

Iglesia y Estado

Rafael Luciani

Doctor en Teología por la Pontificia Università Gregoriana de Roma, con licenciatura en Educación por la Universidad Católica Andrés Bello de Caracas, y estudios en Filosofía por la Università Pontificia Salesiana de Roma. Ha sido director de los Estudios de Teología de la UCAB, donde es profesor de varias cátedras de Teología y Filosofía. Actualmente es Profesor Titular por la UCAB y Straordinario por la UPS de Roma. Cuenta con numerosas publicaciones internacionales y nacionales en las áreas de teología y filosofía.

Iglesia y Estado

Rafael Luciani

SUMARIO

Crisis de la catolicidad p. 245

La Iglesia en la República p. 256

El siglo xx: la Iglesia y el proyecto de restauración p. 266

Ingresando en el siglo xxi: nuevos horizontes y retos para
la institucionalidad eclesiástica en Venezuela p. 279

Reflexiones desde el cristianismo heredado: presencia y acción
del sujeto cristiano en la vida sociopolítica venezolana p. 283

Bibliografía

Crisis de la catolicidad

Contexto histórico. Ubicación del problema

Con la crisis que atravesaba España luego del secuestro de Fernando VII, como consecuencia de la usurpación napoleónica del trono desde 1808, la situación era de verdadera confusión; surgió toda una conmoción política que alcanzaría a América. El problema capital radicaba en la recuperación del trono por parte de Fernando VII, lo cual se manifestaría en la creación del Consejo de Regencias ante las Américas, para defender los derechos del rey sobre estas tierras, pero este consejo no fue reconocido. En las colonias españolas surge entonces una interrogante, ¿seguir al rey y luchar por su causa, o crear gobiernos autónomos e independientes de España? Ante la situación de desorden político en la Península, era el momento oportuno para impulsar la causa independentista.

La nueva teoría política contraria al sistema de la monarquía absoluta de la corona era apoyada por los jesuitas y otros clérigos, y amparada en filosofías jurídicas cristianas; sostenía tres principios: *el derecho a rebelarse contra los reyes, el origen popular del poder y la necesidad de preservar los derechos de libertad para la Iglesia*¹. Estas teorías políticas revolucionarias sostenidas por los jesuitas a fines del siglo XVIII, les causó un decreto de expulsión de América por el entonces rey Carlos III el 27 de marzo de 1767².

En Venezuela se crea la junta gubernamental rectora el 18 de abril de 1810 para defender los derechos de Fernando VII. De esta junta gubernamental surge el llamado a realizar un congreso representativo de las provincias, así como la propuesta de la declaración de la independencia hasta llegar a la redacción constitucional de 1811 que entiende al país como república independiente. Se trataba de un cambio radical y sustancial del orden establecido vigente en la sociedad venezolana hasta ese entonces. El país político comenzaba a tener importantes transformaciones a todo nivel.

Con la república no nacía sólo un sistema político, sino todo un modo de concebir la sociedad en sus complejas relaciones, desencadenando una crisis en las instituciones que hasta entonces mantenían el orden oficial. Algunos historiadores han denominado esta etapa de nuestra historia como *la subversión formal del orden*. Del orden *colonial* se ha comenzado a pasar al nuevo orden *republicano*. Y decimos que se ha comenzado a pasar porque el cambio fue de tipo *formal*, es decir, que en la realidad todavía no se estaba realizando ninguna reforma, renovación o corrección. Es un cambio *proclamado* antes que realizado, ofrecido en discursos políticos y anuncios públicos pero no instaurado.

¹ Cfr. Hermann González Oropeza, *La liberación de la Iglesia venezolana del Patronato*, Caracas, Paulinas, 1988, p. 45.

² Cfr. AA.VV., *Historia general de la Iglesia en América Latina*, Salamanca, Cehila Ediciones Sígueme, 1981, tomo VII: Colombia y Venezuela, pp. 120-121.

El nuevo orden proclamado, al declarar la igualdad sustentada sobre la existencia de una ley universal y abstracta, es decir, válida para todos, estaba rompiendo con el sistema-orden oficial de la *catolicidad* basado en la división de clases «jerárquicas» y «privilegios», antes que en los «derechos». El supuesto cambio no ha sido producto de la propia realidad, sino formal, impuesto desde arriba, lo que provocará una verdadera crisis, porque sencillamente la sociedad no había sido el sujeto del cambio, sino su objeto y fin último. Además, dicho cambio fue procurado por algunas personas sin representatividad mayor y esta situación provocó una desubicación de los roles y de las relaciones sociales a todo nivel, al redefinir la posición y el lugar social de las clases con base en sus derechos y deberes, y no desde los privilegios y sus negaciones, originando así una crisis estructural del orden político vigente para entonces. Más aún, el nuevo «orden» repercutió en la estructuración de toda la sociedad venezolana, entendida eminentemente como «católica» pues en el curso de este movimiento hubo poca claridad a la hora de definir la relación de separación entre la Iglesia y el Estado. Surge así un modelo de sociedad sustentado en lo que se ha denominado como la «catolicidad», pues se definía desde su ser católica, concepto que va mucho más allá de una mera *praxis* ritual religiosa, para penetrar en la conformación de una episteme sociocultural del venezolano. Analicemos este modo de vida que entrará en crisis en Venezuela a principios del siglo XIX.

Catolicidad La catolicidad no es el catolicismo. Es un concepto sociocultural y religioso amplio sustentado sobre un determinado modelo de catolicismo. Define todas las relaciones sociopolíticas, culturales y religiosas para llevar a cabo dicho modelo en una determinada sociedad estableciendo quién manda y quién obedece mediante una política de sometimiento y acatamiento a la ley divina, representada en la institución eclesial temporal. En esta perspectiva, la vida queda totalizada desde el universo simbólico del modelo de catolicismo que lo sustenta, produciéndose una sociedad holística, homogénea, en la cual todo está integrado, y donde las partes hacen referencia al todo y el todo a las partes de una manera armónica, coherente y bien definida. La relación de obediencia es estructuradora de toda la división jerárquica de la sociedad. De esta manera, la sociedad es concebida como una pirámide, donde Dios está en la cúspide, le siguen el rey y así sucesivamente hasta llegar a los esclavos. La Iglesia entra en esa jerarquización social como una institución al servicio del rey. Por su institucional referencia a Dios, el monarca la considera fundamental para el establecimiento y mantenimiento de la propia sociedad. En el fondo, Estado e Iglesia conforman una misma estructura social, pero no dual, sino integrada. Es un orden basado en las «costumbres» y en el «buen cuidado del culto divino», que indican lo que es bueno o malo, y definen los criterios morales

en razón de lo que puede o no ofender a Dios. Señalan así mismo lo válido o no en el orden de la conducta social, siendo lo religioso y moral su sentido rector.

En el sínodo de Santiago de León de Caracas de 1687³, presidido por el obispo Diego de Baños y Sotomayor⁴, se podían ya apreciar algunos rasgos de este modelo de sociedad cristiana que se pretendía consolidar hacia fines del siglo XVII:

...estamos precisados á celebrar el Sínodo Diocesano, en observancia y cumplimiento de lo dispuesto por el sacrosanto Concilio de Trento, para moderar y reformar las costumbres, ocurrir al peligro de las almas y conciencias de nuestros súbditos, corregir los excesos, evitar los vicios y discordias, reparar los daños de las iglesias, procurar la buena administración de ellas y de las obras pías, desterrar los abusos que se han ido introduciendo; atendiendo a todo con paternal cariño⁵.

Dicho proyecto se basaba, básicamente, en tres ejes: la reforma y consolidación de las buenas costumbres morales a razón de «evitar las ofensas contra la Divina Majestad»⁶, el cuidado del culto divino «a fin de que el santo sacrificio de la misa se celebre según rúbricas y con la descendencia correspondiente⁷» y la buena administración eclesiástica, para evitar los abusos. Sin embargo, será hacia inicios del siglo XIX,

3 Cfr. Diego de Baños y Sotomayor, *Sínodo de Santiago de León de Caracas*, Madrid-Salamanca, Centro de Estudios Históricos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Historia de la Teología Española de la Universidad Pontificia de Salamanca, 1986.

4 Recordemos que en 1786 se creará la Real Audiencia de Caracas, permitiendo su independencia de Santo Domingo. A nivel eclesiástico se había erigido la Diócesis de Venezuela en el año 1531, mediante la bula «*Pro excellentia praeminentiae sedis*», promulgada por el papa Clemente VII. La sede de la Diócesis era Coro. En 1613, el obispo dominico Juan Bohorques intentó el traslado de la sede a Caracas, pero no fue aprobado. Será el 20 de junio de 1637 cuando Felipe IV, por cédula real, acceda al traslado de la sede eclesiástica a Caracas. Y en 1803 se elevará a la categoría de sede metropolitana.

5 Diego de Baños y Sotomayor, *op. cit.*, p. 7.

6 Se puede apreciar en torno a 1772, casi cien años luego de la celebración del Sínodo de Santiago de León de Caracas, cómo se va aplicando y asimilando, en lo pastoral y doctrinal, el sentido de las buenas costumbres como parte integrante del discurso doctrinal religioso: «Que para cortar la libertad y licencia con que los padres permiten tratarse los hijos e hijas ya adultos de una familia con los hijos e hijas de otra, persuadidos que el parentesco les da libertad para un trato licencioso; dicho cura persuada al pueblo con frecuencia y eficacia las muchísimas ofensas que de ello se siguen contra la Divina Majestad; y que los padres de familia (como les mandamos) pongan el mayor cuidado y esmero en prohibir semejante comunicación y que al mismo fin de evitar pecados, no consientan que sus hijos e hijas como los demás de su familia en llegando a la edad de la discreción duerman en una misma pieza y mucho menos en una propia cama». Mariano Martí, *Documentos relativos a su visita pastoral de la Diócesis de Caracas (1771-1784)*, N° 99, tomo V, Providencias, Caracas, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, 1989, pp. 14-19.

7 En cuanto al cuidado del culto divino también se aprecia una clara asimilación, como mandato que había sido ordenado por el Sínodo de Santiago de León, en el sentido sacrificial y formal del culto: se insiste en que «el párroco de la presente Iglesia, como uno de los medios con que debe apacentar sus ovejas, celebre y aplique *Populo gratis, eta sine stipendio*, el santo sacrificio de la misa todos los días de fiesta, aunque en alguno de ellos se pueda trabajar. Que para desarraigar la ignorancia que padecen de la Doctrina Cristiana, no sólo los niños y adultos, sino también los que por razón de su estado están obligados a enseñarlas a otros; dicho cura en el ofertorio de la misa de los días de fiesta a lo menos aquéllos en que no se puede trabajar, explique el Santo Evangelio del día, reprendiendo que los abusos y vicios

por el año de 1810, cuando ya se pueda hablar de un modo cultural establecido en la sociedad venezolana denominado como *catolicidad*⁸, tanto en lo doctrinal como en lo pastoral, al menos formalmente, cuyo sentido había sido ya definido a partir de la celebración del Sínodo de Santiago de León de Caracas, y testimoniado por la *praxis* posterior asimilada que narrará el obispo Mariano Martí a lo largo de los documentos de su visita pastoral a la Diócesis de Caracas, entre los años 1771 y 1784.

La concepción de catolicidad en la pastoral de junio de 1812 y otros escritos del arzobispo Coll y Pratt

Desde 1810 se inician numerosos debates, a raíz de los cambios políticos del país, sobre este modo de vida que se ha denominado como catolicidad que

entraba en crisis. Entre las figuras de mayor relevancia en torno a esta polémica, encontramos al arzobispo enviado por la corona española para la Arquidiócesis de Caracas, Narciso Coll y Pratt⁹. Veamos los antecedentes (terremoto de marzo de 1812) de este debate y su desarrollo (Pastoral de junio de 1812).

El 26 de marzo de 1812 sucede en el país un hecho lamentable: un gran terremoto sacude especialmente a la ciudad de Caracas afectando duramente a la población que vivía en estas tierras. El movimiento telúrico se convirtió en motivo de enjuiciamiento religioso por la situación en que vivía la sociedad venezolana y así será recogido en la pastoral que en junio de 1812 escribe el arzobispo Coll y Pratt.

El gobierno republicano pide al arzobispo que emita un juicio donde niegue la causalidad religiosa del acontecimiento y así el terremoto se convierte en un hecho de grandes implicaciones políticas. De fondo subyacían algunas preguntas que inspiraban el debate, tales como ¿era el terremoto un castigo de Dios porque se rebelaron contra el rey de España, al proclamar la independencia, lo que significaba en la sociedad de entonces rebelarse contra el mismo Dios? ¿No era el movimiento de tierra consecuencia de haber roto con el orden establecido? No se trataba de meros cuestionamientos causales, sino que el problema político era también un problema teológico-religioso. El arzobispo se ve obligado a tomar postura, pero se encuentra

de que adolezcan sus ovejas, y propiéndoles para imitar aquéllas virtudes más propias de sus estados». *Ibid.*, pp. 14.18.

8 «La catolicidad es un modelo global de relaciones sociales y políticas en donde el vínculo entre los miembros de esa sociedad y la obediencia y sumisión a las autoridades están orientadas por un modo de entender el catolicismo. Del mismo modo, la catolicidad penetra las costumbres, la moral, la simbología social, la educación y las expectativas sociales. La catolicidad es una sociedad que no solamente profesa el catolicismo sino que se organiza globalmente desde esa profesión religiosa». José Virtuoso, «La crisis de la catolicidad en Venezuela según Coll y Pratt», en *La Iglesia en los avatares del siglo XIX venezolano*, 16 (1996) 11.

9 Sobre el arzobispo Coll y Pratt se sugiere leer: Nicolás Navarro, *Anales Eclesiásticos Venezolanos*, Caracas, Tipografía Americana, 1951, pp. 205-275.

entre dos bandos: primero, había sido enviado por la corona, es decir, debía fidelidad al rey Fernando VII; segundo, se encontraba en medio de un gobierno republicano que se había proclamado independiente frente a España. ¿Qué hacía? ¿Qué decía? ¿Qué hermenéutica realizaría del terremoto?

Coll y Pratt concibió el terremoto como un «castigo de Dios», pero un castigo que era consecuencia no de la rebelión contra España, sino contra la situación moral que el pueblo venezolano vivía en ese momento. Una situación, para él, de decadencia moral. Citemos un texto que nos ayudará en la comprensión de esta visión asumida por el arzobispo:

Hablemos hijos, el lenguaje de la verdad: confesémoslo ante un Dios que penetra lo escondido y sabe lo más secreto del corazón. La tierra no podía ya soportar el peso de nuestras maldades ¡a qué grado no habían llegado la corrupción y la iniquidad! ¡cómo un Dios sabio y justiciero había de ser insensible a tantos insultos! Robos, rapiñas, fraudes, monopolios y egoísmo por una parte; por la otra intriga, soberbia, altanería; infidelidad en los matrimonios, desavenencias domésticas, enemistades capitales: infanticidios, sodomías, bestialidades; desobediencia a los magistrados, a los padres, a los amos; impiedad, libertinaje; concubinatos públicos, prostituciones públicas, irreligión pública y la sagrada Arca del Señor... ¡Santo Dios! Hecha al blanco de todos los tiros y sarcasmos hasta en lo más augusto de sus misterios por una incredulidad insensata o por una estudiada ignorancia o una impostura punible tanto por las leyes divinas como por las humanas. Este era el grado de nuestras costumbres: digámoslo, confesémoslo sin rubor, estas son las costumbres de Venezuela ... A sola su misericordia debemos el no haber sido todos consumados. No nos fatiguemos, pues, mucho en inquirir la causa de nuestras desgracias, puesto que existen dentro de nosotros mismos¹⁰.

Por eso, el arzobispo concluirá que:

... los pecados y ocultos, los particulares y los generales cometidos contra nuestro Dios o contra nuestro prójimo, traspasando los divinos preceptos o los que el mismo Señor nos impone por medio de su Iglesia Santa, han sido, son y serán siempre, como esta nos lo enseña, la causa verdadera y única de la indignidad celestial¹¹.

¹⁰ Narciso Coll y Pratt, *Pastoral de junio de 1812*.

¹¹ *Ibidem*.

Causalidad divina del terremoto Según esta postura representada por el arzobispo, el terremoto había sido un castigo de Dios producto de la conducta desordenada de aquella sociedad, es decir, de la conducta habida fuera del orden establecido. Ese des-orden no era otra cosa que el haberse salido del orden oficial de la sociedad, aquél que debía dictar cómo se debían comportar las personas, el que definía toda relación que en la sociedad se establecía. El arzobispo criticó la situación de decadencia moral en la que se encontraban todas las relaciones sociales que se habían colocado fuera del orden de la catolicidad, incluso las de la Iglesia. Salirse de este orden representaba de algún modo desoír los preceptos de la misma Iglesia, lo que significaba pecar contra el propio Dios. «Pecar» contra Dios y pecar contra el prójimo, como señala el arzobispo, son leídos a la luz del proyecto de la catolicidad. Dios se establece por todas las relaciones eclesiales, y el prójimo por todas las relaciones sociales, relaciones que en ambos casos son definidas por la catolicidad desde un todo integral.

La falsa filosofía La llamada «incredulidad insensata» o «estudiada ignorancia» como señala el arzobispo, no es otra cosa que la falsa filosofía que critica a lo largo de su escrito:

¡Eh, falsos filósofos!, titulados físicos y naturalistas. ¡Callad siquiera esta vez!. No ignoro yo las fuentes donde habeis bebido y por esto os pido por nuestro Señor Jesucristo, no querais fomentar por más tiempo el contagio que alevosamente pegasteis a mi amada Grey. ¡Impíos!. Vosotros no ignorais y todo el mundo lo sabe que vuestras ridículas proposiciones son del fatalismo y del materialismo: errores semejantes mil veces han sido refutados, convencidos y condenados¹².

