pero le dio a entender que tenía un punto de vista diferente. Eiger quiso que la opinión pública se enterara de las amenazas totalitarias de Rusia y Escallón le escribió que a él y a los otros colombianos no les interesa:

una Polonia enemistada con la Rusia libertadora y que es indispensable buscar los métodos y los sistemas que lleven a una armonía entre los polacos que defienden su Patria y entre los hombres de la Rusia que le han dado libertad a su Patria y a medio mundo (Arch. BLAA Fn CE: MSS 775 0115).

Terminó su carta expresando la esperanza de que Eiger iba a entender su punto de vista porque no estaba:

dispuesto a contribuir a fomentar una pasión que ha de causar dolor y malestar a la humanidad entera, cuando la humanidad puede vivir otra vida reconociendo la obra de Rusia y procurando aceptar las condiciones impuestas por las circunstancias (Arch. BLAA Fn CE: MSS 775 0115).

Parece que Eiger lo entendió bien y desde entonces escribía a otros periódicos tales como *La Razón* de Bogotá. En la sección internacional de dicho diario, en la columna *El comentario internacional*, Eiger, bajo el seudónimo Eolo, presentaba a los lectores una visión más clara de los acontecimientos políticos internacionales en aquel momento. Sus artículos planteaban las cuestiones sobre la situación en la Europa de postguerra: por ejemplo, en mayo y junio de 1946 abordó el tema de la conferencia de los cancilleres, reunidos en París, donde explicaba la razón de por qué no fue posible llegar a un acuerdo para elaborar proyectos de paz entre los adversarios menos importantes de las democracias (Arch. BLAA Fn CE: MSS 775 2908; MSS 775 2868); y bajo el título *Buenas palabras y malas acciones* describía el fracaso de la conferencia, el duelo entre Molotov y Byrnes y las discusiones entre los representantes del Estado soviético y el norteamericano en esta conferencia (Arch. BLAA Fn CE: MSS 775 2913; MSS 775 2864; MSS 775 2907).

---

<sup>16</sup> En 1945 la Unión Soviética llevó a cabo una farsa judicial al “juzgar” a 16 líderes de la resistencia polaca que habían luchado durante la guerra contra los nazis con la ayuda británica y norteamericana. Al cabo de seis años, 14 de ellos murieron. El secuestro de los dirigentes polacos fue uno de los elementos de sumisión a Polonia por otro régimen totalitario (además de la Alemania nazi), esta vez fue el régimen soviético. [http://\\_www\\_barce\\_lona.\\_msz.gov.pl/\\_es/acontecimientos/70o\\_aniversario\\_del\\_secuestro\\_de\\_los\\_dirigentes\\_polacos\\_](http://_www_barce_lona._msz.gov.pl/_es/acontecimientos/70o_aniversario_del_secuestro_de_los_dirigentes_polacos_).

El 18 de abril de 1946, analizaba el significado de los términos “derechas” e “izquierdas” antes y después de la guerra en el continente europeo (Arch. BLAA Fn CE: MSS 775 2863) y otro día, escribiendo sobre *La situación española*, citaba las acusaciones de Franco en el foro de la Organización de las Naciones Unidas contra el gobierno provisional de Varsovia (Arch. BLAA Fn CE: MSS 775 2909).

También reflexionaba sobre la situación política en América Latina, por ejemplo en Chile; en un texto de 5 de julio de 1946 *Perspectivas chilenas – grandeza y decadencia* donde analizaba las consecuencias a nivel económico de la crisis política chilena surgida a raíz del fallecimiento del presidente Ríos y la deslegitimación, por parte del pueblo chileno, de la influencia comunista (Arch. BLAA Fn CE: MSS 775 2878). Y por supuesto, se interesó por el discurso del presidente Truman en el cual manifestaba una clara oposición contra el comunismo mundial (Arch. BLAA Fn CE: MSS 775 2912).

En el periódico *La Razón* publicaba principalmente los comentarios acerca de los acontecimientos en la Europa Central y del Este; en *Las elecciones checoslovacas* de 1946 analizaba el resultado de las elecciones checoslovacas y el triunfo de los partidos de izquierda (Arch. BLAA Fn CE: MSS 775 2873), o reflexionaba sobre las elecciones en Polonia, con la triste certeza del falso triunfo de los comunistas (Arch. BLAA Fn CE: MSS 775 2914).

Le interesó mucho la situación de la Iglesia detrás de la Cortina de Hierro. En un texto de marzo de 1946 *La liquidación de una Iglesia* analizaba las pérdidas que sufrió el catolicismo por culpa de la anexión de la mitad de Polonia hecha por Rusia a lo largo de la línea Curzon. Empezó explicando qué era la Cortina de Hierro: una frontera que separaba los países bajo el dominio soviético del resto de Europa y después describió qué se entendía bajo el nombre de “las Iglesias del occidente de Ucrania” y cómo fue posible que después de haber estado unidas durante casi cuatro siglos, se habían separado de repente de la Iglesia católica romana. Su conclusión era incómoda para el régimen soviético porque decía que fueron algunos agentes de Moscú que, como siempre en estos casos, provocaron “manifestaciones espontáneas” y las expresiones de “lealtad” al generalísimo Stalin. Así describía la influencia soviética en el centro de Europa (Arch. BLAA Fn CE: MSS 775 2927).

En su artículo de septiembre de 1946 se opuso a la condena del arzobispo primado de Yugoslavia, Monseñor Stepinac, por su adoctrinamiento y posición política (Arch. BLAA Fn CE: MSS 775 2928)<sup>17</sup>.

## Arte

Casimiro Eiger es considerado el “padre del arte colombiano contemporáneo”. Como un hombre “de fuera”, que a la vez disponía de las herramientas culturales indispensables, Eiger descubrió y promovió el arte y la literatura hoy admiradas por el mundo entero. En los años 1946-1963 reseñó la mayoría de las exposiciones y los eventos más importantes en Bogotá y algunos en Barranquilla, Bucaramanga, Cali, Medellín y Pereira. Colaboró con la Radiodifusora Nacional, la Radio HJCK y con muchas revistas. Fundó las primeras galerías de arte profesionales, colaboró en la creación del Museo del Arte Contemporáneo.