La falsa filosofía era la «filosofía del libertinaje»¹³. Era la filosofía que, proclamando la libertad, ponía en cuestionamiento a todas las instituciones de la sociedad que la habían convertido en un sistema de relaciones cerradas. Y una de las postulaciones que estos filósofos, inspirados en las ciencias, proclamaban, versaba sobre la noción de la causalidad natural primera del terremoto, es decir, que el terremoto no había sido un castigo divino como sostenía el arzobispo, pues su causa no se podía encontrar en la voluntad de Dios sino en la misma naturaleza y en su constitución física. El arzobispo responderá condenando esta interpretación físico-naturalista del terremoto, y sustentando su causalidad primera en el orden divino, ya que todas las otras causas eran sólo secundarias, como la natural, física, biológica, histórica, política; para él todas éstas estaban sometidas a la causa primera que era Dios:

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

El hambre, la peste, el calor o frío excesivo, la insalubridad del aire, la alteración e irritación de los demás elementos; las guerras, sediciones, ruinas de familias, Pueblos, Provincias, Imperios en todo el orbe no han sido, ni son sino efectos naturales del pecado; consecuencias que se derivan de aquel funesto principio; y como Dios que lo persigue y castiga es indefectible en sus consejos y sabio en sus determinaciones, irresistible y todopoderoso en ejecutar sus propias órdenes, emplea según le place y como conviene a su Providencia, las causas segundas e intermedias, bien las morales o físicas; bien las políticas, civiles o naturales que, uniéndose maravillosamente con esta u otra modificación, bajo esta o aquella dirección, según la actividad de la que es empleada y la mayor o menor vehemencia de los agentes que sirven a su Señor, no hacen más que vengar a su Majestad ofendida, restituírle la gloria de que el pecador intentaba despojarle, y volver el orden a las cosas...¹⁴

(...)

No es la naturaleza como el impío filósofo os la pinta, ni como el fatuo materialista se la quiere figurar. No hay, no una materia eterna e improducta: todo cuanto existe es obra admirable del Supremo Artífice, y este sin abandonar ninguna de las cosas que crió con solo el imperio de su voz influye inmediatamente sobre su conservación, dirección y aplicación¹⁵.

La imagen de Dios que se desprendía de la pastoral es la de un Dios Providente que todo lo regula y a quien todo se le debe. Un Dios-orden que ha impreso ese «su» orden sobre el mundo, y si los hombres rompen con este precepto establecido, estaban rompiendo con el mismo Dios. Dicho orden no era otro que el de la sociedad colonial entendida como querida y ordenada por Dios mismo. Era el orden oficial; al hombre sólo le quedaba obedecerlo e imitarlo, pero jamás ser sujeto de su propia historia, pues la historia ya estaba regida y dada por ese Dios que

... dirige sin intermisión la máquina celeste y terrestre y da a conocer que no hay entre alguno independiente que pueda obrar por sí mismo sin el impulso, sin la permisión o contra la voluntad de su Criador¹⁶.

De tal manera que el terremoto no podía ser, para el arzobispo, producto de una situación físico-natural solamente, ya que ésta era incapaz de actuar independientemente, al no ser «autónoma», sino sometida en «obediencia» al Dios Providente, así como el hombre está sometido en obediencia a Dios a través de las mediaciones

¹⁴ *Ibidem.*

¹⁵ *Ibidem.*

¹⁶ *Ibidem.*

de las estructuras sociales¹⁷. La nueva filosofía estaba fundada sobre el principio de la autonomía de la realidad, mientras que la hermenéutica del arzobispo defendía el principio teológico de la obediencia asimilada como dependencia absoluta.

La teología de la obediencia Frente a esta falsa filosofía, Coll y Pratt proponía la teología de la obediencia propia de la catolicidad. En ella se palpaba lo más medular de su concepción de la catolicidad. Su idea del Dios providente no era más que la negación de toda posible autonomía en la sociedad. Un Dios ordenador que estaba por encima de la sociedad como su rector: todo lo que sucedía era considerado voluntad de Dios, ya fuera para bien o para corregir el pecado del hombre. Era una imagen de Dios que asfixiaba al hombre y no le dejaba espacio para su responsabilidad en el proyecto de la Creación.

Obediencia y autonomía son dos proyectos, dos modos de vivir en el mundo. Uno desde la catolicidad y otro desde el liberalismo creciente. El pensamiento del arzobispo estaba fundado sobre una teología que sostenía la dependencia de la historia y el universo del gobierno de Dios. El mundo no era libre ni independiente; antes bien, estaba predeterminado en los fines supremos divinos.

Esta teología englobaba a la sociedad y a la religión como un todo hermenéutico *cerrado* y estático. La religión, así entendida, funda el modo en que el hombre se relaciona con Dios; la moral la traduce en actitudes concretas y criterios de interpretación de la realidad social y su estructuración en roles bien definidos, y el sistema político engrana socialmente a todas las personas y sus roles en orden a lograr el fin deseado, el bien supremo que es Dios.

Es una teología que se sustenta bajo tres pilares: la *Iglesia* (que vela por la sana formación religiosa de las conciencias), el *estado* (que vela por su cumplimiento social) y la *familia* (que vela por la profesión y adhesión de sus integrantes al estado y a la Iglesia). Tres pilares que constituyen el universo de relaciones para el sostenimiento de la catolicidad y la transmisión de su imaginario religioso-cultural. Un imaginario del «deber» que se opone radicalmente al nuevo proyecto de la libertad, sustentado en los «derechos» proclamados por el gobierno republicano. La crisis provocada por estos dos modelos se focaliza en tres elementos básicos:

17 Por tanto concluirá el arzobispo la disputa sobre la causalidad y la crítica a los falsos filósofos diciendo: «De aquí que nosotros debemos considerar en los efectos naturales la obra del Señor y en las causas que los producen la acción de otra primera que influye sobre todas las segundas, no libres e independientes, ni capaces de obrar por sí solas, sino del todo sujetas y subordinadas a la omnipotente mano de Dios, que según los designios de su Providencia las pone en aptitud y deja obrar conforme a sus consejos inescrutables y según conviene manifestar su poder, mantenernos en el santo temor y hacernos exactos observadores de las leyes divinas y humanas». *Ibidem*.

- a) Una sociedad jerárquica (sociedad de deberes) frente a una sociedad de iguales (sociedad de derechos).
- b) Una sociedad obediente y cerrada (que actúa por obligación y sumisión) frente a una sociedad abierta (legitimidad, secularismo y autonomía).
- c) Una sociedad rígida, ya construida, ante la que sólo queda acomodarse en ella (catolicidad) frente a otra donde se proclama la libertad como proyecto por construir (republicanismo).

Estos elementos, a su vez, generan una crisis al interior de la Iglesia, en la propia institucionalidad, produciendo una división en el clero: unos que apoyan al régimen antiguo de la catolicidad y otros que respaldan el nuevo régimen naciente republicano.

Así como lo moral era el principio que definía el orden de la sociedad, para el sacerdote éste era también el criterio fundamental. El sacerdote era modelo de perfección, de orden, de disciplina, de obediencia a la normatividad vigente, en fin, de imitación, puesto que al vivir correctamente el orden oficial de la sociedad, lo transmitía y testimoniaba para que los demás lo viviesen. Esta concepción de sacerdote ya se observaba en las conclusiones del sínodo de Santiago de León de Caracas de 1687, según el cual los clérigos debían ser «el espejo donde se han de componer y enmendar las acciones de todo el pueblo...»¹⁸. El sacerdote era considerado como una persona sagrada en el colectivo de la catolicidad, pues su misión era la de formar moralmente las conciencias de sumisión (deber-ser) a la voluntad divina que todo lo regía y determinaba a través de su mediación inmediata constituida por la Iglesia y las instituciones sociopolíticas. La Iglesia cumplía una función *representativa* del orden divino en el orden social, asumiendo su misión de imagen o modelo de deber-ser para el pueblo. De ahí que toda la pastoral eclesiástica estaba centrada en torno a la figura ejemplarista y rectora de la autoridad sacerdotal. Una Iglesia clericalizada donde no cabía la participación sino la representación vicaria, ante la cual sólo restaba la obediencia a una voluntad superior.

La penetración de las ideas liberales, propagadas por el republicanismo, en el clero, causó una fuerte división al interior de la institución eclesiástica. Muchos sacerdotes que apoyaban la causa independentista se entregaron radicalmente hasta participar como fervientes políticos y guerreros. En la pastoral, el arzobispo nos recuerda la misión del sacerdote, concebida desde la catolicidad:

Sacerdotes, Ministros del Señor, médicos sois, curaos también a vosotros mismos: no olvideis las estrechas obligaciones que habeis contraído con los pueblos; vuestro

| 18 Diego de Baños y Sotomayor, *op. cit.*, p. 137.

ministerio es de paz, vuestra vida debe ser irreprochable, vuestra oración continua y fervorosa. Reconciliad, pues, los Pueblos con Dios; santificadlos, gemid entre el vestíbulo y el altar y haced que vuestra voz penetre y llegue hasta el trono mismo del Señor: *Parce, Domine, parce populo tuo*¹⁹.

El problema de base consistía, para el arzobispo, en un criterio moral, el de la fidelidad. Fidelidad a Dios era fidelidad a la catolicidad, y fidelidad a la catolicidad era fidelidad a todas las instituciones que permitían establecer el orden querido por Dios, el orden oficial. La división del clero era realmente, en la mentalidad de este arzobispo, un problema salvífico. ¿Cómo salvarse fuera del orden establecido por Dios y expresado por la sociedad católica? Salirse u oponerse era estar en des-orden, era un problema moral, incluso de salvación. Criterio desde el cual, Coll y Pratt leyó todos los acontecimientos sociopolíticos y naturales de la época. Como lo expresa en los «Memoriales sobre la Independencia» de 1812:

...me ha sido preciso trabajar en estos dos años para conservar, en cuanto he podido, los restos de esta Iglesia que sin el menor mérito mío, me está confiada: cuanto para moralizar, y contener a ciertos Eclesiásticos Seculares y Regulares que entusiasmados por el sistema entonces reinante, y públicamente protegidos del Gobierno intruso y junta patriótica me infestaban la Grey, me armaban asechanzas, graduándome de faccioso declarado contra su pretendida felicidad y tranquilidad de la patria; cuanto para contrarrestar y combatir tantos papeles vomitados por la ignorancia, impiedad, por el materialismo y livor, por el orgullo y desenfrenado deseo de mandar y enriquecerse, mediante los cuales rompiendo todos los vínculos del hombre para con Dios, y el prójimo, y para con las Autoridades legítimas, constituían a todos estos Pueblos en el borde de mofarse de todo lo Sagrado, de hacer cada uno lo que quisiere...²⁰

Este clero, que al apoyar las nuevas ideas era responsable de propagar la filosofía liberal, había sido culpable también de «contaminar» a la sociedad, al desordenarla y legitimar con su aval toda conducta subversiva frente el orden oficial o establecido. El arzobispo encuentra numerosas divisiones en el clero de Caracas, tanto por razones políticas como por conductas inmorales²¹. Los que apoyaban a los republicanos,

19 Narciso Coll y Pratt, *op. cit.*

20 Narciso Coll y Pratt, «Memoriales sobre la Independencia (25 de agosto de 1812)», en *Archivo General de Indias*, Sevilla, Real Audiencia de Caracas, legajo N° 953.

21 En los «Memoriales sobre la Independencia» escribe: «No pensaría cumplir con mi deber, si omitiera significar aunque de paso, el actual estado de esta Diócesis. Pocos Eclesiásticos y entre estos algunos muy buenos, doctos, prudentes, laboriosos y ejemplares; a los demás voy empezando a formarles el espíritu, conforme al actual sistema, lo que hasta aquí no he podido ejecutar ya por no ser tiempo oportuno, como por haber tenido en su favor una protección decidida del expirado Gobierno, bastándoles que se ostentasen patriotas exaltados, o que estuviesen positivamente relajados en la bebida, u otras inmoralidades para que fuesen destinados a arengar públicamente a los Pueblos, y al ejército insurgente». *Ibidem.*

ya fuesen como capellanes o ideológicamente, eran vistos por los todavía pertenecientes a la sociedad del catolicismo como sacrílegos, inmorales e irreligiosos. Era una verdadera crisis, pues aquello representaba un antitestimonio real, desde el criterio moral, para quienes se ubicaban en el sistema oficial de la colonia y luchaban por restablecerlo. El problema político era nuevamente un problema religioso, pues al caer el Estado, también caía la Iglesia ya que, como explicamos, eran concebidos desde un todo sociocultural.

El arzobispo no descansó en función de lograr la restauración del proyecto de «catolicidad» que veía cada día venirse abajo en la sociedad venezolana. Terminaremos esta reflexión sobre Coll y Pratt con un texto, que creemos, resume su proyecto de reconstruir esa catolicidad:

...una completa armonía entre el Sacerdocio y el Imperio; auxiliándose y respetándose recíprocamente: tirando a desenterrar, y condenar a las llamas tantos libros venenosos ocultos, que con tanto desvanecimiento de estos jóvenes, y no jóvenes, han ocasionado tanta ruina a la Religión, a los Estados de V.M. y a la debida fidelidad de estos vasallos: empezando en este edificio por una educación cristiana, política, civil y social sólidamente combinadas, cual se requiere entre estas gentes tan diferentes en las clases, y colores, como en las habitudes, ocupaciones y fines, a que interiormente aspiran: desterrando tanta ociosidad, y vida mole, con precaver que las Ciudades no sean tan populosas, y se ven más poblados los campos: estando los Amos sobre sus respectivas haciendas, y esclavitudes con una vigilancia cual se requiere para que sus Mayordomos, e hijos fomenten los productos de aquellas, y no hostiguen con la inmoralidad, y malos ejemplos la servil condición de éstas (...) mejorando, y economizando en cuanto sea posible los Hospitales de la Caridad, y Lazarinos con extensión para las mujeres pobres (...) erigiendo por fin Casas de la Caridad para la corrección de mujeres incontinentes²².

De esta manera, prosigue el arzobispo:

...desaparecerían tantos pobres, y pordioseros: florecerían las sanas costumbres: la agricultura se aumentaría: se avivarían las artes y manufacturas: cesarían los robos y no habría tantos infanticidios²³.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*.

La Iglesia en la República

Reconocimiento de la Independencia y Patronato: la Iglesia en el nuevo orden entre 1830 y 1846

En 1830 la Santa Sede reconoce a los nuevos estados americanos como independientes, pero antes de 1830, los papas Pío VII y León XII condenaban la independencia en los países americanos frente a España. Esto hizo que en Latinoamérica la Iglesia fuera percibida por los nuevos Estados independientes como un adversario, un reaccionario ante la causa independentista, una institución que no estaba de acuerdo con el nuevo orden de libertades. Una Iglesia que observaba el nuevo orden como negación o des-orden frente a la catolicidad formalmente perdida.

Los nuevos Estados, por otra parte, querían asumir el Patronato como el modo de relacionarse con la institución eclesiástica: era una manera de asegurar a una Iglesia reaccionaria, y así controlarla y dominarla. Los estados nacientes veían en la Iglesia una oportunidad de lograr la legitimación que buscaban tanto internamente como en el exterior. Para tal fin se promulgó la denominada Ley del Patronato en la primera constitución venezolana. La aprobación de esta ley representó uno de los enfrentamientos iniciales entre la Iglesia y el Estado, en las figuras de monseñor Lasso de la Vega, obispo de Mérida, y su vicario, monseñor Ramón Ignacio Méndez. En la ley del 28 de julio de 1824, en su artículo primero, el Congreso se pronunció al respecto declarando que «continuará en el ejercicio del derecho de Patronato que tenían los reyes de España en las Iglesias metropolitanas, catedrales y parroquias de esta parte de América»²⁴. El obispo Méndez nunca admitió esta regulación del Estado impuesta a la Iglesia en la Ley del Patronato, lo que le traerá diversos enfrentamientos con las autoridades del gobierno²⁵. Según esta Ley del Patronato, correspondía al Congreso Nacional, entre otras atribuciones, permitir e indicar la celebración de concilios provinciales, decretar la erección de nuevos arzobispados y obispados, conceder la fundación de obras de misión, formar los aranceles de curia, aprobar las bulas sobre la disciplina eclesiástica y elegir a los candidatos para ser consagrados como obispos y arzobispos²⁶. La Iglesia criticó fuertemente esta ley porque establecía que todas las autoridades eclesiásticas tenían que someterse a las leyes como cualquier otra institución pública, y dada la nueva situación sociopolítica venezolana, la Ley del Patronato

24 *Ley del Patronato Eclesiástico Venezolano: decretos y resoluciones*, Caracas, Imprenta Nacional, 1911, p. 5.

25 Cfr. Hermann González Oropeza, *América: cinco siglos de evangelización*, Caracas, Paulinas, 1988, pp. 51-52. También se puede leer a Ocando Yamarte, *Historia general de la Iglesia en América Latina, op. cit.*, pp. 314-321.