A partir del año 1948 Casimiro Eiger dirigió programas radiofónicos en la Radiodifusora Nacional, programas semanales como *Exposiciones y museos*, *Bogotá hoy y mañana* o *El museo animado*.

Aquel año toda la capital esperaba la IX Conferencia Panamericana, se restauraron los edificios, se prepararon muchas exposiciones, el mismo Eiger inició el programa en la radio *Muestras de pintura y arquitectura en la Panamericana*. En aquel momento Colombia vivía una situación bastante difícil, estaba dividida políticamente en dos vertientes – la liberal y la conservadora. El 9 de abril de 1948 fue un día inolvidable: asesinaron al líder liberal Jorge Eliecer Gaitán y empezó el *bogotazo*, la furia del pueblo destruyó la capital (Melo 1997). En el país, ya antes del *bogotazo*, había violencia, especialmente en las áreas rurales, pero la lucha bipartidista se incrementó después del suceso.

Casimiro Eiger, eligiendo Colombia para la emigración como un país de poetas<sup>18</sup>, no pudo saber que después de su huida de Europa en llamas, iba a en-

---

<sup>17</sup> Alojzije Stepinac (1898-1960) – El Cardenal Stepinac, fue la cabeza de la Iglesia croata desde 1934 hasta su muerte en 1960. A partir de 1945 imperó el régimen comunista bajo las órdenes del mariscal Tito, quien lo enjuició y torturó sin éxito para doblegar su voluntad, <https://www.aciprensa.com/santos/santo.php?id=656>.

<sup>18</sup> Eiger decidió venir a Bogotá porque – según confesó a David Manzur (pintor colombiano) – “preferiría un país de poetas como Colombia y no uno de petroleros como Venezuela” (Eiger 1995: 26).

contrar también las llamas y la violencia en Colombia. Enseguida, cuando la situación en Bogotá se calmó, empezó a participar en los debates sobre la planeación y reconstrucción de Bogotá. El 1 de junio en la audición *El Palacio Arzobispal* del programa *Bogotá hoy y mañana* describió la mansión del arzobispo desaparecida, incendiada y arruinada durante los sucesos del 9 de abril. Pero no quiso entrar en el problema religioso y moral provocado por el incendio de un edificio destinado a albergar los organismos religiosos de la ciudad; lo que le preocupó fue:

[L]a pérdida material que para el arte y la historia de Colombia significa la desaparición de esta mansión, sede a la vez de una antigua tradición y depositaria de innumerables obras de arte. (...) Desaparecieron expedientes del siglo XVII; valiosas crónicas y actas de las fundaciones religiosas y documentos históricos de la época del virreinato. (...) Agregó que: la pérdida más grande aún –por lo menos si se trata de los escasísimos monumentos del arte pictórico que se hallan en Colombia- (fue) la del (cuadro) San José que se veneraba en el oratorio del Palacio, obra magnífica y única en el país, original de Bartolomé Esteban Murillo, el famosísimo pintor sevillano (Eiger 1995: 53, 55).

Estuvo ayudando con sus programas de radio a la reconstrucción de Bogotá. En *El Palacio de San Francisco* se quejaba: “[Su] programa artístico iniciado en la Radio Nacional con ocasión de la IX Conferencia Panamericana, bajo el nombre de «Muestras de pintura y arquitectura en la Panamericana» se desvanecería apenas iniciado!” Subrayaba que: “tantos bellos edificios reacondicionados o restaurados, tantas importantes exposiciones colectivas o particulares-, se quedaron sin inaugurar o desaparecieron en la tormenta” (Eiger 1995: 70).

Pero no quería describir los desastres; lo que deseaba era demostrar que había una idea de restaurar el patrimonio perdido y la vida espiritual de Bogotá. Eiger fue una de las primeras personas que apreció la arquitectura española en Colombia, defendía los antiguos monumentos coloniales de la capital, pero además se ocupaba de los principales aspectos del nuevo plan de urbanización y del proceso de desarrollo de la capital como ciudad moderna. Hablaba sobre el problema con la reconstrucción del Palacio de la Gobernación del cual “quedó solamente su fachada, de típico sabor a siglo XIX” y estaba seguro de que “Bogotá tendrá un Palacio de la Gobernación digno de su señorío, de su tradición pasada y de su desarrollo en el porvenir” (Eiger 1995: 73, 75).

## Arte y religión

En sus programas de radio abordaba el tema del arte religioso moderno. Como dice Mario Jursich Durán: “Eiger fue católico y a menudo se ocupó de los vínculos entre la religión y las bellas artes” (Eiger 1995: 32). Lo mismo subraya Ruth Acuña: “Casimiro Eiger, pese a ser de origen judío, profesó el catolicismo; acompañó dicha fe con un profundo sentido de lo estético” (Acuña 2013: 92).

En un texto de 1954 *Sobre el arte religioso* podemos leer sus reflexiones acerca de una sección del arte religioso moderno de la gran Exposición Francesa presentada en el Museo Nacional. Dicha exposición le dio un impulso para tratar el tema sobre “uno de los problemas más importantes para nuestro tiempo, el de la revalorización del arte religioso de nuestros días y su readmisión en las iglesias con fines litúrgicos” (Eiger 1995: 352). Para entender mejor este problema recorrió distintas épocas, recordando la vinculación entre el arte y la devoción cuando “en los primeros diez siglos del cristianismo todo lo grande que se realizó en materia de artes plásticas (...) se debió a la inspiración religiosa” (Eiger 1995: 352). Luego habló sobre el Renacimiento, cuando vino “un arte humano o un arte sobrehumano, como el de Miguel Ángel” (Eiger 1995: 353) pero también “los templos aún se llenaban de obras convencionales, cada día más alejadas del espíritu de la Biblia” (Eiger 1995: 354). Decía que, cuando llegó la decadencia, las imágenes religiosas se estereotiparon y fueron repetidas con medios mecánicos. Llegaron a poblar los templos nuevos y las iglesias antiguas: “Esas tristes figuras, sin alma ni expresión, (...) de los santos en yeso coloreado, con sus rostros y trajes violentamente pintoreteados y sumidos en una actitud tan falsa como presuntamente fervorosa” (Eiger 1995: 354). Había que esperar la reacción cuando gracias a algunos artistas volvió el entendimiento que:

[L]a gloria divina necesita para celebrarse de obras auténticas, cuyo nivel artístico nunca podría ser demasiado alto (...) y que vale mejor para una iglesia aceptar una obra original –pintura, escultura, vitral o grabado–, de cualquier estilo que fuese y en cualquier época que se origine, en vez de una reproducción obtenida de un molde por medios mecánicos (Eiger 1995: 355).

En 1955 en el programa *Exposiciones y museos* Eiger reseñó la exposición *Arte religioso moderno* organizada por la galería “El Callejón” de la cual fue propietario y decía que:

su finalidad principal [fue] reconciliar la religión con los artistas y reemplazar –en los templos y en el gusto de los fieles- los objetos industriales llamados “religiosos” (un comercio que podría tildarse de simoníaco) por las auténticas obras de arte, realizadas por creadores verdaderos e inspiradas en sentimientos realmente piadosos (Eiger 1995: 413).

Buscaba también el significado religioso en el arte precolombino, vio en las piezas arqueológicas no sólo un valor histórico, sino también espiritual y artístico. Casimiro Eiger fue uno de los primeros que han subrayado el valor artístico del arte prehispánico. Eduardo Ramírez Villamizar<sup>19</sup> dijo:

Yo pasé mis primeros 25 años casi ignorando lo precolombino. Recuerdo que Casimiro Eiger tenía en su apartamento algunas cerámicas precolombinas y las tenía como un tesoro. Que un crítico europeo de la cultura de él apareciera con nuestras piezas precolombinas nos hizo mirarlas de una manera distinta (Hernández 1990).

En la revista *Semana* del 5 de agosto de 1961 Eiger escribió sus reflexiones sobre una exposición de “las producciones de las culturas primitivas” en el texto *El arte intemporal de Tumaco*. Decía que la búsqueda de la belleza en las piezas prehispánicas no les gustaba a los arqueólogos y etnólogos. Empero, Eiger buscaba en las piezas precolombinas, además de una significación artística, también un significado religioso:

Porque el hombre ha querido siempre venerar a Dios medio de las formas bellas – distintas para cada época y para cada pueblo- y el instinto estético es en él tan fuerte como el fervor de la piedad. Subrayaba que el arte religioso –mágico, o ritual- es, ante todo, arte y a esta ley no escapan ni las producciones lejanas de los pueblos olvidados, ni de las épocas prehistóricas (Eiger 1995: 666, 667).

En el legado de Eiger hay obras de temática religiosa, entre ellas vale la pena mencionar las pinturas al óleo *Sagrado corazón de Jesús* y además *San José y el Niño* de un pintor anónimo, datados en 1800-1899, o el óleo *Desposorios místicos de Santa Rosa de Lima* de Gregorio Vásquez de Arce y Ceballos de cerca de 1670. También en su colección privada están las obras religiosas de un artista moderno – Enrique Grau; un grabado, xilografía *El ángel escultor* de 1946 y el dibujo a crayola *Tobías y el Ángel (Arcángel Rafael)* de 1955 (Arch. BLAA Lg CE: AP1969; AP1970; AP2129; AP2044; AP2043).

---

<sup>19</sup> Eduardo Ramírez Villamizar (1923-2004) – escultor y pintor colombiano, es considerado el artista que introdujo el abstraccionismo en Colombia, <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/biografias/ramiedua.htm>.

Gregorio Vásquez de Arce y Ceballos fue un pintor destacado de los tiempos coloniales en Nueva Granada. Su obra cayó en olvido y fue descubierta en la segunda mitad del siglo XIX. El lienzo *Desposorios místicos de Santa Rosa de Lima* de grandes dimensiones (176x130 cm) que se encuentra en el legado de Eiger, es un ejemplo muy representativo de la pintura religiosa del siglo XVII. Santa Rosa fue la primera santa americana y patrona del continente y en la pintura al óleo está representada con la Sagrada Familia bajo la Protección de Dios y del Espíritu Santo. Santiago Londoño Vélez describe estilo de Vásquez de Arce y Ceballos:

El lenguaje gestual de sus figuras es característico, (...) y está al servicio de la expresión de sentimientos que las hacen humanas e invitan a identificarse con ellas. Los ojos atormentados de diversas advocaciones de Nuestra Señora y de numerosos santos, los ojos cerrados del Niño, la bondadosa actitud del Padre Eterno entre nubes en las alturas, la dulzura en los ángeles músicos, el compasivo gesto de manos en actitud de oración, protección o consuelo, la dócil inclinación de cabezas, se suman a pliegues y drapeados de trajes, dotando al cuadro de una suerte de movimiento interior, en medio del notorio estatismo de toda la escena (Londoño Vélez 2005: 38).

De los textos de Casimiro Eiger sabemos que él fue protector y admirador de la arquitectura colonial y que se interesaba mucho por el arte religioso. El cuadro *Desposorios místicos de Santa Rosa de Lima* de su colección privada donada al Banco de la República, que antes había guardado en su casa, nos dice mucho sobre su íntima relación con la religión.