26 Cfr. Miguel Torres Ellul, *La situación concordataria venezolana*, Salamanca, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto San Raimundo de Peñafort, 1971, pp. 14-15.

se convertía en una atadura ante el Estado. De hecho, el Estado venezolano pronto comenzó a aplicar decretos regulando la actividad de la Iglesia. En el fondo latía un cierto resabio por parte de la institución eclesiástica hacia la concepción liberal de igualdad y universalidad legal. Lo que se oponía a una imagen eclesial que se sustentaba sobre un régimen sociopolítico de privilegios y deberes. Es interesante recordar que en los «Memoriales sobre la Independencia», de agosto de 1812, del arzobispo de Caracas Coll y Pratt, ya se podía observar la crítica eclesiástica a la idea del Patronato bajo una nueva condición política independentista:

Tampoco se habrían parado en usar, o mejor abusar del Real Patronato de V.M., si no hubiese sido mi constante firmeza en negarme a toda institución, y colación Canónica, y en hacerles ver cuan descabellada e ilegal en lo Canónico, y Civil era y parecería a todo el mundo su pretensión, a menos que antes mereciesen de Su Santidad entrar en concordato, y que se les concediese, lo que dificultaba muchísimo por algún privilegio especial...²⁷

El Patronato quedaba suspendido al proclamarse la Independencia. Sería una pretensión descabellada mantenerlo en los nuevos países, que aún no habían sido reconocidos por la Santa Sede; lo más que se podía lograr era, en palabras de Coll y Pratt, un *concordato*, un acuerdo. Pero el gobierno venezolano veía en el Patronato la forma de controlar a la Iglesia.

La nueva constitución, que sostenía la vigencia de la Ley del Patronato²⁸, fue aprobada el 23 de septiembre de 1830 y debía ser juramentada por las diversas instituciones de la sociedad. Monseñor Ramón Ignacio Méndez, quien para entonces era ya arzobispo de Caracas, se negó a juramentarla y a realizar un *Te Deum* de Acción de Gracias, cuya significación sociopolítica era de gran importancia para el gobierno pues representaba la legitimación de las políticas oficiales ante el pueblo. Monseñor Mariano de Talavera, de Guayana, le siguió. Ambos fueron expulsados. La expulsión de los prelados de la Iglesia venezolana significó que para 1832 no había obispos en Venezuela. Así se produjo el primer enfrentamiento público entre el nuevo gobierno republicano y la Iglesia²⁹. Las relaciones Estado-Iglesia se comenzaban a complicar

27 Narciso Coll y Pratt, «Memoriales sobre la Independencia», *op. cit.*

28 «La ley de 28 de julio del año 14 sobre Patronato está vigente y en toda su observancia en Venezuela...». Hermann González Oropeza (Selección de textos y notas) (1977): *Iglesia y Estado en Venezuela*, Colección Manoa dirigida por José del Rey Fajardo y Hermann González Oropeza, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, 1977, pp. 104-105.

29 Algunos conflictos que se fueron sucediendo tras la aplicación de esta ley, fueron la supresión de los diezmos en 1833, el permiso de libertad de cultos en 1834 y la negativa de la Iglesia a aceptar los nombramientos eclesiásticos de las personas designadas por el gobierno en 1836 para tales funciones eclesiales. Estos hechos se agravarán con los gobiernos liberales, llegando al enfrentamiento directo entre Antonio

en este nuevo período y se moverán entre la tolerancia de las autoridades eclesiásticas y la voluntad de algunos gobernantes³⁰, hasta que en 1964 se firme un convenio entre la Santa Sede y la república venezolana que defina estas relaciones en el país. Es paradójico que los gobiernos de corte conservador que se suceden desde 1830 hasta 1846, de José Antonio Páez a Carlos Soublette, aplicaron las medidas liberales que encabezaría luego el partido liberal de Antonio Leocadio Guzmán. Entre estas medidas encontramos la supresión de los diezmos, la limitación del presupuesto especial eclesiástico, la ratificación de la libertad de cultos y algunas incauciones a conventos religiosos.

En 1842 monseñor Ignacio Fernández Peña es nombrado para ocupar el Arzobispado de Caracas. Sin embargo, la Iglesia se encontraba muy dividida internamente, a causa de las diversas opciones políticas. Además había sido fuertemente atacada por los gobiernos republicanos. Para 1848, otro factor influirá en esta situación de la Iglesia: la escasez de clero y la prohibición de entrada al país de clérigos extranjeros.

Monagas y la Federación: entre los años 1847 y 1869 En las elecciones de 1847 sucedió un fraude electoral que llevó a la Presidencia a José Tadeo Monagas. De los candidatos que estaban compitiendo, Guzmán había quedado en el tercer puesto y Monagas en el primero, pero Monagas no había logrado las dos terceras partes exigidas. El Congreso tenía que decidir qué hacer, y su presidente, que para entonces era monseñor Mariano Fernández Fortique, obispo de Guayana, elimina del proceso a Guzmán, violando así el artículo 105 de la constitución que exigía que, en esos casos, la elección debía realizarse nuevamente entre los cuatro primeros candidatos. Una vez que Monagas obtuvo el triunfo en la segunda ronda de elecciones (donde no pudo participar Guzmán), el obispo y presidente del Congreso declaró en su discurso que su cargo había sido «obra de la Providencia» y con ello apoyaba explícitamente al partido conservador en rechazo tácito al partido liberal de Guzmán. Por otra parte, Guzmán era sometido a juicio, aunque Monagas se inclinaba por indultarlo.

Guzmán Blanco y monseñor Silvestre Guevara y Lira en 1870 que terminará con la expulsión del clérigo del país.

30 Las palabras pronunciadas por el cardenal José Humberto Quintero recogen esta situación de tensión existente entre la Iglesia y el Estado venezolanos frente a la ausencia de un convenio entre ambos y la antigua Ley del Patronato: «Esta Ley, merced a la buena voluntad antes mencionada, apenas si se ha cumplido en parte muy exigua, y aún esto en forma atenuada; la mayoría, la casi totalidad de sus disposiciones ha dormido afortunadamente un sueño secular. Pero si se quisiera llevarla a la práctica en su plenitud, o si se quisiera resucitar algunos, al menos, de los artículos que contiene, se plantearía inmediatamente un conflicto insoluble entre las potestades religiosa y civil, conflicto de consecuencias incalculables para la patria». Citado en Miguel Torres Ellul, *op. cit.*, p. 15.

En 1847 se fundan nuevas diócesis tras un serio debate en el Congreso. Será hacia 1848 cuando la situación comenzará a cambiar para la Iglesia. Los liberales tomaron el Congreso, y pedían que los ministros del gobierno dieran cuentas de la administración pública. El suceso terminó en el llamado «fusilazo del Congreso»: iban a fusilar a los implicados en la revuelta, pero Monagas luego los indultó a todos, quedando «libre» hasta Guzmán, quien se encontraba preso, y fue nombrado secretario de Justicia y del Interior. A la Iglesia se le comenzó a reducir su asignación anual y el nuevo ministro, Guzmán, empezó a aplicar medidas anticlericales basándose en la Ley del Patronato.

En las elecciones siguientes, Guzmán se lanzó como candidato en oposición al hermano del presidente, José Gregorio Monagas, pero éste resultó victorioso. Los Monagas se convertían en una fuerza política que parecía invencible, hasta llegar a detener una intentona golpista provocada por Páez. Sin embargo, la situación de corrupción y decadencia a la que, a todo nivel, el gobierno de los Monagas había llevado al país era inocultable, y facilitaba que liberales y conservadores se unieran clandestinamente para fraguar un movimiento en contra de tal escenario político. De modo paralelo, el Congreso de la república contaba con la presencia activa de varios sacerdotes: la Iglesia era percibida como un aliado del gobierno. Una vez que murió el arzobispo de Caracas, Dr. José Antonio Pérez de Velasco, en 1852, quien había sido nombrado por ser fiel aliado del régimen y por sus pocas cualidades intelectuales, los Monagas proponen a Silvestre Guevara y Lira, cuyo padrino de consagración había sido el nuevo presidente José Gregorio Monagas.

La situación sociopolítica y económica del país era compleja, la miseria aumentaba cada día y había un gran descontento. Según algunos historiadores, Venezuela estaba convertida en una gran hacienda familiar de los Monagas. El gobierno decidió abolir la esclavitud en marzo de 1854 para evitar un alzamiento y así bandear su baja popularidad, pero la situación económica y social del país era caótica. En medio de esa crisis se levanta nuevamente como candidato a la Presidencia José Tadeo Monagas, quien pese a las revueltas en el interior del país, logró obtener la victoria. El arzobispo de Caracas, Guevara y Lira, quien era presidente del Congreso para ese entonces, lo felicita en un discurso que pronuncia, olvidando la desgracia por la que atravesaba el país como consecuencia del despotismo de los gobiernos de los Monagas.

Sin embargo, en ese horizonte tan poco promisorio surgió una voz profética, la de Talavera, obispo de Guayana, quien había sufrido en años anteriores la persecución y la expulsión del país, y proclama una fuerte crítica al gobierno en una sesión del Congreso, aludiendo a la situación de deterioro en la que se encontraba el país. En

este punto nos parece importante citar el análisis de la realidad venezolana que hace monseñor Talavera:

Parece, Señor, que los males físicos, morales y políticos se han confederado para oprimir esta desgraciada República; carestía en las subsistencias por causas bien conocidas; lamentable atraso en la agricultura por motivos que vos sabéis; amargo malestar y más amargo porvenir de las familias; reclamaciones casi amenazadoras de algunas potencias extranjeras; enfermedades y epidemias que han diezmado y aniquilado algunas poblaciones; ausencia de toda policía preservadora del contagio; sacudimientos de tierra que, obedeciendo a leyes inmutables de la creación, han arrasado a la tumba a centenares de víctimas; silencio sepulcral de la prensa, única lengua legal de los pueblos para emitir sus quejas; un erario exhausto que no puede satisfacer las justas exigencias de los servidores de la patria; una deuda inmensa que gravitará sobre diez generaciones; las garantías violadas; amenazas de muerte a proporciones indefinidas de la sociedad; robos sacrílegos y asesinatos nocturnos por manos ignoradas; disensiones civiles; opiniones encontradas; odios recíprocos; partidos enconados, que esquivan toda reconciliación; ciudadanos y militares que por aberraciones políticas están en playas lejanas, comiendo un pan de lágrimas en cambio del pan que en mejores tiempos ganaron con su sangre; y, lo que más contrista las almas sensibles, una de las mayores desventuras derivadas de la primera culpa —la guerra entre hermanos— que ha traído estos deplorables combates fratricidas que han hecho gemir a la humanidad³¹.

Las palabras del obispo Talavera produjeron gran conmoción. El nuevo presidente se propuso reformar la constitución y, estratégicamente, proyectó promover políticas de conciliación con la Iglesia. Sin embargo, la realidad seguía gimiendo y expresando sus padecimientos mediante grupos de oposición que fraguaban una conspiración para derrocar a los Monagas del poder central. Así, el 18 de noviembre de 1858 entra en el panorama triunfalmente Julián Castro, luego de haber renunciado José Tadeo Monagas a la Presidencia de la república. Se aproximaba una época de mayor anarquía y miseria. En 1858 se aprobó la nueva Constitución bajo principios liberales y en 1859 se elegía oficialmente a Castro como presidente de la república; con él, los conservadores dominarían sobre los liberales, lo que traería nuevas y graves consecuencias. Entre 1859 y 1860 surgirían nuevos hechos convulsivos que afectarían la estabilidad política venezolana. Los revolucionarios liberales estaban dispersos por las islas caribeñas. En Martinica, Monagas apoyaba la revolución, y

31 Citado en Antonio García Ponce, «La vida de la Iglesia durante los gobiernos de Páez, Vargas y Soublette», en *La Iglesia en los avatares del siglo XIX venezolano*, op. cit., pp. 74-75.

en Saint Thomas se había formado la Junta Patriótica liderada ideológicamente por Antonio Leocadio Guzmán.

Ezequiel Zamora, quien había sido desterrado por Castro por ser liberal, entró a Venezuela por Coro e instaló un gobierno federal provisional. Otros pueblos fueron apoyando el movimiento revolucionario en contra de Castro, quien desesperado nombró a un gabinete liberal, pero la estrategia no resultó. Juan Crisóstomo Falcón llegó al país y dio su apoyo a Zamora. Los hechos llegaron a su extremo el 1° de agosto de 1860 con el golpe de Estado dado al gobierno. El arzobispo Guevara y Lira creó un gobierno paralelo junto a Soulette para tratar de resolver el conflicto. La situación siguió en la confusión hasta que el 8 de abril de 1860 el Congreso eligió a Felipe Tovar y a Pedro Gual como presidente y vicepresidente de la república respectivamente. Las guerrillas y el hambre seguían acechando al país; en medio de esta convulsión el naciente gobierno autorizó la creación de nuevas diócesis.

Páez regresó al país y fue nombrado jefe del Estado Mayor. Se propuso acabar con los liberales y organizó un ejército bajo el lema de «Unión y paz», acompañado por el arzobispo Guevara y Lira. Guzmán seguía comandando la rebelión federal. Muchos sacerdotes estaban apoyando a los federados, ante lo que el arzobispo respondió con una carta pastoral en contra de la rebelión. Gual había pasado a ser presidente, luego de la renuncia de Tovar. Pero en 1861, Páez acepta ser el dictador de la patria, con el fin de lograr pacificar a la república. El arzobispo Guevara y Lira celebra entonces un *Te Deum* en el que lo elogia como «Padre de la patria». Se agudizó, con ello, la represión contra los liberales. El arzobispo quería lograr realmente un *concordato* que definiera las relaciones entre la Iglesia y el Estado en Venezuela para lo cual convenció a Páez. En 1862 el gobierno venezolano le envió al arzobispo, que estaba en Roma, una nota autorizándolo con plenos poderes para realizar el *concordato*. El 26 de julio de 1862 se firmó el acuerdo³².

Al año siguiente, el gobierno de Páez verá su derrota cuando los federales y centralistas firman una alianza en Coche para poner fin a la guerra. El 15 de junio de ese mismo año se fija una Asamblea Nacional que designa a Falcón como presidente de la república y como vicepresidente al general Antonio Guzmán Blanco. Falcón estaba dispuesto a firmar el *concordato*; su amigo, el obispo Juan Hilario Bosset de Mérida, le había presentado el documento original, sólo faltaba la firma. Sin embargo, el Congreso, controlado en su mayoría por los liberales, se opuso pidiendo su reformulación; para ello envió un plenipotenciario a Roma con la tarea de que negociara los cambios con la Santa Sede.

32 Cfr. Constantino Maradei, *Venezuela: su Iglesia y sus gobiernos*, Caracas, Trípode, 1978, pp. 93-94.

El joven Splieth salió para Roma. El 22 de diciembre de 1864, presentó a la secretaría de Estado un *memorandum* donde decía que, de acuerdo con el Congreso, el *Concordato* debía acomodarse «con las leyes fundamentales de la República de Venezuela». Analizaba que el artículo 1 del *Concordato* daba pie a que se proclamara un único culto. El 2 lesionaba la libertad de enseñanza, garantizada por la libertad de cultos sancionada; el 3 atentaba contra la libertad de pensamiento; el 5 pretendía anular el derecho adquirido por el gobierno de poner el «pase»; el 20 daba por sentado el derecho de fuero eclesiástico contra la igualdad entre los ciudadanos venezolanos; el 25 establecía que se podían erigir conventos y monasterios sin el permiso del gobierno. Eran, pues, muchos y graves los puntos que había que comenzar a discutir³³.

Roma estaba descontenta con los cambios políticos en Venezuela que afectaban los procesos eclesiales internos, como los nombramientos de obispos que eran escogidos según sus inclinaciones políticas y no según su vocación cristiana. La vida de la Iglesia venezolana cada vez era más débil socialmente. No había muchos sacerdotes y gran parte de ellos apoyaba a la Federación; la diócesis de Guayana se encontraba en la quiebra financiera y la de Mérida también estaba dividida debido a las posturas de los sacerdotes federados.

Aunque Guzmán perseguía el poder, y a esa causa contribuía el quebranto de salud del presidente Falcón y su continua estadía en Coro más que en Caracas, dejándolo al mando del gobierno, aquél percibe que la situación en la que se encontraba el país era tan caótica que decide irse a Europa. A los pocos días Falcón se tuvo que enfrentar con la llamada Revolución Azul, presidida por José Tadeo Monagas, dando inicio a una serie de revueltas y guerras a lo largo de un país enguerrillado contra el gobierno, y cada vez se unían más estados a la causa de la rebelión. Ni Falcón ni Monagas cedían, hasta que José Tadeo Monagas logró entrar en Caracas en 1868. Los Monagas tomaban nuevamente la Presidencia de la república bajo la persona de José Ruperto Monagas. En el nuevo Congreso participaban varios sacerdotes, pero este gobierno fue un desastre y la situación económica se volvió insostenible.

El país se desangraba entre las guerras, el hambre y los diversos grupos políticos que no encontraban conciliar una visión de concierto y concordia. Era un país sin horizonte político, sin proyectos definidos, que se debatía en medio de una profunda división política, religiosa, económica y social. No había líderes ni personas capaces de detentar una autoridad razonable. En este momento surge nuevamente la figura de Guzmán Blanco, quien se volvió a establecer en Caracas, pero luego de varios conflictos que encontró, se refugió en las Antillas con la finalidad de preparar una

| 33 Antonio García Ponce, *op. cit.*, p. 93.

nueva revolución. Para 1869 la hacienda pública había alcanzado la bancarrota. «En Venezuela se alzaban quienes no aceptaban la “Revolución Azul”; se alzaban los que detestaban a los Monagas; se alzaban los que habían hecho de la guerra civil un *modus vivendi*; se alzaban los que tenían hambre, sobre todo, los pelotones movidos desde Curazao, con habilidad e inteligencia por el general Antonio Guzmán Blanco»³⁴. Para la misma fecha se celebraba el Concilio Vaticano I, en el que participaba Venezuela en la figura de monseñor Silvestre Guevara y Lira.

Si entre 1830 y 1846 la Iglesia se encontraba estructuralmente débil y socialmente desprestigiada, finalizando los cuarenta sus miembros ocupaban cargos como el de la Presidencia del Congreso de la república o como los de senadores, diputados y otras responsabilidades públicas. La jerarquía eclesial era amiga de los presidentes, incluso algunos de sus integrantes llegaron a ser compadres de los Monagas, pero poco a poco iba perdiendo la credibilidad ante el pueblo, el cual la percibía como una institución aliada a los políticos de paso, que buscaba el poder perdido socialmente mediante sus relaciones con las elites políticas. Y en verdad era eso, una institución que carecía de autoridad moral.

En este período la Iglesia comienza a padecer las divisiones políticas profundas; adolecía de una formación intelectual sólida, pues las condiciones de los seminarios dejaban mucho que desear, y además las asignaciones eclesiásticas no se pagaban puntualmente, en una palabra: era una Iglesia empobrecida económicamente y sin institucionalidad. Para 1869 la situación de todas las instituciones sociales del país se encontraba bajo una gran debilidad estructural y es en este contexto en el que se levanta la figura autoritaria de Antonio Guzmán Blanco.

La Iglesia en el período guzmancista (1870-1888) El Estado venezolano todavía no había alcanzado una estabilidad política y económica; la sociedad moderna proclamada desde 1830 esperaba por su realización. Guzmán se proponía llevar a cabo esta labor de modernización, y para ello dirige la llamada Revolución de Abril. En 1868 había derrocado a Falcón; en 1869 se refugió en Curaçao, pero seguía la lucha contra José Ruperto Monagas, hasta que en 1870 regresa a Venezuela con el propósito de acabar con «los Azules»; para ello toma la capital, asume el control del país bajo la Constitución de 1864 y convoca a un Congreso Plenipotenciario. La guerra, sin embargo, continuó hasta 1872, cuando Guzmán se hace del dominio total del país proyectando centralizar la administración pública y modernizarla³⁵. Entonces lanza un decreto en el cual proclama que el

³⁴ *Ibíd.*, pp. 103-104.

³⁵ Cfr. AA.VV., *Diccionario de historia de Venezuela*, tomo II, Caracas, Fundación Polar, 1988, p. 414.

Estado asumía las deudas de los trabajadores que habían luchado en la revolución y otro sobre la instrucción primaria pública y obligatoria. El Congreso Plenipotenciario lo designa como presidente provisional; la victoria de Guama sella su triunfo y lo consolida como próximo presidente de Venezuela. En esta circunstancia se le pidió al arzobispo Guevara y Lira que oficiara un *Te Deum* en la Catedral de Caracas, pero éste se negó hasta tanto el gobierno procediera a dictar un decreto de amnistía con la finalidad de buscar la unión y la paz en el país que se encontraba tan dividido y desangrado. En palabras del arzobispo:

...no podemos menos que significar a usted que sentiríamos punzantes remordimientos en nuestra conciencia episcopal y sufriríamos horribles torturas en nuestro corazón de Pastor, si nos resolviésemos a ordenar en nuestra Santa Iglesia Catedral una manifestación solemne de regocijo, a la hora misma en que se encuentran en las cárceles muchos de nuestros diocesanos, y en que derraman por eso mismo lágrimas amargas tantas madres desoladas, tantas esposas, tantas hijas y hermanas consternadas. Padre espiritual y Pastor de vencedores y vencidos, no es justo, caritativo ni decoroso que nos congratulemos con unos, mientras los otros gimen, que nos alegremos con aquéllos, mientras éstos lloran³⁶.

El arzobispo fue expulsado en menos de 48 horas y los conflictos con la Iglesia se comenzaron a agravar. Se prohibió celebrar el *Te Deum* en cualquier iglesia del país bajo pena de suspensión. La actitud del arzobispo fue asumida como amenazante para el Estado.

Tal conducta significaba a los ojos del Presidente una intromisión en los asuntos políticos, por lo cual Guevara y Lira fue expulsado del territorio nacional, medida seguida por delimitar las potestades civil y eclesiástica. El conflicto se agudiza cuando Guzmán Blanco restituye a la Universidad la facultad de Ciencias Eclesiásticas que venía funcionando en el Seminario Diocesano, expropia la parte sur del convento de las monjas Concepciones y el templo de la Trinidad y extingue los seminarios³⁷.

¿Qué había en el fondo de este enfrentamiento que surgía entre la Iglesia y el Estado? ¿Acaso una concepción liberal laicista, o simples rencillas con una institución eclesiástica a la que Guzmán sentía como un adversario que amenazaba su proyecto sociopolítico? Los ministros del gobierno actuaban desde una mentalidad laicista,

36 Elías Pino Iturrieta, «La guerra que no tuvo lugar», en *La Iglesia en los avatares del siglo XIX venezolano*, op. cit., p. 115.

37 AA.VV., *Diccionario de historia de Venezuela*, op. cit., p. 414. También se pueden consultar algunos de estos decretos de Guzmán en Hermann González Oropeza, *Iglesia y Estado en Venezuela*, op. cit., pp. 214-227; Jesús L. Sánchez, «El período de Guzmán Blanco y el conflicto con la Iglesia», en *Historia general de la Iglesia en América Latina*, VII, op. cit., pp. 465-473.

para ellos la única legalidad vigente era la ley civil, redactada por pensadores liberales; por tanto, leyes eclesiásticas, como la del matrimonio, no serán consideradas válidas socialmente. Guzmán decretó el matrimonio civil como opuesto al eclesiástico, aplicando arduamente los principios liberales, que veía amenazados por el discurso eclesiástico, eminentemente romano.

Creemos, que en el fondo, el problema consistía en la concepción liberal separatista con base en la cual se intentaba construir toda la sociedad venezolana en ese entonces. Se ponía en práctica una episteme excluyente que no permitía la integración de otras instituciones con el Estado, entre las cuales estaba la Iglesia, que por otra parte era la única, cuyo discurso todavía conservaba el fuerte contenido del conservadurismo y el rechazo a toda idea moderna de progreso y libertad. La misma Iglesia que sin credibilidad social, mantenía una orientación única para el momento, de oposición, no tanto al presidente de turno, sino a la ideología liberal de fondo, como nos comenta el historiador eclesiástico venezolano Álvaro Salas:

...en el siglo XIX, el Estado Liberal no podía permitir otro poder autónomo en la nación y la Iglesia no podía aceptar la pérdida de los valores religiosos de la sociedad, de ahí el conflicto. Sin embargo hubo elementos que se enredaron en esta situación. «Los hombres de la Iglesia no se percataban del cambio que se había operado en la civilización occidental», dice el Padre Eduardo Cárdenas; se había identificado mucho con el viejo régimen, en cuanto a su relación con la Iglesia, aunque revestida, ahora, con hábitos republicanos. La arbitrariedad de los gobiernos liberales la atemorizó y la condena global del liberalismo, la alejó de una reconciliación con los valores nuevos: la libertad, la apertura política, la desaparición de los antiguos privilegios; la actitud defensiva y agresiva que asumieron sea el Pontificado Romano como el Episcopado la enemistó con las clases dirigentes e intelectuales de Venezuela. Esta lucha consumió sus fuerzas; no pudo dedicarse a la atención pastoral de los fieles, sino que dirigió sus fuerzas a defender, lo que después de todo, el Estado liberal le arrebató. El Estado liberal logró la sumisión oficial de la Iglesia. La legislación que montó para conseguir esta sumisión trajo unas consecuencias que el mismo Estado sufre hoy: el indiferentismo religioso, la descomposición de la familia, la pérdida de los valores morales³⁸.

Las leyes civiles afectaron a la pastoral de la Iglesia en todo el país. No podían celebrarse bautizos ni matrimonios si antes los interesados no se registraban o celebraban la boda civilmente. En muchos pueblos, donde no existía la figura del jefe civil

³⁸ Álvaro Salas, «La Iglesia y el Liberalismo», en *La Iglesia en los avatares del siglo XIX venezolano*, *op. cit.*, p. 155.

todavía, la gente comenzó a despreocuparse por estar casada, o bautizada, si en fin, tenía que desplazarse durante horas para primero registrarse en las leyes civiles y así tener la posibilidad, luego, de recibir los sacramentos cristianos. Las protestas de la Iglesia no fueron escuchadas. Su pastoral se veía derrumbada, pues sólo se limitaba a la celebración de sacramentos. Esto la hizo aún más débil.

De este modo, la Iglesia que se acercaba al siglo XX era una Iglesia pobre, disminuida, dependiente y con poco desarrollo de su localidad; una institución que contrastaba con la Iglesia poderosa de la época colonial. Era una Iglesia dependiente del presupuesto nacional, poco comprometida en lo social y más movida hacia los propios problemas intraeclesiales. Una Iglesia romanizada, es decir, que se sentía dependiente de Roma para tomar y avalar cualquier decisión local, y finalmente nos encontramos con una Iglesia limitada en recursos humanos, es decir, considerada sólo desde lo clerical, con pocos clérigos, con una estructura intelectual muy débil dado su pensamiento teológico sin resonancia social ni creatividad. Nos podemos preguntar, entonces, ¿cómo subsistió? La Iglesia subsistió porque aprendió a soportar las adversidades cediendo importantes cuotas de poder. En este contexto, en Roma se convoca a la celebración de un Concilio Plenario Latinoamericano con el objetivo de plantear un proyecto de reforma de la Iglesia en toda América Latina.

El siglo XX: la Iglesia y el proyecto de restauración El Concilio Plenario Latinoamericano pretendía buscar soluciones para recuperar la posición perdida por la Iglesia en la sociedad moderna latinoamericana. Se buscaba establecer una alianza con el Estado por la que se reconociera el rol propio de la Iglesia en el marco de la sociedad. Para ello, el Estado debía garantizarle un marco legal, mientras que la Iglesia se limitaría a ofrecer una *praxis* de legitimidad moral.

Los dos pilares de unificación del nuevo proyecto serían la figura papal y la disciplina eclesiástica regida desde Roma hacia las iglesias latinoamericanas locales, de ahí que:

...el sujeto activo de las realizaciones pastorales de la Iglesia es la «institución eclesiástica». De su pronta recuperación dependerá el resurgimiento del cristianismo y la salvación del mundo. Por eso, tanto el Papa como el Concilio insisten persistentemente sobre la necesidad de fomentar las vocaciones sacerdotales, dotar a las diócesis de Seminario Menor y a las regiones que agrupan varias diócesis de un Seminario Mayor, y en la seriedad de la formación de los clérigos y la unidad de criterios en las disciplinas que les imparte³⁹.

| 39 *Ibid.*, pp. 101-102.

La Iglesia se renovarí­a y reestructurarí­a desde su institucionalidad. A esto se le conocerá como el Proyecto de Restauración de la Institución Eclesiástica, presentándose como opuesto al proyecto moderno que planteaban las esferas sociales y políticas de la época. Para ello, la Iglesia orientaría todos sus esfuerzos hacia la creación de una institucionalidad paralela a través de medios y espacios propios, como serán la educación y la salud. El nuevo proyecto eclesial restauracionista procuraba sentimientos de fidelidad a Roma. Así que las Iglesias latinoamericanas se romanizaron, despersonalizando su propia localidad como matriz teológica eclesial. Sin embargo, la institucionalidad eclesial que padecía de gran debilidad en ese entonces, comenzó a sentirse nuevamente depositaria de la verdad ante el orbe, una verdad que había que comunicar mediante la creación de mundos de vida y espacios paralelos a los ofrecidos por la sociedad moderna. De ese modo la Iglesia comenzó a recuperar su prestigio social y fue reconstruyéndose como institución fuerte en la sociedad⁴⁰. Este proyecto de restauración dirigido desde Roma y programado según el pensamiento de León XIII, se concretó en Venezuela en 1904, con la Instrucción Pastoral del Episcopado Venezolano.

La concreción del proyecto restaurador de la Iglesia en Venezuela

El período entre 1904 y 1936:

«¡Es la hora de la restauración!»

En 1904 se reunieron los obispos venezolanos en su primera Conferencia Canónica con la finalidad de concretar para nuestra realidad venezolana las líneas programáticas del proyecto restaurador propuesto en

el Concilio Plenario de 1889. La situación de debilidad y pobreza en que la Iglesia había desembocado a fines del siglo XIX debía ser superada en el siglo XX. Los obispos decían: «¡Es la hora de la Iglesia!, ¡la hora de la restauración!».

La *Instrucción Pastoral de 1904*⁴¹ proclamaba una Iglesia autónoma respecto del Estado, considerando a la sociedad como un ente pervertido por los nuevos «principios falsos que corren por el mundo de progreso y libertad en las ideas, [que] pretenden eludir la rigidez doctrinal de la Iglesia, reemplazando con su flaco juicio el juicio infalible de ella»⁴². Es una Iglesia concebida desde el modelo eclesial de «sociedad perfecta», organizada institucionalmente bajo una unidad jerárquica cerrada y de voluntad divina, cuyo jefe supremo en el mundo es el Romano Pontífice. Este mode-

40 Cfr. Alberto Micheo, *Proceso histórico de la Iglesia en Venezuela*, Curso Cristianismo Hoy 1, Caracas, Centro Gumilla, s/f, pp. 28-34.

41 Las *actas* fueron publicadas en 1905 bajo el título: *Instrucción Pastoral del Episcopado Venezolano al clero y fieles de la República*, Caracas, Tipografía La Religión, 1905.

42 *Ibíd.*, cap. VI, p. 18.

lo eclesial daba primacía a la institucionalidad de la Iglesia, su estructuración interna y su proyección en las estructuras sociales:

...por el mismo fin de su institución la Iglesia es una sociedad perfecta, *sui juris*, dotada de autoridad soberana e independiente para el ejercicio de sus funciones sobrenaturales y espirituales. Jesucristo la ha puesto a manera de nave segura, fuera de la cual no es posible conseguir el perdón de los pecados y la salvación. Siendo, pues, ella la única que puede conducir los hombres al cielo, sus fallos en materia de fe y costumbres no pueden estar sometidos a ninguna sanción humana⁴³.

La sociedad civil no se podía oponer a la Iglesia, por ser ésta de origen divino⁴⁴. Debido a ello, los cristianos debían comprometerse con los asuntos de orden público, para garantizar la realización del orden cristiano en el mundo.

Por lo mismo que en el régimen civil de las sociedades se hallan grandemente comprometidos los bienes más trascendentales del hombre, los católicos están obligados a ocuparse de la cosa pública y a tomar parte como buenos ciudadanos en la administración y gobierno de los pueblos (...). Esta obligación no la pueden eludir so pretexto de que las instituciones políticas o las prácticas gubernativas dejen que desear, pues sin necesidad de aprobar cosas injustas, habrá muchas instancias de atraer hacia el recto camino la administración del Estado y aun evitar grandes males⁴⁵.

Los laicos eran considerados como los instrumentos civiles que podían establecer ese orden religioso en la sociedad. Lo civil, antes de ser considerado como oposición, era concebido como el espacio de realización de lo divino, mediante el compromiso activo de los laicos en los roles políticos de la sociedad.

La Iglesia, como institución, al no poder oponerse al mundo de forma directa dada la existencia de una gran indiferencia respecto a la religión, se vio en la necesidad de crear espacios nuevos de cristiandad paralelos a la sociedad moderna. Espacios propios y autónomos, espacios regidos por el criterio de la «moralidad». Por ello, la base para lograr esta recuperación y la creación de nuevos «lugares» cristianos, será la educación. La educación católica ha de ser desde entonces el pilar fundamental del proyecto de la restauración, el medio de formación de las nuevas conciencias cristia-

43 *Ibid.*, cap. VI, p. 17.

44 «Este mismo origen divino de la sociedad debe reconocerse en la autoridad que la rige, pues la necesidad de la autoridad social proviene de la propia naturaleza de la sociedad, y por tanto al establecer Dios la sociedad ha establecido también este medio indispensable para su existencia. De donde sigue que el poder público, en sí mismo considerado y prescindiendo de toda forma particular de gobierno, no proviene sino de Dios». *Ibid.*, cap. IX, p. 24.

45 *Ibid.*, cap. parte I, IX, p. 26.

nas comprometidas con la transformación social y política en función del respeto y la instauración de un nuevo orden moral que remita al Creador.

Para lograr esto, la Iglesia tenía que preocuparse por consolidar su institucionalidad en medio de la sociedad, por lo que se concentra en el mejoramiento y la construcción de seminarios para la formación de los nuevos clérigos en Venezuela. En ellos se debía impartir una educación homogénea doctrinalmente y de discurso moral, que levantara a la Iglesia como depositaria de la verdad y la moral en el medio social.

La nueva pastoral de 1904 era concebida como una clara y directa oposición al sistema de Patronato, y a todo intento de sumisión por parte del Estado. Ésta era una institución eclesiástica que asumía un rol apologético, muy aferrada a sus propias convicciones e intereses. Dicha pastoral comenzó a impulsar el cambio eclesiástico con base en dos ejes que podemos resumir así: uno externo y uno interno. A nivel externo: a) se unió la noción de moral con la práctica disciplinaria en la formación del clero. La despartidización del clero era una meta urgente, por lo que se le debía formar intelectualmente para que se unificara, debido a la gran división que padecía por el Patronato y la política heredada de años anteriores. Se instituyó el Seminario Interdiocesano con la finalidad de forjar un clero unificado (doctrinal y pastoralmente) en toda Venezuela; b) se propuso la creación de una institucionalidad paralela a la sociedad; la Iglesia tenía que dar forma a los propios espacios que eran negados por el Estado y el pensamiento moderno; los colegios católicos eran micro sociedades. Comienzan a entrar congregaciones religiosas en el país para encargarse de los nuevos colegios y de la formación del clero; se fundan librerías, revistas, periódicos, obras de beneficencia, cofradías, obras pías, nuevas parroquias, nuevas diócesis, se establecen misiones fronterizas y otras iniciativas que se levantan como poseedoras de la verdad frente a una sociedad que vivía en el error y el pecado propio de toda sociedad liberal o moderna.