## Arte y violencia

Después del *bogotazo*, el arte denunciaba y reflexionaba sobre la violencia que vivía el país. En sus textos críticos en 1949 Eiger resumía que el artista verdadero: “es un ser atormentado, empeñado en una lucha inmisericorde con la materia, en nombre de una visión y de una verdad”. Decía que es: “un gran mérito del artista ofrecernos lo aún desconocido, lo que todos hemos sentido alrededor nuestro, pero que ninguno de nosotros ha estado en capacidad de desterrar, para imponerle su forma precisa y definitiva” (Eiger 1995: 91).

Muchos de los artistas importantes que conocían a Eiger, los que exponían en sus galerías y los que estaban evaluados por él, demostraban huellas de la vio-

lencia en sus obras. Una de las primeras apareció en la obra *Tranvía incendiado* de Enrique Grau que representa, de forma muy expresiva, un vehículo en llamas. En 1950, en un texto sobre su arte, Eiger comentó la exposición de Grau que se había realizado justo dos años antes, en 1948: “Criticamos entonces, con bastante dureza, la producción del artista, su simbólica exagerada y francamente exterior, su afán de expresión a toda costa, supeditado a la intención de obtener unos gestos excesivos...” (Eiger 1995: 180). Enrique Grau, entre otras, presentó dos exposiciones individuales en la galería “El Callejón” de Bogotá, una en 1953 y otra en 1955, y participó en las colectivas en 1961 y 1962. En la galería “Arte Moderno” en Bogotá participó en la exposición colectiva *7 Pintores Contemporáneos* en 1962, exhibió una muestra individual y también una retrospectiva en 1964 (Ortega Ricaurte 1965: letra G, parte 4). En el legado de Eiger en la Biblioteca Luis Ángel Arango del Banco de la República se encuentran algunas pinturas de Enrique Grau, tales como el gouache *Tobías y el ángel* de 1955 o el óleo *Mujer dormida* de 1960 (Arch. BLAA Lg CE: AP2043; AP2053).

Otro artista, Fernando Botero, aún muy joven, angustiado por los acontecimientos que pasaban en el país, realizó en 1949 uno de sus primeros trabajos en estilo expresionista *Mujer llorando* (Daconte 2016). Los primeros críticos que recibieron a Botero con simpatía y lo respaldaron fueron el austriaco Walter Engel y el polaco Casimiro Eiger. Eiger, ya en 1951, publicó una opinión sobre Botero:

[U]n inconfundible y vigoroso talento. Los trabajos suyos exhibidos, acuarelas, tintas, óleos, crayones, etc. traslucen todas esas dotes verdaderas que ningún artista logra simular. Poseen la audacia que nace de cierta seguridad natural, la concepción vasta y atrevida, los contrastes fuertes, la generosidad innata (...). La fuerza de Botero reside desde luego en una cualidad muy rara, el excelente equilibrio de los volúmenes, de las masas plásticas consideradas no sólo en su sentido espacial, sino en función de esa armonía peculiar que les confieren diferentes tonos y colores, vistos en su distinta intensidad (...). Y al final subrayó que Fernando Botero es con seguridad el talento más caracterizado que hemos descubierto últimamente entre los jóvenes pintores de Colombia (Eiger 1995: 213, 214, 215).

Botero participó en la exposición *7 Pintores Contemporáneos* con la que se inauguró oficialmente la galería “Arte Moderno” en Bogotá en 1962. Allí se exhibieron tres óleos suyos: *Niño de Vallecas*, *Bodegón con Manzanas*, y *Sobre Velásquez* (Ortega Ricaurte 1965: letra B, parte 2).

La obra principal que representó la violenta situación en Colombia es, sin duda, el cuadro *Violencia* (1962) de Alejandro Obregón, uno de los artistas vinculados al círculo intelectual de Bogotá, amigo de Álvaro Mutis, amigo de Gabriel García Márquez, artista quien frecuentemente exponía sus obras en las galerías de Eiger. *Violencia* es uno de los cuadros realizados por Obregón entre 1948 y 1968, relacionados con la difícil situación política y social en el país. Alejandro Obregón en 1960 tuvo una exposición individual en la galería “El Callejón” donde presentó varios óleos con temas taurinos. En 1961 hizo otra exposición individual en “El Callejón” donde presentó 28 pinturas al óleo de temas costeños y marinos de grandes dimensiones y, luego, en 1962 participó en antes ya mencionada exposición colectiva preparada para inaugurar la galería “Arte Moderno”, titulada *7 Pintores Contemporáneos* (Ortega Ricaurte 1965: letra O). En 1959 Eiger así reseñaba su pintura: “si tuviéramos necesidad de caracterizar en una sola palabra la pintura de Obregón emplearíamos el término «energía». Una energía viril que traspasa todo el cuadro, lo cruza de un hálito visible, lo organiza y sostiene” (Eiger 1995: 563). En el legado de Casimiro Eiger en la Biblioteca Luis Ángel Arango se encuentra el cuadro *Homenaje a Gaitán Durán*, un escritor y crítico, una persona importante para Obregón y para Eiger, que fue víctima de un accidente aéreo (Arch. BLAA Lg CE: AP 2051).

En 1964 Casimiro Eiger en su galería “El Callejón” organizó una exposición de las pinturas de Carlos Granada bajo el título *La Violencia en Colombia*<sup>20</sup>. Carlos Granada fue el artista quien denunciaba con frecuencia la barbarie de las guerras, las violencias, la injusticia social e incertidumbre de las tragedias sociales y políticas de Colombia. Decía:

La memoria es lo que somos, es la única alianza que no podemos romper, porque sería desastroso que el hombre olvide sobre cuantos huesos y cenizas está parado. Pueblos como el nuestro, en donde se ha entronizado la religión del olvido, producen realidades atroces (*Homenaje póstumo* 2015).