A nivel interno: a) se consolidó el orden jerárquico y disciplinario de la institución eclesiástica: ser fiel o moralmente correcto era permanecer dentro del orden eclesial, lo que implicaba estar adherido normativa y teológicamente a la curia romana; b) se fortalecieron los nexos de las Iglesias locales con el Papa y la adhesión a sus ideas; c) se propuso ganar el reconocimiento frente a los gobiernos locales de turno, comenzando por el reconocimiento del Nuncio Apostólico, la ampliación de las diócesis y la apertura de seminarios; d) se culminó con el establecimiento de alianzas políticas como estrategias para lograr la realización del proyecto de restauración de la institucionalidad eclesiástica y su prestigio social, con miras a su reconocimiento como una institución tan respetada como el propio Estado.

En 1928 los obispos se reunieron nuevamente para elaborar una nueva Instrucción Pastoral que actualizara la de 1904. Ya la institución eclesiástica se encontraba encaminada en su proyecto restaurador: se fomentaban las asociaciones de laicos reunidos en torno a los capellanes y las órdenes terciarias seculares que promovían la perfección en la vida cristiana; la Iglesia continuaba fortaleciendo su unidad, entendida como homogeneidad y cohesión interna, tanto por la vía de la formación, como por la de la disciplina de sus clérigos y fieles frente a la diversidad del mundo moderno⁴⁶. Este proyecto restauracionista fue llevado a cabo durante los mandatos presidenciales de Cipriano Castro y Juan Vicente Gómez. Pero fue el gobierno de Gómez el que facilitó las condiciones de un crecimiento estable de la «institucionalidad» eclesiástica. El único incidente de mayor trascendencia que pudo haber perjudicado las relaciones Estado-Iglesia fue el intento de expulsión de monseñor Salvador Montes de Oca en 1929, que finalizó con el decreto oficial que suspendía tal medida en 1931. Pese a este episodio la Iglesia se aprovechó del gomecismo para crecer y fortalecerse institucionalmente en pro de la restauración de la cristiandad. El Benemérito se hace de la vista gorda de los decretos existentes en contra de la Iglesia, aunque varios de sus ministros de gobierno, como José Gil Fortoul y César Zumeta, eran liberales radicales, anticlericales. En este período se construye el edificio actual del Seminario Interdiocesano de Caracas; también se permite la entrada a las órdenes religiosas, se discute la ley de misiones y se crean algunas zonas de misiones en el país o vicariatos apostólicos.

Para 1923 se había logrado el reconocimiento de la presencia diplomática de la Santa Sede en Venezuela, estableciendo la primera Nunciatura en el país, lo que significó el reconocimiento formal de la Iglesia como institución que no dependía del Estado venezolano, sino del Vaticano. De este modo, el Estado no podía legislar sobre la Iglesia, sin pasar por las disposiciones de la Santa Sede. Para el mismo año se había logrado la creación de nuevas diócesis y de los primeros colegios católicos. Este proceso de consolidación fue una conquista conseguida gracias a las buenas relaciones personales del episcopado, como fue el caso del arzobispo Felipe Rincón de Caracas, con el presidente de la república.

Pese a las dificultades provocadas por las ideas liberales que lograron expresarse en leyes antieclesiales y en el aumento de la masonería, la Iglesia logró en los tiempos de

46 «Como puede observarse, tanto desde las directrices del Magisterio Universal de la Iglesia, como del propio contexto eclesial local, se insistía en este aspecto de la uniformidad de doctrina. El fundamento de esta insistencia era la imperiosa necesidad de enfrentar la adversidad del mundo como un bloque compacto sin fisuras de ningún tipo. En consecuencia, también se insistirá constantemente en la fidelidad a las directivas vaticanas en todas las instancias eclesiales, desde los simples fieles hasta la más alta jerarquía». Wagner Suárez, *Pensamiento teológico venezolano: Mario Briceño-Iragorry*, Caracas, ITER-UCAB, 1989, p. 101.

Castro y Gómez una estabilidad institucional: tras una Iglesia débil a principios del siglo XX, nos encontramos para 1936 con una Iglesia robusta que está alcanzando un puesto en la vida pública, y que ha sido reconocida como una institución paralela, especialmente debido a las obras de beneficencia que tenía en el área de la salud y la educación, dos rostros que le permitían una nueva penetración en la sociedad, así como su fortalecimiento interno.

El período entre 1936 y 1964:

Restauración y Nueva Cristiandad

Con la muerte de Juan Vicente Gómez en 1936, el país político sale a la calle. Surge la modernidad representada por el movimiento democrático

guiado por ideologías de masas que se adueñan de la política. La política dejó de ser un asunto de elites ilustradas y caudillos para convertirse en un espacio social que debía organizarse en torno a partidos y pueblo. Puede decirse que en 1936 comienza la vida política en Venezuela como la conocemos hoy. Aparecen partidos, sindicatos, organizaciones en todo el país. Sólo que esta naciente institucionalidad posee ideas anticlericales. La Iglesia pasa a ser vista como enemiga de algunos partidos políticos, tales como el PND (luego AD) y los comunistas. El partido Acción Democrática tenía ciertos recelos respecto al papel de la Iglesia en la sociedad venezolana, temía que volviera a tomar un puesto fuerte en relación con el Estado, además estaba inspirado en una ideología anticlerical que se manifestaba con claridad en algunos conflictos directos con obispos y opciones de la institución eclesial. Muchos adecos veían a la Iglesia como aliada a Copei, el partido socialcristiano que era su principal rival político. En esa disyuntiva, la Iglesia se planteó su fortalecimiento, más que nunca, mediante la culminación del proyecto restaurador que había emprendido. A través de la consolidación de una red de educación católica logró adquirir un prestigio social de gran respaldo con un alto grado de credibilidad institucional. Sin embargo, en este sector, la institución eclesial encontró fuertes conflictos, como lo demostró la actuación del doctor Luis Beltrán Prieto y su tesis liberalista de la educación oficial frente a la privada, impulsada en el famoso decreto 321 de 1946. Las protestas del Episcopado y la acción de Copei ayudaron a que no se aprobara tal tesis y AD tuvo que retirar su postura frente a la educación privada.

En el lapso 1946-1947, en la discusión de la Constituyente, resurgen las tesis del Patronato, la educación y la libertad de cultos. Copei representaba los intereses de la Iglesia en las voces de Rafael Caldera y otros dirigentes socialcristianos, mientras que Acción Democrática se oponía constantemente a las propuestas cristianas defendiendo su tesis contraria de carácter antieclesial, caracterizada por el derecho inherente al Estado del Patronato, el derecho del Estado a controlar una educación laica y el derecho de todos a una libertad de cultos y de conciencia, entre otros

planteamientos. Mientras tanto, la Iglesia hablaba de la necesidad de establecer un *concordato* o *convenio* que permitiera estabilizar y ordenar legalmente sus relaciones con el Estado y su rol en la sociedad nacional.

El Estado venezolano de entonces proclamaba una educación laica, no religiosa, que debía ser gratuita y ofrecida desde sus arcas. La educación católica era privada y, por tanto, necesitaba una concesión especial del Estado. La Iglesia sostendrá en estos años un discurso muy conservador rechazando las ideas socialistas y comunistas. Bajo esas condiciones el proyecto restaurador sostendrá una nueva tesis: la alianza indirecta con un partido socialcristiano, Copei, al que la institución eclesiástica comprende históricamente como la posibilidad para lograr la concreción del proyecto restaurador de la Nueva Cristiandad. Copei será el partido de los católicos en Venezuela. Aunque no fue una unión pública, sí tuvo lugar en la *praxis* de la Iglesia. En el período que va desde 1936 hasta 1947 había surgido ya este importante conflicto entre el Estado y la Iglesia:

Ciertamente había dos factores que eran determinantes para la comprensión del problema. El primero era que la mayor parte del pueblo venezolano se confesaba católico y no entendía una postura de rechazo hacia la Iglesia. Y por otro lado se tenía la conciencia, cada vez más generalizada, de que la Ley del Patronato era un anacronismo vergonzoso que debía ser superado. El anticlericalismo de Acción Democrática desembocó en una errónea política contra la Iglesia que le impedía adoptar una postura más ecuánime respecto a ese problema. Entonces, la jerarquía eclesiástica entró en conversaciones personales con el gobierno para solventar dificultades y abrir camino hacia un posible *Concordato*⁴⁷.

Habrá que esperar hasta el 6 de marzo de 1964, fecha en que se firma el *Convenio* que establecerá las relaciones jurídicas entre la Iglesia y el Estado en Venezuela.

Los obispos insistieron en esos momentos de apertura democrática en la unidad de todos los católicos; se trataba de la unidad que se manifestaba en lo que algunos intelectuales han llamado como la pastoral de la Nueva Cristiandad, lo que no fue otra cosa que la continuidad del proyecto restaurador pero realizada por medio de la acción sociopolítica y cultural de los laicos.

La pastoral de nueva cristiandad parte del convencimiento de que el cristianismo debe encarnarse en una cultura, en instituciones políticas, en una lucha por la justicia, manifestando a través de esta encarnación del mensaje evangélico y mostrando que el evangelio no se desinteresa de la vida diaria de los hombres⁴⁸.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 175.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 195.

Dicha visión de la acción pastoral de la Iglesia en Venezuela se sustentaba en las ideas del escritor personalista francés Jacques Maritain, publicadas en 1935, que permitieron ir formando dentro de la institución eclesial una conciencia de inserción y servicio de la Iglesia en el mundo, mediante la formación de un laicado comprometido sociopolíticamente.

Otro momento histórico que aprovechó la Iglesia fue el período comprendido entre los años 1948-1958, pero especialmente el del 1952-1957, bajo la presidencia del general Marcos Pérez Jiménez. Se crea por ese entonces la Universidad Católica Andrés Bello en Caracas como cúspide del proyecto de educación católica; se entroniza a la Virgen de Coromoto como patrona de Venezuela. La Iglesia que llega a 1958 es ya una Iglesia restaurada, con un prestigio y un puesto social indiscutibles; una Iglesia con estructuras, con personal, con credibilidad social.

Durante la dictadura de Pérez Jiménez entran al país nuevas órdenes religiosas para trabajar en el ámbito de la educación, se fomentan las vocaciones sacerdotales y se le concede gran importancia al culto. Muchas instancias de la institución eclesial permanecieron silentes, en actitud acrítica, ante las injusticias de la dictadura. Pero la pastoral de Nueva Cristiandad iba creciendo y actuando, muchas veces, en la clandestinidad; situaciones como éstas se sucedieron en distintas estructuras sociopolíticas de inspiración cristiana como en el caso del partido socialcristiano Copei, que fue ilegalizado y actuaba en la clandestinidad.

La Iglesia había encontrado, dentro de los lineamientos filosóficos y teológicos del proyecto restaurador, una nueva imagen, una redefinición y un *status* frente a la sociedad e internamente.

Esta nueva forma de presencia en el mundo la objetiva principalmente a través de la Acción Católica, más tarde con los Cursillos de Cristiandad, con diversos métodos de acción social y en lo político con la Democracia Cristiana. Sin embargo, en los fundamentos filosóficos y teológicos del proyecto subyacía el viejo concepto de la separación de planos: lo religioso y lo profano institucionalizados en dos sociedades perfectas y separadas: la Iglesia y el Estado. Ambas se relacionaban con un vínculo jurídico de mutuo reconocimiento. El proyecto cristiano se conceptualizaba como el atraer al mundo a la Iglesia como única vía de salvación⁴⁹.

49 Alberto Micheo y Luis Ugalde, «Proceso histórico de la Iglesia venezolana», en *Historia general de la Iglesia en América Latina*, op. cit., p. 628.

La carta pastoral de monseñor Rafael Arias Blanco de 1957 Hacia el término de la dictadura de Pérez Jiménez surgió un hecho inesperado que marcó pauta en la pastoral de la Iglesia en Venezuela, y su autocomprensión respecto del Estado. Ante la situación de decadencia económica y social que atravesaba el país, monseñor Rafael Arias Blanco, arzobispo de Caracas, escribió una carta pastoral en la fiesta de San José obrero. Pese a la gran bonanza de dinero que entraba por renta petrolera, el país se encontraba deteriorado económicamente, no se permitía la protesta ni la exigencia de mejoras salariales; diversos sectores de la sociedad estaban descontentos y, en ese ambiente, la carta pastoral de monseñor Arias de 1957 actuó como detonante de aquel malestar latente en la sociedad venezolana.

Una semana antes de la difusión de la carta, en un pronunciamiento público Pérez Jiménez destacó las obras que había realizado su equipo y el salario justo que los obreros devengaban, así que la carta del obispo fue directo al corazón del problema criticando la mala administración por parte del gobierno. El hecho fue tomado como una ofensa directa contra el mandatario. Pero, ¿qué era lo novedoso de la misiva? Lo novedoso radicaba en quién era el autor de la carta y en la metodología utilizada para su elaboración.

Este escrito se fundamentó en una encuesta realizada por la juventud católica obrera en todo el país. En ella se buscaba «ver» la realidad venezolana primero:

Nuestro país se va enriqueciendo con impresionante rapidez. Según un estudio económico de las Naciones Unidas, la producción per cápita en Venezuela ha subido al índice de quinientos cuarenta dólares, lo cual la sitúa de primera entre sus hermanas latinoamericanas, y por encima de naciones como Alemania, Holanda, Australia e Italia. Ahora bien, nadie osará afirmar que esa riqueza se distribuye de manera que llegue a todos los venezolanos, ya que una inmensa masa de nuestro pueblo está viviendo en condiciones que no se pueden calificar de humanas. El desempleo que hunde a muchísimos venezolanos en la desesperación; los salarios bajísimos con que una gran parte de nuestros obreros tienen que conformarse, mientras los capitales invertidos en la industria y el comercio que hacen fructificar esos trabajadores, aumenta a veces de una manera inaudita; el déficit no obstante el plausible esfuerzo hasta ahora realizado por el Estado y por la iniciativa privada, de escuelas, sobre todo profesionales, donde los hijos de los obreros puedan adquirir la cultura y formación a que tienen absoluto derecho para llevar una vida más humana que la que han tenido que sufrir sus progenitores; la falta de prestaciones familiares con que la familia obrera pueda alcanzar un mayor bienestar; las inevitables deficiencias en el funcio-

namiento de institutos y organismos creados para el mejoramiento y seguridad del trabajador y su familia; la frecuencia con que son burlados la Ley del Trabajo y los instrumentos legales previstos para la defensa de la clase obrera; las injustas condiciones en que muchas veces se efectúa el trabajo femenino; son hechos lamentables que están impidiendo a una gran masa de venezolanos poder aprovechar, según el plan de Dios, la hora de riqueza que vive nuestra patria, que, como dijo el Eminentísimo Cardenal Caggiano, Legado Pontificio al II Congreso Eucarístico Bolivariano, en la Sesión Extraordinaria que en su honor celebrara el Ilustre Concejo Municipal del Distrito Federal: «Tiene tanta riqueza que podría enriquecer a todos, sin que haya miseria y pobreza, porque hay dinero para que no haya miseria»⁵⁰.

Se echa mano del método de las ciencias sociales por primera vez en un documento episcopal venezolano. Haciendo uso de las ciencias sociales se realiza un análisis científico de la sociedad venezolana y esto demuestra un cambio en la concepción de Iglesia que se tenía: de una Iglesia que se consideraba depositaria de la verdad, cuya predicación era exclusivamente de corte moral ante una sociedad civil y política que juzgaba de liberal, moderna y pecaminosa, se comienzan a dar pasos hacia una autocomprensión que sitúa su perspectiva desde dentro de la propia realidad social del país y se hace voz de esa situación, se hace palabra del que no tiene palabra, y no discurso de su propia doctrina, de su propia institucionalidad e intereses. Se trata de una Iglesia que alza su voz desde los más débiles, desde los obreros, y se vuelve vocera de su situación socioeconómica. La carta, de hecho, propone soluciones concretas al conflicto obrero: la consagración nacional de un salario vital obligatorio, una política de prestaciones familiares y el apoyo a la formación de organizaciones y asociaciones sindicales obreras⁵¹. La descripción de la realidad nacional que la carta expresaba negaba el discurso que el presidente había ofrecido unos días antes exaltando su labor. Con ello, el ataque del gobierno a la Iglesia fue creciendo hasta desembocar en una persecución frontal.

La oposición de la Iglesia contra el régimen se radicaliza. Las sacristías de las Iglesias se convierten en los conventículos de la conspiración, y sus multígrafos, en las impresoras de la propaganda subversiva. Cinco sacerdotes terminan en la cárcel por su participación en la conspiración y la Prensa Católica Internacional manifiesta honda preocupación por la tirantez en que han degenerado las relaciones entre Iglesia y el

⁵⁰ Monseñor Rafael Arias Blanco, *Carta Pastoral sobre la cuestión laboral en ocasión del 1º de mayo de 1957*.

⁵¹ «Para mejorar la condición de los trabajadores nuestra legislación social debe proponerse: la consagración nacional del Salario Vital Obligatorio, y la institución igualmente nacional de una política de prestaciones familiares, pues se trata de dos conquistas logradas ya en muchas naciones cristianas del mundo culto occidental». *Ibid.*

Estado, y protesta además, por el hecho. La tirantez entre el Vaticano y el Estado venezolano alcanza su clímax cuando el Nuncio Apostólico protegió en la Nunciatura al político Rafael Caldera y a un oficial del levantamiento en Maracay. Los colegios católicos se lanzaron contra la dictadura. La posición de la Iglesia públicamente era de oposición al régimen militar. El Gobierno lo sabía pero poco podía hacer para detener la subversión encaminada hacia la democracia (...). La actitud ejemplar de la Iglesia dio ánimos al pueblo venezolano para que el 23 de enero de 1958 despertara libre de la sangrienta tiranía y se abriera paso a un período democrático que aún perdura⁵².

Un nuevo modelo político:
el Pacto de Punto Fijo
y el nuevo ordenamiento
social de la Iglesia (1964-1992)

En 1958 se constituye una alianza representativa entre los diversos estratos institucionales de la sociedad venezolana, que permitirá estabilizar la política democrática en el país. Esta alianza conocida como el Pacto de Punto Fijo y realizada entre los partidos políticos, los militares, los empresarios y la Iglesia, permitirá sentar las bases mínimas para un programa político democrático que se prolongará desde 1958 hasta 1992 cuando entre en crisis. La alianza le permite a la Iglesia sellar la firma del *Convenio* entre la Santa Sede y la república de Venezuela el 6 de marzo de 1964, el cual define las relaciones con el Estado venezolano y su rol social, y constituye a la Iglesia en actor propio y autónomo en el país. Así la institución eclesiástica vio realizado el proyecto restauracionista de 1904. El *Convenio* fue aprobado por una gran mayoría en el senado de la república, sin dejar por ello de encontrar personas e instituciones que levantarán sus voces en contra.

El acuerdo terminó siendo criticado por violar la soberanía nacional y comprometerse demasiado con la Iglesia católica, como en los casos de las llamadas «asignaciones eclesiásticas para el decoroso sostenimiento de los Obispos, Vicarios Generales y Cabildos eclesiásticos»⁵³. Pero mediante el *Convenio* se logra reconocer jurídicamente una identidad y una *praxis* que la institución eclesiástica ya venía realizando, socialmente, desde tiempo atrás, especialmente el respeto a la libre formación de grupos de acción católica, que manteniéndose fuera de los partidos políticos pudieron ejercer gran influencia en el desenvolvimiento de la vida nacional⁵⁴.

Otra de las oposiciones se encuentra en la tesis según la cual el *Convenio* interfiere con las otras confesiones religiosas, lo cual es falso, pues éste establece en sus primeros artículos que el Estado «continuará asegurando y garantizando el libre y

52 W. Suárez, «Pensamiento teológico venezolano...», *op. cit.*, p. 253.

53 Cfr. *Convenio entre la Santa Sede y la República venezolana*, art. XI.

54 Cfr. *Ibíd.*, art. XV.

pleno ejercicio del poder espiritual de la Iglesia Católica, así como el libre y público ejercicio del culto católico en todo el territorio de la República»⁵⁵, y no que el Estado impondría la religión católica al pueblo venezolano y la aceptaría como el único culto oficial libre.

Se trata de un acuerdo entre dos instituciones jurídicas, el Estado y la Santa Sede, de tal modo que lo que se pretendió establecer fue el reconocimiento de la figura jurídica de la Iglesia venezolana y su respectivo ordenamiento social⁵⁶ como *institución* dentro de la vida pública nacional, tal y como se proclama en el artículo IV: «Se reconoce a la Iglesia Católica en la República de Venezuela como persona jurídica de carácter público». La personalidad jurídica distingue a la institución eclesial como sujeto capaz de derechos y deberes dentro de un marco de legalidad, pudiendo poseer propiedades y bienes económicos y usarlos libremente sin temor a su expropiación por parte del Estado. No se le otorga a la Iglesia la personalidad jurídica, sino que se le reconoce⁵⁷, que es distinto. Con ello se superó formalmente la antigua concepción de la Iglesia como sociedad perfecta que podía imponer sus leyes, aunque en la práctica no fuera así, pues su alianza indirecta con el partido socialcristiano y las bases filosófico-teológicas de la tesis de Maritain sobre la Nueva Cristiandad, en algunos momentos de la democracia, la llevó a obtener grandes beneficios en su proyecto restauracionista.

Con este reconocimiento jurídico inserto en el *Convenio*, se facilitaban muchas gestiones de orden institucional, como el nombramiento de los obispos, que según la Ley del Patronato estaba lleno de tantos requisitos en relación con el Estado; así mismo la creación de nuevas diócesis en el territorio nacional. De acuerdo con el *Convenio*, los obispos habían de ser propuestos por la Santa Sede y se reservaba al presidente de la república la potestad de manifestar su negativa si hallara alguna objeción de orden político; en tal caso la Santa Sede propondría a otro candidato. Ya no es el Estado el que produce el nombramiento, pues éste es un proceso eclesiástico, de orden interno. Con el *Convenio* la Iglesia en Venezuela se levantaba como una institución de prestigio y poder social, como las otras que conformaban la sociedad,

⁵⁵ Cfr. *Ibid.*, art. I.

⁵⁶ Cfr. *Ibid.*, arts. II-III.

⁵⁷ En el Código Civil venezolano se reconocía con el carácter de personalidad jurídica a las iglesias de cualquier credo, y en la Ley del Patronato a las diócesis y parroquias de la Iglesia católica, así como a las comunidades religiosas. Ahora en el artículo IV del *Convenio* se afirma la personalidad jurídica de toda la Iglesia como institución social con fines religiosos dentro de la vida pública nacional, con deberes y derechos en orden al cumplimiento de las leyes, con capacidad de representación legal y actuación pública libre, así como la posibilidad de llevar adelante sus propios procesos administrativos y pastorales sin la interferencia dominante del Estado. Cfr. Miguel Torres Ellul, *op. cit.*, pp. 25-26.

sin dejar por ello de tener conflictos eventuales con el Estado, especialmente con los gobiernos socialdemócratas.

Retomando el marco histórico del Pacto de Punto de Fijo, del cual el *Convenio* es producto, podemos afirmar que se trataba de una alianza que dejó fuera a la sociedad civil, bajo el criterio de la representatividad política, y pretendió construir una nación desde las elites institucionales de los partidos políticos, los militares, los empresarios, e incluso la Iglesia. Era, pues, una sociedad construida desde arriba, que se mira y conceptualiza desde los intereses de las diversas instituciones que la conforman y representan al pueblo, lo que quiere decir, que están en su lugar, como su voz. El problema será luego tratar de evitar que se absoluticen las instituciones que participan del gobierno del país, pues algunas se fueron convirtiendo en la conciencia colectiva de la población, como un fin en sí mismo, un absoluto, tal y como reza el famoso lema: «Adeco es adeco hasta que se muere». La Iglesia también cae en este juego cuando olvidó, en ocasiones, el sentido de su localidad sociocultural como lugar teológico de desarrollo y crecimiento comunitario, desde donde ha de descubrir su auténtica universalidad y misión de servicio en el país. Esto es lo que entra en crisis en 1992 a nivel nacional. Se llega a un país concebido desde algunas instituciones, pero que había dejado fuera al sujeto civil cotidiano.

Este modelo político e incluso eclesial empezó a entrar en decadencia en la década de los noventa. El hecho llama la atención a la institución eclesiástica, que comienza a levantar su voz con fuerte credibilidad⁵⁸ frente a una sociedad que se encuentra cansada del abuso de los partidos políticos, de su absolutización y niveles de corrupción. De ahí que distintos discursos tanto de la Conferencia Episcopal, como de grupos de comunidades cristianas presentes en el país, levantaran sus voces de forma permanente denunciando los nuevos y graves males que vivía la moderna sociedad venezolana.

En este contexto surgieron nuevos fenómenos en la organización y presencia de la institución eclesiástica en Venezuela, tales como la venezolanización de los miembros de las congregaciones religiosas masculinas y femeninas, que habían sido en su mayoría extranjeros hasta ese entonces, la inserción del discurso y la *praxis* de los

58 «Han pasado treinta años de democracia y el esquema parece agotado. Sin embargo, la institución eclesiástica conserva su credibilidad y autoridad y sigue siendo pobre. Pero hasta ahora no ha tenido conciencia de constituir una Iglesia local y propende a entender su comunión con Roma como simple dependencia. Aún no acaba por resolver el problema de la implantación en el país. Tiende a entenderla (como las demás organizaciones del *status*) como la extensión de centros de servicios religiosos a través de la geografía nacional. Pero de este modo mantiene la división entre agentes y destinatarios... El esquema no propicia una Iglesia de comunidades». Pedro Trigo, «Balance de la historia de la evangelización en Venezuela», *Revista de Teología* ITER, 2 (1992) 56.

sacerdotes diocesanos en los problemas reales del país político, y el surgimiento de nuevos movimientos laicales y grupos de base. Estos fenómenos permitieron un giro en el discurso y la *praxis* pastoral que fue tomando cuerpo con base en la consideración de un nuevo sujeto social: el pobre y marginado.

Ingresando en el siglo XXI: nuevos horizontes y retos para la institucionalidad eclesial en Venezuela

El nuevo período de la revolución socialista y bolivariana

El país llegó a 1998 con una arraigada actitud de descontento ante la cuestión política, domi-

nada por una pérdida de credibilidad en su institucionalidad (gubernamental y partidista), fruto de la ineficiencia en el logro de un desarrollo económico sustentable para la mayoría de la población, del crecimiento de una burocracia inoperante, de una política económica clientelar y populista, y de un alto índice de corrupción, entre otros factores. En este contexto de deterioro nacional aparece como candidato a la Presidencia de la república el ex golpista Hugo Chávez Frías. Durante su campaña electoral expresiones como «Revolución y socialismo del siglo XXI» estuvieron totalmente ausentes de su discurso. Las promesas básicas que hizo giraban en torno a la pretensión de profundizar el sistema democrático existente, que se encontraba fracturado, mediante la lucha contra la corrupción, la superación de la pobreza y el crecimiento económico con la ayuda de la inversión privada. Muchos sectores de la sociedad civil, el empresariado nacional, la banca y la Iglesia católica encontraron en sus palabras el acierto de identificar y denunciar problemas estructurales del país.

Una vez que ganó las elecciones presidenciales se valió del apoyo de la entonces Corte Suprema de Justicia y del Congreso Nacional para convocar a una Asamblea Constituyente que tendría la tarea de redactar una nueva constitución que sustituiría a la de 1961, bajo la propuesta de un proyecto de país construido sobre el modelo de una «Democracia social y participativa». La entonces Corte Suprema de Justicia no tenía la potestad de realizar tal convocatoria, si no pasaba por la modificación previa de la constitución de la república vigente para ese entonces, pues no estaba prevista en la normativa legal venezolana la figura de un referendo que permitiera la consulta popular sobre la realización de una Asamblea Constituyente. Este procedimiento de convocatoria se ejecutó al margen de las competencias y las fórmulas legítimas de los poderes constituidos existentes para 1998. A pesar de esta irregularidad, se procedió con la Asamblea Constituyente y la nueva constitución fue aprobada el 15 de diciembre de 1999, añadiendo, por petición personal del Ejecutivo Nacional, el adjetivo bolivariano al nombre del país.

La percepción de la Iglesia en torno a la actual situación política

Las distintas instancias oficiales de la institución eclesiástica venezolana han reconocido en varios documentos la legitimidad de origen del gobierno nacional en los distintos comicios presidenciales (diciembre de 1998 y diciembre de 2006), aún con ciertas reservas en torno a la imparcialidad y la transparencia plena del Consejo Nacional Electoral (CNE)⁵⁹. Sin embargo, los variados documentos y escritos de instancias eclesiásticas⁶⁰ venezolanas han venido analizando dos ejes fundamentales del quehacer político nacional: a) el *modo* en que el poder es ejercido por las distintas instancias del gobierno venezolano (crítica ética de las mediaciones, tanto organizacionales como operacionales del ejercicio gubernamental)⁶¹; b) el *horizonte* del sistema político que se está implantando (críticas estructurales de fines que tocan al nuevo modelo político emergente)⁶².

El nuevo sistema político que el presidente de la república quiere construir se ha venido denominando desde el año 2005 como *Socialismo del siglo XXI*, aunque no aparece como mandato ni como orientación del sistema político venezolano según el articulado de la constitución nacional de 1999. La Conferencia Episcopal Venezolana insistió durante el año 2006 en la necesidad de que el Ejecutivo Nacional clari-

59 Los informes internacionales de la Comunidad Europea y de la OEA, así como de distintas organizaciones nacionales de observación electoral como Ojo Electoral (de la Fundación Centro Gumilla de la Compañía de Jesús) y Súmate (ONG privada), han insistido en estos años en distintos elementos presentes en el Consejo Nacional Electoral que tienen que ser superados para lograr una mayor credibilidad. Cfr. *Declaración del Episcopado ante las elecciones de 1998* (1° de noviembre de 1998); *Declaración «Unidos en la verdad, la esperanza y el compromiso» ante las elecciones del 2000* (8 de mayo de 2000); *Mensaje de la Conferencia Episcopal Venezolana en vísperas de las elecciones presidenciales del 2006* (13 de noviembre de 2006); *Exhortación colectiva del Episcopado en ocasión de la LXXVIII Asamblea Plenaria Ordinaria «Al Señor tu Dios adorarás y a Él sólo servirás»* (12 de julio de 2005).

60 Sobre la percepción que la Iglesia tiene de la realidad sociopolítica actual tomamos como referencia documentos, escritos y pronunciamientos de la Conferencia Episcopal Venezolana (CEV), la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB), la Asociación Venezolana de Educación Católica (AVEC), el Consejo Nacional de Laicos (CNL), la *Revista SIC* del Centro Gumilla de la Compañía de Jesús en Venezuela (*SIC*) y la Conferencia Venezolana de Religiosas y Religiosos (Conver), así como de pronunciamientos y discursos del anterior Nuncio Apostólico en Venezuela, Monseñor André Dupuy.

61 «La crisis profunda plantea, además, un cuestionamiento de la legitimidad ética del actual desempeño del conjunto del poder público». *Comunicado de la Conferencia Episcopal Venezolana «Por una convivencia en paz y libertad»* (11 de abril de 2002).

62 «Alertamos sobre el peligro de cambiar el modelo democrático constitucional por un proyecto revolucionario exclusivo y excluyente, promoviendo por la fuerza del poder un proceso de cambios socio-económicos, jurídico-políticos, culturales y hasta religiosos, prescindiendo del consenso de la población (...). Tiende a favorecer más bien el centralismo, el estatismo y el mesianismo». *Exhortación de la 81 Asamblea Ordinaria Plenaria «Seamos auténticos servidores del pueblo»* (9 de enero de 2004). Ya en 2002 se había advertido sobre la necesidad de revisar el fundamento del proyecto de país «sobre los valores de contenidos en el patrimonio moral y cívico de la nación, y en la búsqueda sincera del bien común, no sobre ideologías que privilegien la lucha de clases o la aplicación de las recetas del capitalismo salvaje». *Exhortación colectiva del Episcopado en ocasión de la LXXVII Asamblea Plenaria Ordinaria «El diálogo: camino hacia la paz»* (11 de enero de 2002).

ficara la orientación de dicho modelo emergente, ya que «la sustentación ideológica que se les da y los modelos que de hecho proponen como referencia (...) pueden constituir el intento de imponer un pensamiento único. Ante esto es imperativo que el Gobierno y el sector político oficial precisen, sin ambigüedad ni dilación, su reiterada propuesta de *Socialismo del siglo XXI*»⁶³.

Este intento de imposición de un sistema político inspirado en tendencias ideológicas ajenas a la democracia y no previsto en la constitución nacional, enmarca la realidad sociopolítica venezolana en los comienzos del siglo XXI, como sostiene el teólogo jesuita Pedro Trigo, en cuanto el presidente «ejerce democráticamente (ya que puede ganar las elecciones) la dictadura del proletariado, que en verdad no es del mismo proletariado como sujeto social, sino de su líder», su «comandante»⁶⁴. Tratemos de ir describiendo, desde distintas instancias de la institución eclesial venezolana, algunos elementos que están conformando esta nueva forma de *totalitarismo*⁶⁵ presente en la realidad sociopolítica venezolana que algunos llaman «Cesarismo democrático»⁶⁶.

A lo largo de distintos documentos de la Conferencia Episcopal Venezolana, así como en el discurso de instancias diversas que tienen vida en la institución eclesial, tales como centros de reflexión sociopolítica, asociaciones de educación católica y vicarías de los derechos humanos, entre otros, se han denunciado algunos aspectos del sistema de gobierno del comandante Chávez, con los que la Iglesia no encuentra comunión: a) la orientación *marxista-leninista*⁶⁷ de esta nueva etapa política del país denominada *Socialismo del siglo XXI*, según consta en declaraciones públicas del presidente de la república, voceros importantes de su gobierno e ideólogos de la

63 *Exhortación colectiva del Episcopado venezolano en ocasión de su LXXXVI Asamblea Plenaria Ordinaria «Pensamientos de paz y no de aflicción (Jr 29, 11)»* (12 de julio de 2006).

64 Pedro Trigo SJ es miembro del Centro Gumilla (Centro de Investigación y Acción Social de la Compañía de Jesús en Venezuela) y profesor de la Facultad de Teología de la UCAB. Es uno de los representantes latinoamericanos de la Teología de la Liberación. Cfr. Documentos del Centro Gumilla (Cfr. gumilla.org.ve).