Otro artista que tuvo exposiciones individuales en las galerías privadas de Casimiro Eiger fue Carlos Correa. Presentó una muestra en “El Callejón” en 1957 y otra, una retrospectiva en la galería “Arte Moderno” en 1963. En esta úl-

---

<sup>20</sup> *Carlos Granada*, Museo Arte Erótico Americano <http://www.museoarteroticoamericano.org/grnadacarlos.html>.

tima se exhibieron también varios de sus cuadros del “período agustiniano”<sup>21</sup> (Ortega Ricaurte 1965: letra C, parte 4). Entre ellos figuró *El Nudo Andino* que ahora aparece en el legado de Eiger en la Biblioteca Luis Ángel Arango y sobre el cual Eiger escribió:

“Nudo andino”, nos parece sin controversia uno de los mejores trabajos de la muestra. A despecho de su simbólica violenta, de la anomalía de su construcción –con preponderancia horizontal- y de la escasa comprensibilidad temática, esta obra adquiere –en el reparto de sus colores, a través de los matices de las manchas tonales, cuyo papel, exclusivamente pictórico, es enriquecer las superficies pintadas, en medio del equilibrio que se superpone al caos de las formas- una insospechada fuerza expresiva que se demora en el recuerdo. Un cuadro paradójico, cuyo excelente resultado parece obtenido en contra de todas las premisas (Eiger 1995: 144).

Luis Ángel Rengifo, artista gráfico, expuso sus grabados en los años cincuenta en “El Callejón” y, en 1958 participó en el XI Salón de Artistas Colombianos donde expuso el óleo *Violencia*. En 1961 presentó en la galería de arte “El Callejón” 32 grabados divididos en xilografías, monocopias, buriles y litografías (Ortega Ricaurte 1965: letra R, parte 3). En 1963-64 elaboró la serie *Violencia* con trece grabados que constituyen un testimonio de la grave situación de violencia que atravesó Colombia durante la década de los años sesenta del siglo pasado. Sus grabados fueron precursores de la gráfica política. Dos de estos grabados de la serie se encuentran en el legado de Casimiro Eiger. En los dibujos titulados *Sin título* llama la atención un monstruo con una o dos cabezas devorando a los hombres, una representación del nombre de la serie (Arch. BLAA Lg CE: AP2000; AP2001).

## Conclusiones

La vida de Casimiro Eiger era ejemplar para la gente del siglo XX; nació al principio del siglo en Europa del Este, en Polonia que aún no existía en los mapas del mundo; durante su vida sucedieron dos guerras mundiales y otros conflictos bélicos. La política y la religión marcaron su vida. De origen judío, de familia asimilada que tenía tradiciones patrióticas polacas, su bisabuela participó

---

<sup>21</sup> Carlos Correa trabajó con el grupo Bachué y en 1943-1944 vivía en San Agustín para inspirarse en los temas indígenas.

en el Levantamiento de Enero en 1863-1864. Después de la Primera Guerra Mundial, Polonia recuperó la independencia y, cuando en 1920 se vio obligada a luchar contra los bolcheviques, el hermano de Casimiro, Zdzisław, y su primo Antoni partieron al frente de combates.

Casimiro y su hermano Marek Eiger (Stefan Napierski), a la edad de madurez, se convirtieron al catolicismo, lo que sin embargo no les protegió contra los giros de la historia. En la Segunda Guerra Casimiro prácticamente perdió a casi toda su familia: a Marek le fusilaron los nazis; algunos parientes fueron matados por los ocupantes alemanes o rusos, y otros tuvieron que emigrar – muy lejos de su tierra natal. En Polonia quedó su hermana Maria, pero los contactos con ella se rompieron a consecuencia de sus elecciones políticas: era importante miembro del partido comunista y Casimiro nunca volvió a la Polonia Popular<sup>22</sup>, aunque tampoco se naturalizó como colombiano. Como escribe Bogdan Piotrowski: “Casimiro Eiger jamás ha renunciado a su ciudadanía polaca y no adoptó otra nacionalidad. Por esa razón no pudo salir de Colombia. Subrayaba que en ningún momento fue apátrida sino un polaco sincero” (Piotrowski 2006: 51). Cuando llegó a Colombia, vivió uno de los acontecimientos más trágicos de la historia de Bogotá – *el bogotazo* y luego durante el período de la violencia, los sangrientos enfrentamientos entre los liberales y los conservadores.

En Colombia percibían a Eiger como “nacionalista, católico y diletante” (Eiger 1995: 27). En su actividad diplomática y política intentaba explicar a los colombianos la historia y la situación complicada en que se encontraba Polonia durante los siglos, enfrentándose a dos potencias – la alemana y la rusa, así como las circunstancias difíciles bajo la influencia soviética después de la Segunda Guerra Mundial. Escribía los artículos sobre la política mundial y para propagar la cultura polaca – les familiarizaba a los escritores y amigos intelectuales, entre ellos a Álvaro Mutis, con la literatura polaca.

En su actividad del crítico de arte, fue percibido como un europeo, culto y muy bien formado, de modales impecables, intuición infalible y gusto artístico bien definido. Para la nueva generación de artistas colombianos llegó a ser árbitro

---

<sup>22</sup> La República Popular de Polonia (en polaco: Polska Rzeczpospolita Ludowa) fue el Estado con el gobierno comunista que se estableció en Polonia tras la finalización de la Segunda Guerra Mundial.

en el campo del arte, literatura y poesía; cuidaba de su desarrollo, organizaba tertulias en sus galerías “El Callejón” y “Arte Moderno”. Escribía reseñas, comentaba los eventos culturales, hablaba en la radio sobre el arte, arte religioso y arquitectura. De esta manera moldeaba los gustos del público y preparaba las bases para que se entendiera el peso del arte moderno que en el futuro llegaría a ser patrimonio cultural de Colombia. Para la construcción de la identidad nacional es importante, empero, tanto el arte moderno como el legado material e inmaterial que dejaron los antepasados. Los elementos mencionados conforman el patrimonio cultural que defendía Eiger, convirtiéndose en parte de él. En la dimensión no material: formando y dejando sus ideas y reflexiones, y en lo material: donando los cuadros y el archivo personal como herencia al Banco de la República de Colombia.