65 Como sostiene José Virtuoso SJ, director del Centro Gumilla: una de las características dominantes para 2007 es la «consolidación de un régimen de gobierno en dirección totalitaria desde el cual se vaya dando forma a la idea del *Socialismo del siglo XXI*». «Balance y perspectivas», *Revista SIC* 691 (ene-feb. 2007) 5.

66 «...pudiéramos estar en presencia de una redefinición por la vía de los hechos de lo que Laureano Vallenilla Lanz llamó el “César democrático”, el gobernante que es percibido como el “padre fuerte”, que expresa la voluntad del pueblo y que posee la visión de esa voluntad». *Ibíd.*

67 «Se inicia una nueva etapa en la historia política del país no sólo por la reelección presidencial, sino también por la propuesta de un nuevo modelo político-social denominado *Socialismo del siglo XXI*. Su raíz ideológica es la doctrina marxista-leninista de los dos últimos siglos, adaptada a nuestro medio y sustentada en una interpretación de textos de los escritos de Simón Bolívar y de otros pensadores del pasado». *Exhortación del Episcopado Venezolano «Tiempo de diálogo para construir juntos»* (13 de enero de 2007).

revolución bolivariana⁶⁸; b) la *estatización* de los medios estratégicos de producción con un claro uso táctico ideológico: telecomunicaciones, petróleo, agua y electricidad, proceso que favorece políticas de expropiación, invasión y desprecio por la propiedad privada y por la seguridad jurídica en el país; c) el impulso de un proyecto de *adoctrinamiento ideológico* y educación popular masiva que contribuye a la radicalización de la revolución bolivariana y socialista; d) la política de *centralización* del Estado, con un marcado acento en el debilitamiento de la autonomía institucional de los municipios y gobernaciones, en deterioro de los procesos previos y logrados de descentralización, y el reconocimiento real del pobre como sujeto social y político; e) el *control estatal de los medios de comunicación social* privados para homogeneizar y filtrar la información; f) el escándalo del crecimiento exacerbado de los fenómenos de violencia, criminalidad y corrupción, acompañados por una permanente impunidad en las instancias judiciales. Esto, en parte, como fruto de la ideologización de las instituciones nacionales, que han perdido la objetividad y eficiencia en su labor profesional.

En este contexto de complejos cambios sociopolíticos que atraviesa nuestra sociedad, la institución eclesiástica venezolana ha reiterado que no es una asociación de carácter partidista⁶⁹, por lo que no apoyará ni al neoliberalismo salvaje ni al socialismo de corte marxista-leninista⁷⁰, como expresión de su fidelidad al único motivo de seguimiento, que es la causa de Jesús de Nazaret, y en conformidad con los principios establecidos en la doctrina social de la Iglesia. Desde los inicios de los conflictos acaecidos durante este gobierno, la Iglesia entendió su misión como portadora de la *reconciliación*, ofreciendo «una palabra de fraternidad cristiana, de respeto mutuo y de esperanza» e invitando a todos «al enorme desafío de rehacer el país con una democracia real. Con una convivencia en paz, libertad, pluralidad y participación, capaz de reducir la pobreza y lograr una gobernabilidad para el desarrollo y el bienestar compartido»⁷¹.

68 Heinz Dieterich, uno de los principales ideólogos de la revolución bolivariana, en el discurso pronunciado en Caracas con motivo del XVI Festival Mundial de la Juventud, señaló: «entre el socialismo de Marx y Engels y el socialismo del siglo XXI no hay incompatibilidad» (13 de agosto de 2005). El mismo presidente Chávez comenzó a recomendar la lectura de los escritos de Marx a partir del mes de enero de 2006 en distintos actos públicos transmitidos en cadena radiotelevisiva nacional, entre otros al Episcopado nacional.

69 Cfr. *Mensaje de los obispos de Venezuela al pueblo de Dios y a los hombres y mujeres de buena voluntad «Justicia, paz y reconciliación»* (24 de abril de 2002).

70 Cfr. *Discurso de apertura de la 87 Asamblea Ordinaria de la Conferencia Episcopal Venezolana*, pronunciado por su presidente, el Exmo. Mons. Ubaldo Santana (7 de enero de 2007).

71 *Declaración de la Conferencia Episcopal Venezolana ante las elecciones del año 2000 «Unidos en la verdad, la esperanza y el compromiso»* (8 de mayo de 2000).

Su discurso profético se ha enmarcado en tres grandes ejes:

...el fortalecimiento del sistema democrático, el desarrollo nacional sustentable y una educación basada en la centralidad de la persona humana⁷².

De estos ejes entiende los grandes temas que, de cara a la realidad nacional, siente que son en los que se debe seguir insistiendo en función del bien común y en razón de su carácter de mediadora en la sociedad venezolana, a saber:

...la centralidad de la persona humana, los derechos humanos, el pluralismo político frente al pensamiento único y la exclusión por razones ideológicas o por cualquier otro motivo; la educación pluralista, abierta a la trascendencia y a la religión; la lucha contra la pobreza, el desempleo, la inseguridad jurídica y social y la violencia; la libertad de expresión y el derecho a la información; una positiva respuesta a la situación inhumana de nuestros hermanos privados de libertad y la de los que se sienten perseguidos⁷³.

**Reflexiones desde el cristianismo heredado:
presencia y acción del sujeto cristiano
en la vida sociopolítica venezolana**
*El horizonte necesario en la actualidad
pastoral de la Iglesia: repensando
la presencia cristiana en la sociedad*

Hoy más que nunca urge pensar el horizonte específico desde donde el cristiano (tanto el laico como el religioso) ha de asumir su inserción en la vida sociopolítica y económica de los pueblos. Es una relación que nace de la misma vida

de fe, desde sus auténticos contenidos y su llamado genuino por lograr condiciones de vida más humanas para todas las personas, pero que sólo encuentra su sentido definitivo al descubrir en el otro al rostro del hermano, con el que nos unimos en un solo clamor filial ante el Padre. En este sentido el modo como el cristiano ha de leer la realidad histórica de su época debe ser discernido a partir de una perspectiva teotrinaria. Ello implica, como lo expresa la encíclica *Sollicitudo rei Socialis*, un claro reconocimiento de la «conciencia de la paternidad común de Dios, de la hermandad de todos los hombres en Cristo, hijos en el Hijo, y de la presencia y acción vivificadora del Espíritu Santo»⁷⁴. Paternidad común, fraternidad humana y acción vivificadora son elementos constitutivos del modo como el cristiano ha de procurar alcanzar los fines sociopolíticos que se proponga en un determinado momento histórico. En otras palabras, es una experiencia que se arraiga en la búsqueda personal y cotidiana de

⁷² Cfr. *Exhortación del Episcopado Venezolano «Tiempo de diálogo para construir juntos»* (13 de enero de 2007).

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ *Sollicitudo rei Socialis* 40.

Dios a través de una *praxis* histórica que dignifica las condiciones de vida de todos los seres humanos reconociéndolos como nuestros hermanos.

No es un estilo de vida que le es propio sólo a algunos cristianos, sino una forma de vivir que define al ser mismo en la *praxis* y la reflexión de la propia vida de fe de cualquier cristiano. Esto coloca a cada creyente en medio de un serio dilema que sólo podrá encontrar luz en un proceso humanamente honesto y psíquicamente sano de discernimiento que logre integrar los contenidos fundamentales de su fe (*fides quae*) con las implicaciones que ellos tienen para su diario vivir en función de su realización humana (*fides qua*). En el dilema, pues, en la elección de los *medios* que un cristiano asume en el transcurso de su inserción y *praxis* sociopolítica no hay caminos intermedios o tibios, sino sólo aquellos que sean tan nobles y humanizadores como el *fin* que persigue.

Muchos cristianos (laicos y religiosos) creen poder vivir su fe *sin más* (*simpliciter*), indiferentes a cualquier ejercicio honesto de discernimiento de las *mediaciones* sociopolíticas practicadas por los distintos regímenes o sistemas políticos en los que están insertos. Otros tantos, incluso religiosos y laicos que han estudiado teología, leen continuamente la realidad de un determinado país o región a través de los principios que emanan de sistemas sociológicos e ideológicos, desde donde pretenden acomodar, posteriormente, las afirmaciones teológicas con la finalidad de legitimar un supuesto carácter cristiano en dicha opción política. No basta el simple hecho del compromiso pastoral o una continua labor social, es necesario el discernimiento de dicha realidad, de lo que ahí sucede y el modo en que se van estructurando las relaciones humanas y conformando una nueva conciencia en la *praxis* social religiosa que, en muchos casos, tiene poco de cristiana. A veces sólo buscamos la aparente seguridad que brinda el establecimiento acomodaticio de quien se adapta a estructuras presentes en la sociedad, con la buena intención de «sobrevivir» o «seguir haciendo el bien a pesar de todo». Terminamos incluso adaptando, *sin más*, la acción pastoral a las nuevas condiciones de cada realidad, independientemente de cómo ésta se nos presenta en una determinada coyuntura sociopolítica.

Por una parte corremos el riesgo de pretender elaborar una teología apolítica (una fe sin relación alguna con la cultura y una noción de salvación que no comprende la dignidad humana). Pero por otra encontramos una política teológica o teología de un determinado sistema político (una fe que se ajusta a la cultura y una salvación que se diluye en esta historia, perdiendo toda noción de trascendencia y olvidándose de su narrativa profética)⁷⁵. Debemos recordar que la fe siempre se realiza dentro de

75 Véase Karl Rahner, «Über künftige Wege der Theologie» en *Schriften zur Theologie* x, 1972, pp. 41-69. Especialmente la página 65 que lleva como título: *Politische Theologie*.

una determinada forma cultural y nunca fuera de ella. No existe una fe genérica ni abstracta, pues toda forma posible de humanidad es siempre particular y concreta, es decir, sociohistórica, de ahí la complejidad de las relaciones entre la teología y la realidad histórica, la fe y la *praxis* política. Por una parte, la realidad histórica de cada coyuntura cultural, sociopolítica y económica informa a la fe, delimitando las condiciones en las que habitará el creyente, permitiéndole su ámbito de expresión subjetivo (*fides qua*) tanto personal como estructural. Por otra, la cultura, y en ella cada sociedad o forma de vida, está llamada a ser confrontada desde los valores evangélicos implícitos en los contenidos objetivos propios de la fe cristiana (*fides quae*). Ninguna forma cultural es perfecta y acabada, ni puede ser norma y criterio de su propia crítica y construcción, pues para el teólogo, y el cristiano en general, la norma y medida por excelencia se encuentra en la práctica histórica de Jesús de Nazaret, en la que nos revela al Dios Uno y Trino.

En este contexto, el horizonte necesario, aquél que inspira toda acción y reflexión sociopolíticas y que da *sentido cristiano* a cualquier posicionamiento personal e institucional frente a la realidad, ha de girar en torno a la búsqueda de *una fe que humaniza* y, en este sentido, *fraterniza*, al reconocer nuestra *filiación* primera y gratuita con Dios. Para ello la teología no sólo debe reflexionar sobre el *fin* último y las *metas* que un determinado sistema sociopolítico y económico persigue (como puede serlo la humanización o el paso de condiciones de vida menos humanas a otras más humanas), hecho que, por lo general, parece marcar el único horizonte del juzgar teológico de algunos cristianos, sino que, y sobretodo, ha de discernir y proclamar públicamente la *validez ética de los medios* que se utilicen o propongan para alcanzar ese determinado fin. Por ejemplo, ¿es posible aceptar un proceso de humanización que niegue las libertades personales en nombre y a costa de un colectivismo social, o que se realice sobre la imposición y la exclusión, irrespetando el valor personal y sagrado de la dignidad humana? Ciertamente que no, al menos para un cristiano. Esto implica posicionarse, con gran honestidad ética y conceptual, frente a sistemas que pueden ser cercanos a la propuesta cristiana en cuanto al fin que persiguen, pero en los medios que utilizan, y en la visión global que proponen (*Weltanschauung*), la niegan y anulan radicalmente (como está sucediendo con la *praxis* sociopolítica y económica en nuestro país). Una sinceración del discurso cristiano ha de reconocer que, en este comienzo del siglo XXI existe una cierta banalización de las prácticas político-ideológicas oficiales, lo que conduce a una actitud acomodaticia frente a situaciones absurdas que se van asumiendo dentro de una supuesta normalidad cotidiana.

Es por ello que el lenguaje teológico ha de asumir, necesariamente, no sólo un *talante profético* orientado hacia la crítica de los *finés*, sino también una *narrativa política* cuyo talante evangélico sepa juzgar éticamente las *mediaciones* socioeconómicas y las *prácticas* políticas que se estén implementando en un determinado sistema político. Tarea en la que tanto los laicos como los religiosos y diocesanos, todos, estamos implicados⁷⁶, pues sólo un posicionamiento honesto y sincero frente a las distintas mediaciones de la práctica política actual puede contribuir a la desabsolutización de personas, sistemas e ideologías que tienden hacia la clara implantación de modelos autoritarios y nacionalistas, cuyas tendencias totalitarias de gobierno se proclaman bajo atractivos *slogans* de ser nuevas formas de democracias sociales, aunque poco morales en lo económico e ideológico.

Es sumamente importante reconocer en este contexto que la crítica sociopolítica de un cristiano ha de ser en todo momento una *crítica de principios y acciones*, y no de *personas*, es decir, de aquellos conceptos y nociones que inspiran la *praxis* política y económica de un determinado régimen o gobierno, y el horizonte social e ideológico hacia donde nos lleva, pero nunca destruyendo, mediante calumnias e insultos, la propia dignidad de los individuos particulares que estén implicados en ella. Ya en 1971 la carta apostólica *Octogesima Adveniens*, de Pablo VI, manifestaba su preocupación sobre el discernimiento sociopolítico de un cristiano, en estos términos:

En este encuentro con las diversas ideologías renovadas, la comunidad cristiana debe sacar de las fuentes de su fe y de las enseñanzas de la Iglesia los principios y las normas oportunas para evitar el dejarse seducir y después quedar encerrada en un sistema cuyos límites y totalitarismo corren el riesgo de aparecer ante ella demasiado tarde si no los percibe en sus raíces. Por encima de todo sistema, sin omitir por ello el compromiso concreto al servicio de sus hermanos y hermanas, afirmará, en el seno mismo de sus opciones, lo específico de la aportación cristiana para una transformación positiva de la sociedad⁷⁷.

76 «Por esta razón es muy importante que la teología ayude a los religiosos no sólo a descubrir las afirmaciones proféticas con relación a la política, sino también las afirmaciones políticas. Es decir, no sólo a afirmar el qué sino el cómo, no sólo los fines y las metas, sino los medios y los caminos, no sólo la plenitud de la utopía, sino la imperfección de los graduales pasos y de las funciones voluntariamente limitadas en el quehacer político». Luis Ugalde, «Teología y mediación de las ciencias sociales y de la política», *ITER Teología* 5 (1992) 101-125. También se puede consultar el libro de José María Mardones, *Recuperar la justicia. Religión y política en una sociedad laica*, Santander, Sal Terrae, 2005. Aunque este último se centra mucho en una crítica a los fines, y no aborda sino ciertos medios clásicos y privatistas.

77 *Octogesima Adveniens*, 36.

La misión profética de la institución eclesial en el contexto sociopolítico actual

Frente a todo intento de autoritarismo, totalitarismo, militarismo y centralismo político, la Iglesia

y, en ella, cada cristiano, tienen una misión institucional propia y específica dentro del espacio público de la sociedad, que incide necesariamente en el buen desarrollo sociopolítico de los pueblos sin, por ello, ser en tanto Iglesia, un agente político o asumir la validez de un sistema económico o partidista específico⁷⁸. Su misión se inserta dentro de la tarea *profética* de promover e iluminar las bases tanto teóricas como prácticas, de un auténtico humanismo integral. La Iglesia, como institución en medio de otras instituciones de la sociedad, ha de estar al servicio del reconocimiento de la dignidad humana. En este sentido, ella es «experta en humanidad»⁷⁹. Es aquí donde se enmarca y comprende el valor de la doctrina social de la Iglesia, que sistematiza el horizonte conceptual de valores y criterios que le ayudan en el discernimiento de su ejercicio profético. La doctrina social no pretende ser una vía alternativa frente a los sistemas económicos y políticos propuestos en las distintas épocas, y menos una ideología, sino

...la cuidadosa formulación del resultado de una atenta reflexión sobre las complejas realidades de la vida del hombre en la sociedad y en el contexto internacional, a la luz de la fe y de la tradición eclesial. Su objetivo principal es interpretar esas realidades, examinando su conformidad o diferencia con lo que el Evangelio enseña acerca del hombre y su vocación terrena y, a la vez, trascendente [y esto siempre como] un aspecto de la función profética de la Iglesia⁸⁰.

La Iglesia encuentra el sentido de su práctica y reflexión sociopolítica en el proyecto común de humanización de cada ser humano en este mundo, como eje sin el cual no es posible comprender el sentido real e histórico de la salvación, pues como nos recuerda la *Sollicitudo rei Socialis*:

...la salud de una comunidad política —en cuanto se expresa mediante la libre participación y responsabilidad de todos los ciudadanos en la gestión pública, la seguridad del derecho, el respeto y la promoción de los derechos humanos— es *condición necesaria y garantía segura* para el desarrollo de *todo el hombre y de todos los hombres*⁸¹.

⁷⁸ «La Iglesia, que en razón de su misión y competencia, no se confunde en manera alguna con la comunidad política ni está ligada a ningún sistema político determinado, es, a la vez, señal y salvaguardia del carácter trascendente de la persona humana». *Gaudium et Spes*, 76.

⁷⁹ Cfr. *Sollicitudo rei Socialis*, 41.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ *Ibid.*, 44.