Murió en Bogotá, enterrado envuelto en la bandera polaca, con un puñado de la tierra de Polonia. Antes de la muerte, pidió a su amigo Jaime Ángel Villegas que anunciara su último mensaje para sus amigos: “busquemos afanosamente la paz entre los colombianos. Para ello nada mejor que transitar por las anchas y hermosas avenidas del arte, con los brazos abiertos y el corazón palpitante de amor” (Eiger 1995: 16).

Para concluir, vale la pena añadir que el presente artículo intentó mostrar cómo la política y la religión influyeron en la vida de Casimiro Eiger, aprovechando algunas fuentes primarias, aún desconocidas, de archivos. Este texto no pretende agotar el tema, en los archivos en Polonia y en Colombia, tales como, por ejemplo, el archivo de Eiger en la Biblioteca Luis Ángel Arango, hay muchos documentos que esperan todavía una investigación detallada que puede arrojar más luz sobre este tema.

## Bibliografía

- Acuña R. (2013), *Críticos y galeristas, “Inmigrantes. Artistas, arquitectos, fotógrafos, críticos y galeristas en el arte colombiano”, 1930-1970*, Ed. Fundación Gilberto Alzate Avendaño, Bogotá.
- Blackburn A. (2009), *Inmigrantes judíos en Colombia a raíz de la Segunda Guerra Mundial*, Tesis, Miami University Oxford, Ohio, [http://rave.ohiolink.edu/etdc/view?acc\\_num=miami1259870771](http://rave.ohiolink.edu/etdc/view?acc_num=miami1259870771).
- Carlos Granada, Museo Arte Erótico Americano, <http://www.museoartereroticoamericano.org/grnadacarlos.html>.

- Constitución del 3 de Mayo de 1791 (Polonia)*, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, Gobierno de España, <http://www.mecd.gob.es/cultura-mecd/areas-cultura/patrimonio/mc-patrimonioeur/sello-de-patrimonioeur/sitios-ehl/sitios2015/constitucion1791.html>.
- Daconte E.M. (2016), *Botero en China, segunda parte*, "El Espectador" 20 de enero de 2016, <http://www.elespectador.com/noticias/cultura/botero-china-segunda-parte-articulo-611716>.
- Domagalski J. (2008), *Marek Eiger – Stefan Napierski*, „Pamiętnik Literacki: czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej” 99/2, pp. 159-166. <http://bazhum.-muzhp.pl/czasopismo/8/?idno=12375>.
- Eiger C. (1995), *Crónicas de arte colombiano (1946-1963)*, (compilación y prólogo M. Jursich Durán), Banco de la República, Bogotá.
- El legado de Casimiro Eiger* (1987), Banco de la República Biblioteca Luis Ángel Arango, Bogotá.
- Hernández J. (1990), *Ramírez cambia, Villamizar no*, "El Tiempo", 16 diciembre, <http://www.el-tiempo.com/archivo/documento/MAM-37993>.
- Homenaje póstumo: Murió el pintor Carlos Granada*, (2015), "Revista Bienestar al Día", no 19, 27 de febrero, Bogotá, <http://www.udca.edu.co/bienestar-en-la-u-d-c-a/>.
- Instituto de la Memoria Nacional (2015), *70º aniversario del secuestro de los 16 políticos polacos*, Consulado General de la República de Polonia en Barcelona, 27 de marzo [http://www.barcelona.msz.gov.pl/es/acontecimientos/70o\\_aniversario\\_del\\_secuestro\\_de\\_los\\_dirigentes\\_polacos\\_](http://www.barcelona.msz.gov.pl/es/acontecimientos/70o_aniversario_del_secuestro_de_los_dirigentes_polacos_).
- Kacprzak D. (2012) *Silbersteinowie i ich kolekcja dzieł sztuki. Z badań nad kolekcjonerstwem żydowskiej burżuazji wielkoprzemysłowej w Łodzi końca XIX i pierwszych dziesięcioleci XX w.* (Los Silberstein y su colección de las obras de arte), en: J. Brejda, D. Kacprzak, B.M. Wolska (ed.) *Adlojada: szczyńskie pasáže* (Adlojada: pasajes de Szczecin), Muzeum Narodowe, Szczecin.
- Leal Villamizar L.M. (2011), *Colombia frente al antisemitismo y la inmigración de judíos polacos y alemanes, 1933-1948*, Tesis de Maestría, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, [www.bdigital.unal.edu.co/4016/1/468457.2011.pdf](http://www.bdigital.unal.edu.co/4016/1/468457.2011.pdf).
- Londoño Vélez S. (2005), *Breve historia de la pintura en Colombia*, Fondo de Cultura Económica, Bogotá.
- Melo J.O. (1997), *Gaitán: el impacto y el síndrome del 9 de abril*, "Credencial Historia", no 96, diciembre, <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/revistas/credencial/diciembre1997/-9602.htm>.
- Ortega Ricaurte C. (1965), *Diccionario de Artistas en Colombia*, Eds. Tercer Mundo, Bogotá, <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/todaslasartes/diccioart/indice.htm>.
- Piotrowski B. (1999), *El último rostro ¿Relato o retrato del Libertador?*, "Thesaurus, Boletín del Instituto Caro y Cuervo", tomo LIV, no 3, pp. 774-826, [http://cvc.cervantes.es/lengua/thesaurus/pdf/54/TH\\_54\\_003\\_092\\_0.pdf](http://cvc.cervantes.es/lengua/thesaurus/pdf/54/TH_54_003_092_0.pdf).
- Piotrowski B. (2006), *De la comunidad polaca en Colombia*, en: T. Sońta-Jaroszewicz (ed.), *Relaciones entre Polonia y Colombia. Pasado y presente*, CESLA, Warszawa, pp. 41-64.
- Polski Słownik Judaistyczny*, Żydowski Instytut Historyczny, <http://www.jhi.pl/psj?locale=pl>.

Quiroz F. (1993), *El reino que estaba para mí: Conversaciones con Álvaro Mutis*, Editorial Norma, Bogotá.

Sztyma-Knasiecka T. (2008), *Syn swojego Ludu. Twórczość Henryka Glicensteina (1870-1942)*, t. 3, Archiwum Sztuki Polskiej XX wieku, Editorial Neriton, Warszawa.

Zuluaga C. (2002), *Guardo de Colombia cosas que son mi vida*, "El Tiempo" 28 de abril de 2002, Bogotá, <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-1359397>.

## Archivos

Arch. BLAA Fn CE – Archivo Biblioteca Luis Ángel Arango, Fondo Casimiro Eiger

Arch. BLAA Lg CE – Archivo Biblioteca Luis Ángel Arango, Legado Casimiro Eiger.

Arch. VM Fn IJP – Archivo de la capital Varsovia, Milanówek, Fondo del Instituto Józef Ponia-towski.

## Museo

Museo Nacional en Cracovia – Galería de Arte Polaco del siglo XIX en Sukiennice, <http://www.imnk.pl/gallerybox.php?dir=SU429&mode=2>.

## Autores

**Paulina Bojarska**, graduada en Filología Española por la Universidad de Varsovia, profesora de español y traductora. Trabaja en el Centro de Estudios Americanos del Instituto de las Américas y Europa de la Universidad de Varsovia, Polonia. Doctoranda en el Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos de la misma universidad.

**Rodrigo Coppe Caldeira**, doutor em Ciências da Religião, professor do curso de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica (PUC) Minas, atuando na linha “Religião e Contemporaneidade”. Tem experiências na área de História Moderna e Contemporânea com ênfase em História do Catolicismo. Coordena o GT “Religião e Espaço Público” na SOTER e o ST “Catolicismo e política: entre conservadores e progressistas” na ANPUH. É líder do Grupo de Pesquisa “Religião, Tradição e Modernidade” e um dos líderes da Rede de Pesquisa “História e Catolicismo no Mundo Contemporâneo”. Editor da revista científica *Interações*.

**Carlos Henrique Corrêa Senna**, filósofo, jornalista, mestre em Comunicação Social, atualmente doutorando do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica (PUC) Minas, Brasil. Bolsista da Coordenadoria de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, Ministério da Educação, Brasil.

**Pablo de la Fuente de Pablo**, doctor en Geografía e Historia por la Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, España. Fue Premio Extraordinario de Doctorado del curso académico 1996/97. Es profesor-investigador en la Vistula University, Varsovia, Polonia.

**Cristine Fortes Lia**, doutora em História, pesquisadora e professora do Curso de História e do Mestrado em História da Universidade de Caxias do Sul, Rio Grande do Sul, Brasil. Editora da revista científica *Métis*. Pesquisadora das temáticas das religiões e religiosidades; dos processos migratórios no Rio Grande do Sul e do ensino de História no Brasil.

**Mieczysław Jagłowski**, doctor habilitado en Filosofía, profesor titular en Humanidades, vicedecano de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Warmia y Mazury de Olsztyn, Polonia. Sus investigaciones están centradas en el pensamiento español, portugués y latinoamericano. Publicó, entre otros: “Życie i rozum. Filozofia racjonalizmu Juliána Mariása” (1998), “Realizm transcendentálny Xaviera Zubriego” (2000), “María Zambrano: anamneza i filozofia poetyckiego zbawienia” (2009), “Zarys historii filozofii hiszpańskiej. Nurty i szkoły” (2013).

**Katarzyna Krzywicka**, doctora habilitada en Ciencias Sociales, politóloga y latinoamericanista. Profesora asociada de la Universidad Maria Curie-Skłodowska (UMCS) en el Departamento de Relaciones Internacionales de la Facultad de Ciencias Políticas, Lublin, Polonia. Fundadora y Directora de la Serie Editorial Estudios Iberoamericanos de la UMCS. Fundadora y Editora en jefe de la revista científica *Anuario Latinoamericano – Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales* editada por la Facultad de Ciencias Políticas de la UMCS. Sus líneas de investigación giran en torno a los sistemas políticos de Estados latinoamericanos, nuevos regionalismos, amenazas asimétricas de seguridad y relaciones entre la Iglesia y el Estado en el mundo contemporáneo. Publicó, entre otros: “Ameryka Łacińska u progu XXI wieku. Studia i szkice” (2009), “El continente en cambio. Ensayos para un debate sobre América Latina” (2009), “América Latina y el Caribe. Estudios Políticos” (2002), “Christian Democracy in the Modern World” (2000), “Kuba w środowisku międzynarodowym” (1998).

**Armando Lampe**, doctor en Ciencias Sociales y Culturales, teólogo y sociólogo. Actualmente “fellow” en el Instituto ‘Theologie Interkulturell’ en la Universidad de Frankfurt, Alemania. Algunas de sus publicaciones son: “História do Cristianismo no Caribe” (1995), publicado en español como “Breve historia del cristianismo en el Caribe” (1997), “Mission or Submission? Moravian and Catholic Missionaries in the Dutch Caribbean during the Nineteenth Century” (2000), “Christianity in the Caribbean. Essays on Church History” (2001).

**Elio Masferrer Kan**, doctor en Antropología, historiador. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores de CONACYT, México. Profesor-investigador titular en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Es Presidente del Secretariado Permanente de la Asociación Latinoamericana para Estudios de las Religiones (ALER). Tiene publicaciones en revistas especializadas, capítulos de libros y varios libros publicados. El más reciente es “Religión, Política y metodologías. Aportes para el estudio de los sistemas religiosos” (2013).

**Regina Medeiros**, doutora em Antropologia Social e Cultural, atualmente professora adjunta da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-MG) Minas, Brasil- do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e Departamento de Relações Internacionais. Desenvolve pesquisas sobre Identidade Cultural, Cultura, Cidade e Diversidade Cultural com enfoque nos seguintes temas: Juventude, Violência, Participação Política, Redes Sociais, Espaços Urbanos Marginais, Violência e Sociantropologia das Drogas. Integrante dos grupos de pesquisa Cultura Urbana, modos de vida e identidade e Cultura e Cidade, da PUC-MG.

**Marta Zuzanna Osuchowska**, doctora en Derecho, profesora auxiliar en la Cátedra de Derecho Eclesiástico del Estado y Derecho Concordatario, Facultad de Derecho y Administración, Universidad de Cardenal Stefan Wyszyński de Varsovia (UKSW), Polonia. Principales líneas de investigación: análisis de la jurisprudencia de los tribunales y órganos nacionales e internacionales en materia de protección del derecho a la libertad religiosa, régimen jurídico de las asociaciones religiosas, personalidad jurídica de las comunidades religiosa.

**Andrzej Pietrzak**, doutor habilitado, latinoamericanista e teólogo, professor associado da Universidade Católica de Lublin João Pablo II no Instituto de Teologia Fundamental, Lublin, Polônia. Autor de livros: “Opção pelos pobres sinal de credibilidade da Igreja” (2002), “Pueblo de Deus segundo Leonardo Boff” (2010), “Teologia da inculturação” (2010), “Modelos de evangelização de culturas e inculturação da fé na teologia latino-americana” (2013).

**Solange Ramos de Andrade**, doutora em História, professora associada da Universidade Estadual de Maringá, Brasil. Docente do curso de História e do Programa de Pós-Graduação em História (PPH-UEM), coordenadora do GT Nacional da ANPUH - História das Religiões e Religiosidades. Líder do Grupo de Pesquisa em História Religiosa e das Religiões - CNPq e editora da *Revista Brasileira de História das Religiões*. Bolsista Produtividade em Pesquisa da Fundação Araucária.

**Renata Siuda-Ambroziak**, doutora em Filosofia Social, professora no Centro de Estudos Americanos do Instituto das Américas e Europa da Universidade de Varsóvia, Polônia, integrante do Grupo de Pesquisa sobre América Latina e o Caribe CESLA. Atualmente vice-diretora do Instituto, editora da *Revista del CESLA*. Na sua pesquisa concentra-se na cultura brasileira contemporânea, transformações religiosas, relações entre religião e política e movimentos sócio-religiosos. Bolsista do Programa Fellow Mundus da União Européia no Brasil (2015), bolsista da CAPES (professora visitante/pesquisadora senior) na Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil (2017-2018).

**Teresa Sońta-Jaroszewicz**, doctoranda en el Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos de la Universidad de Varsovia, Polonia. Bibliotecaria en el Centro de Estudios Americanos del Instituto de las Américas y Europa de la Universidad de Varsovia, curadora de varias exposiciones, editora del libro “Relaciones entre Polonia y Colombia. Pasado y Presente” (2006).

**Marta Wójtowicz-Wcisło**, doctora en Ciencias Políticas por la Universidad Jaguelónica, Cracovia, Polonia. En 2010 realizó un proyecto de investigación acerca de relaciones Estado-Iglesia en El Colegio de México como becaria de la Secretaría de Relaciones Exteriores de México. La autora del libro “Dwie władze. Studium z dziejów relacji państwo - Kościół w Meksyku” (2016). Profesora-investigadora del Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos de la Universidad de Varsovia, Polonia.



**VOLUMEN I**

*Bicentenario de la Independencia de América Latina.*

*Cambios y realidades*

coordinadora y editora Katarzyna Krzywicka, Editorial de la UMCS, Lublin 2012

**VOLUMEN II**

*Dwieście lat niepodległości państw Ameryki Łacińskiej.*

*Perspektywa historyczna i wyzwania współczesności*

coordinadora y editora Katarzyna Krzywicka, Editorial de la UMCS, Lublin 2012

**VOLUMEN III**

*Transformacje demokratyczne w Ameryce Łacińskiej.*

*Problemy – wyzwania – implikacje*

coordinadora y editora Katarzyna Krzywicka, Editorial de la UMCS, Lublin 2014

**VOLUMEN IV**

*Przeobrażenia geopolityczne i nowe zagrożenia w Ameryce Łacińskiej.*

*Transformaciones geopolíticas y nuevas amenazas en América Latina*

coordinadores y editores Katarzyna Krzywicka y Paweł Trefler, Editorial de la UMCS, Lublin 2016

Nesse contexto de mudanças no plano da religiosidade latino-americana e de crescente participação das religiões na política, particularmente dos evangélicos, desde o processo de democratização dos países latino-americanos a partir da década de 1980, os textos analíticos recolhidos no quinto volume dos Estudos Iberoamericanos da Universidade Maria Curie-Skłodowska, intitulado *Política y religión en América Latina*, organizado e editado pela professora doutora Katarzyna Krzywicka, politóloga da Universidade Maria Curie-Skłodowska em Lublin, Polônia, e pela filósofa social Renata Siuda-Ambroziak, doutora da Universidade de Varsóvia, Polônia, além de oportunas, são de singular importância para o debate acadêmico sobre o tema em epígrafe e o público interessado em se informar sobre o problema analisado. O livro traz uma elucidativa introdução de autoria de suas duas organizadoras que repassa a relação entre religião e política na história de modo geral e na América Latina de forma específica. O volume reúne quinze artigos de especialistas da Polônia, Espanha, Alemanha e países da América Latina. (...) Ainda que o foco dos textos seja política e religião, sobressaem também aspectos variados da cultura religiosa na América Latina, o que contribui para o entendimento do lugar das religiões nas sociedades latino-americanas.

**PROFA. DRA.**  
**ALBENE MIRIAM MENEZES KLEMI**  
*Universidade de Brasília*

ISSN 2084-8072