En este sentido el humanismo propuesto en los principios fundamentales de la doctrina social de la Iglesia tiene como horizonte de su discernimiento «el desarrollo de *todo* el hombre y de *todos* los hombres»⁸², a partir del reconocimiento y respeto de la dignidad humana, la prosecución del bien común concretado en el estado de derecho y la libre y responsable participación de todos los ciudadanos sin exclusión ni discriminación alguna. Un humanismo que, como afirma el Documento de Medellín, ha de buscar el paso de condiciones de vida menos humanas a condiciones *más humanas*⁸³, pero *con medios lícitos*⁸⁴. En esta tarea la fe está llamada a orientar la inteligencia hacia la búsqueda de soluciones plenamente humanas⁸⁵, *con* medios moralmente legítimos, cuyo fin último sea la realización de la vocación humana⁸⁶.

La libertad profética propia de los cristianos frente a cualquier sistema político tiene su razón de ser en cuanto expresa una posición personal estrictamente, aunque no exclusivamente, *ética*, antes que ideológica o sociológica. Es por ello que, como recordó la Congregación para la Doctrina de la Fe en el año 2002, una «conciencia cristiana bien formada no permite a nadie favorecer con el propio voto la realización de un programa político o la aprobación de una ley particular que contengan propuestas alternativas o contrarias a los contenidos fundamentales de la fe y la moral»⁸⁷. Proyectos ideológicos y sistemas como el socialismo, el capitalismo u otros, al ser absolutizados, no pueden ser objeto de una opción cristiana en cuanto tal, como está sucediendo en nuestro país y como ha sucedido en la formulación teórica de algunos teólogos y pensadores cristianos en nuestro continente. Como afirmó Luis

⁸² *Populorum Progressio*, 42.

⁸³ «Así, como otrora Israel, el primer Pueblo, experimentaba la presencia salvífica de Dios cuando lo liberaba de la opresión de Egipto, cuando lo hacía pasar el mar y lo conducía hacia la tierra de la promesa, así también nosotros, nuevo Pueblo de Dios, no podemos dejar de sentir su paso que salva, cuando se da el verdadero desarrollo, que es el paso, para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas, a condiciones más humanas». *Medellín. Conclusiones de la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Introducción, p. 6.

⁸⁴ «El derecho-deber que tienen los ciudadanos católicos, como todos los demás, de buscar sinceramente la verdad y promover y defender, con medios lícitos, las verdades morales sobre la vida social...». Cfr. *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política* 6, Vaticano, Congregación para la Doctrina de la Fe, 2002.

⁸⁵ Una «fe que ilumina todo con una nueva luz y manifiesta el divino propósito sobre la vocación integral del hombre, y por eso dirige la inteligencia hacia soluciones plenamente humanas». [*Fides enim omnia novo lumine illustrat et divinum propositum de integra hominis vocatione manifestat, ideoque ad solutiones plene humanas mentem dirigit*] *Gaudium et Spes*, 11.

⁸⁶ Cfr. *Gaudium et Spes*, 35.

⁸⁷ «Ya que las verdades de la fe constituyen una unidad inseparable, no es lógico el aislamiento de uno solo de sus contenidos en detrimento de la totalidad de la doctrina católica». *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política* 4, Vaticano, Congregación para la Doctrina de la Fe, 2002.

Ugalde SJ, ex rector de la Universidad Católica Andrés Bello, al reflexionar recientemente sobre el caso latinoamericano:

...el deseo de fórmulas salvadoras redondas llevó a algunos de la Teología de la Liberación a sacralizar el socialismo y excusar como defectos circunstanciales menores lo que son graves enfermedades del modelo sociopolítico. Ninguna teología puede bendecir un orden político ni presentar el socialismo como antesala del Reino de Dios. Hay que ser libre, crítico y honesto para confrontar las promesas con los fracasos y las perversiones de más de una decena de «socialismos» africanos, asiáticos y latinoamericanos en el último medio siglo. Los fracasos de Chile y Nicaragua son algo más grave que éxitos de la CIA y la «Contra». El totalitarismo cubano, luego de 45 años, puede ser cualquier cosa menos esperanza libertaria para la humanidad. En Europa del Este los pueblos sacudieron el yugo dictatorial de regímenes estatistas comunistas y dejaron en evidencia sus perversiones e incapacidades, que los teólogos de la liberación no pueden dejar de analizar⁸⁸.

Y podemos agregar, que muchos hasta el día de hoy no lo han hecho.

Hoy más que nunca debemos, pues, recuperar la voz de los teólogos, y en general de tantos cristianos, laicos y religiosos, que en gobiernos anteriores criticaban con gran autoridad la violación continua de los derechos humanos, la ruptura del estado de derecho, el autoritarismo presidencialista, la pérdida de la institucionalidad democrática, la corrupción y otros tantos males que han afectado a todos los que habitamos en esta sentida tierra. Hoy en día los críticos de gobiernos anteriores prefieren ser llamados analistas sociopolíticos o económicos, habiendo olvidado la palabra oportuna, libre y profética del teólogo en medio de estas difíciles circunstancias y perspectivas nacionales.

Estamos atravesando una crisis de identidad de nuestro cristianismo frente a la *praxis* sociopolítica actual. Max Picard SJ, un gran pensador cristiano alemán, al tratar de explicar el porqué del auge del nacionalsocialismo en medio de una sociedad supuestamente cristiana, usó un término muy interesante: *Zusammenhangslosigkeit*⁸⁹, esto es una pérdida de nuestra capacidad de vincularnos con los acontecimientos irracionales que van sucediendo en la sociedad, como fruto de un proceso de ideologización de la realidad que hace de la fe algo meramente *instrumental* antes que *constitutivo*. Es algo así como una pérdida de toda capacidad de asombro frente a lo absurdo de las situaciones que van sucediendo en nuestro entorno, llegando a percibir las como normales. En el fondo es un proceso interior de deshumanización

⁸⁸ *El Universal*, mayo, 2005.

⁸⁹ Cfr. Max Picard, *Hitler in uns selbst*, Erlenbach-Zürich, 1946.

de cada sujeto, sobre el que se va propiciando una desafortunada incapacidad para discernir cristianamente los medios sociopolíticos y económicos practicados por el poder establecido en el día a día de nuestro pueblo. Situaciones como el abuso de la autoridad a todo nivel, el acoso a la propiedad privada, la militarización de la gobernabilidad, la compra de conciencias con dinero aprovechando las situaciones económicas difíciles y dramáticas de tantos pobres, la no aplicación igualitaria de la ley, la parcialidad del sistema judicial, la exclusión de los que no están con el «proceso», la manipulación en la aprobación de las leyes sin discernimiento ético o consenso alguno, sino por el mero ejercicio del control mayoritario del parlamento, así como la formación de una nueva conciencia en muchos venezolanos que piensan que todo se lo merecen y lo deben tomar por la fuerza, «invadiendo», aún a costa de la vida y la desgracia económica de los otros. Todas estas situaciones deshumanizadoras responden a principios ideológicos y políticos que han de ser rechazados y criticados públicamente por los cristianos, si somos seguidores de la *praxis* histórica de Jesús de Nazaret. Como afirma la *Octogesima Adveniens*:

aun reconociendo la autonomía de la realidad política, las mujeres y los hombres cristianos dedicados a la acción política se esforzarán por salvaguardar la coherencia entre sus opciones y el Evangelio y por dar, dentro del legítimo pluralismo, un testimonio, personal y colectivo, de la seriedad de su fe mediante un servicio eficaz y desinteresado hacia la humanidad⁹⁰.

Como cristianos estamos llamados a evitar todo intento de instrumentalización e ideologización de la fe, fruto de opciones de vida y lecturas sociopolíticas que se inspiran en visiones absolutas y fanáticas de la realidad coyuntural venezolana, y que desprecian una sólida y necesaria fundamentación teológica y experiencia evangélica capaz de iluminar el sentido cristiano de nuestras opciones y prácticas sociales. Más aún, estamos especialmente llamados a emprender caminos reales de reconciliación que colaboren en la restitución de relaciones humanas dignas en nuestra sociedad⁹¹. Éste ha de ser el criterio que dé contenido y eficacia a cualquier proceso de humanización, entendida ésta como la creación histórica de la fraternidad, tanto personal como estructuralmente⁹².

⁹⁰ *Octogesima Adveniens*, 46.

⁹¹ Se puede leer la oportuna *Exhortación al diálogo y perdón para la paz* que hiciera la Conferencia Episcopal Venezolana el 11 de enero de 2005, en la que se llama a la reconciliación nacional y se presenta un balance de la situación sociopolítica hasta entonces.

⁹² Cfr. Rafael Luciani, «Sobre la forma del quehacer teológico y la interpretación de los signos de los tiempos: los signos de los tiempos como criterio hermenéutico fundamental del quehacer teológico», *ITER Teología* 33 (2004) 17-38.

Hacia un nuevo discurso eclesial: de la absolutización ideológica a la reconciliación fraterna En 1963, el Papa Juan XXIII retomaba unas palabras pronunciadas por Pío XII, que siguen siendo actuales para nuestra realidad:

...queremos que estos hombres tengan presente que el crecimiento paulatino de todas las cosas es una ley impuesta por la naturaleza y que, por tanto, en el campo de las instituciones humanas no puede lograrse mejora alguna si no es partiendo paso a paso desde el interior de las instituciones. Es éste precisamente el aviso que da nuestro predecesor, de feliz memoria, Pío XII, con las siguientes palabras: *No en la revolución, sino en una evolución concorde, están la salvación y la justicia. La violencia jamás ha hecho otra cosa que destruir, no edificar; encender las pasiones, no calmarlas; acumular odio y escombros, no hacer fraternizar a los contendientes, y ha precipitado a los hombres y a los partidos a la dura necesidad de reconstruir lentamente, después de pruebas dolorosas, sobre los destrozos de la discordia*⁹³.

El dilema es ciertamente preocupante, ¿revolución o evolución? ¿Reconstrucción o reconciliación? Ya el teólogo Karl Rahner advertía sobre este gran peligro para los pueblos al hacer ver cómo toda revolución implica el camino de la violencia y el ejercicio absoluto del poder con medios que no son moralmente legítimos para un cristiano⁹⁴. El camino cristiano siempre ha de optar por la reconciliación y la humanización de los pueblos, lo que exige necesariamente la desabsolutización de las opciones políticas e ideologías que, de forma intolerante y autoritaria, se imponen como única vía posible de desarrollo de todo un pueblo⁹⁵. Para ello es necesario reconocer que la sociedad no puede construirse sobre un proyecto político único y totalitario, que anule toda diferencia, disidencia y pluralismo de pensamiento y opción⁹⁶. Todas las prácticas que limitan las libertades sociopolíticas, religiosas y económicas, como

⁹³ Juan XXIII, *Pacem in Terris*, 162.

⁹⁴ Cfr. Karl Rahner, «Die gesellschaftskritische Funktion der Kirche», en *Schriften Zur Theologie* IX, 1970, pp. 569-590. Especialmente en 586ss que versan sobre «*Die Problematik einer Theologie der Revolution*». «*Diese Grenzziehung ist auch dann noch nicht wirklich deutlich, wenn man sagt, Revolution sei die Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse durch Gewalt, während eine gesellschaftliche Evolution ohne Gewalt geschebe*» [«...Aunque estos límites no son todavía significativamente claros, cuando se dice que la revolución es el cambio de las relaciones sociales a través de la violencia, mientras que la evolución suele ocurrir sin violencia...»], p. 587.

⁹⁵ «En una perspectiva cristiana, no debe aceptarse pretensión alguna de imponer un proyecto hegemónico de sociedad, porque erige a individualidades, o al Estado, o a otras realidades (sistema, partidos, capital, etc.) en sujeto supremo, incuestionable, definitivo. En la misma línea hay que rechazar el relativismo ético-moral, ya que los intereses individuales o grupales se convierten en norma absoluta de acción. La buena relación entre las personas y los pueblos pasa por la aceptación y el respeto de las diferencias, y por la capacidad de armonizar autonomía y pluralidad, en la búsqueda conjunta de lo que resulte mejor para todos». *Exhortación de la 84 Asamblea de la Conferencia Episcopal Venezolana*, Caracas, 12 de julio de 2005.

⁹⁶ Cfr. *Sollicitudo rei Socialis*, 37.

las que se están imponiendo en nuestro país bajo los conceptos ambiguos de utilidad y razón social, sólo revelan el frágil límite que existe entre un régimen de derecha y otro de izquierda, así como el seguro destino de fracaso y hundimiento en la pobreza colectiva de cualquier sociedad, como lo han demostrado experiencias latinoamericanas y europeas del pasado reciente.

Es por ello que en momentos conflictivos como los que se viven en esta primera década del siglo XXI en Venezuela, el cristiano está llamado a ejercer su derecho de objeción de conciencia⁹⁷, dando a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César, mientras emprende un esfuerzo real por la reconciliación en nuestro pueblo. De ahí la necesidad de la mediación libre y desinteresada de la Iglesia, presuponiendo lo que nos recordaba el anterior Nuncio Apostólico, monseñor André Dupuy a inicios de 2005: la necesidad de que el Estado reconozca y garantice a la Iglesia el derecho de iluminar las realidades temporales a partir del Evangelio con libertad de palabra y de acción, aún cuando su juicio contradiga las opiniones oficiales y los intereses ideológicos dominantes⁹⁸.

En el fondo esto implicaría, a su vez, un cambio personal en los corazones y las prácticas de nuestros dirigentes políticos y ciudadanos, que comience por reconocer en el otro el rostro del hermano, antes que un adversario o enemigo, cuyas posibilidades y libertades son percibidas como una amenaza para el establecimiento definitivo del llamado «proceso». La reconciliación no es una actitud ingenua mediante la cual unos ceden y otros imponen. Los valores que emanan de la dignidad humana no son negociables, pues en ellos se revelan cotidianamente nuestra imagen y semejanza divinas, así como nuestra vocación suprema y trascendente. Pero estos valores han de ser defendidos para todos y cada uno de los miembros de nuestra sociedad. Es por ello, que toda razón social de nuestra vocación, ha de estar precedida por una

97 Cfr. *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política* 4, Vaticano, Congregación para la Doctrina de la Fe, 2002.

98 Palabras del Señor Nuncio Apostólico monseñor André Dupuy pronunciadas en la inauguración de la LXXXIII Asamblea Plenaria Ordinaria de la Conferencia Episcopal Venezolana el día 7 de enero de 2005 en la ciudad de Caracas. También podemos recordar las palabras dirigidas por el Papa Benedicto XVI al embajador de Venezuela ante el Vaticano, el día 25 de agosto de 2005, en las que insistió en la libertad de la Iglesia para ejercer su misión: «Usted, Señor Embajador, ha recordado el indiscutible valor de la libertad, la cual es un gran bien que permite al ser humano realizarse plenamente. La Iglesia necesita esta libertad para ejercer su misión, escoger a sus Pastores y guiar a sus fieles. Los Sucesores de Pedro se han esforzado siempre por defender esta libertad. Por otra parte, los Gobiernos de los Estados nada deben temer por la acción de la Iglesia, que en el ejercicio de su libertad sólo busca llevar a cabo su propia misión religiosa y contribuir al progreso espiritual de cada País». Finalmente, como nos recuerda la *Gaudium et Spes*: «pertenece a la misión de la Iglesia emitir un juicio moral incluso sobre cosas que afectan al orden político cuando lo exijan los derechos fundamentales de la persona o la salvación de las almas, aplicando todos y sólo aquellos medios que sean conformes al Evangelio y al bien de todos según la diversidad de tiempos y condiciones». *Gaudium et Spes*, 76,5.

conciencia moral que asuma con honestidad y coherencia el proyecto común de hacernos humanos.

Bibliografía

- AA.VV. (1988): *Diccionario de historia de Venezuela*, tomo II, Caracas, Fundación Polar.
- AA.VV. (1981): *Historia general de la Iglesia en América Latina*, Salamanca, Cehila Ediciones Sígueme, tomo VII: Colombia y Venezuela.
- ARIAS BLANCO, RAFAEL (Mons): *Carta pastoral sobre la cuestión laboral en ocasión del 1º de mayo de 1957. Asamblea Plenaria Ordinaria «Pensamientos de paz y no de aflicción (Jr 29,11)»*, Conferencia Episcopal Venezolana (12 de julio de 2006).
- BAÑOS Y SOTOMAYOR, DIEGO de (1986): *Sínodo de Santiago de León de Caracas*, Madrid-Salamanca, Centro de Estudios Históricos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Historia de la Teología Española de la Universidad Pontificia de Salamanca.
- COLL Y PRATT, NARCISO (1812): «Memoriales sobre la Independencia (25 de agosto de 1812)», en *Archivo General de Indias*, Sevilla, Real Audiencia de Caracas, legajo N° 953.
- COLL Y PRATT, NARCISO, *Pastoral de junio de 1812*.
- COLL Y PRATT, NARCISO (1960): *Memoriales sobre la independencia de Venezuela*, Caracas, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia.
- CONCILIO PLENARIO DE VENEZUELA (2006): «La proclamación profética del Evangelio de Jesucristo en Venezuela», *Documentos conciliares*, N° 1, Caracas, Conferencia Episcopal Venezolana (CEV).
- CONCILIO PLENARIO DE VENEZUELA (2006): «La contribución de la Iglesia a la gestación de una nueva sociedad», *Documentos conciliares*, N° 3, Caracas, Conferencia Episcopal Venezolana (CEV).
- Declaración de la Conferencia Episcopal Venezolana ante las elecciones del año 2000 «Unidos en la verdad, la esperanza y el compromiso»* (8 de mayo de 2000).
- Declaración del Episcopado ante las elecciones de 1998* (1º de noviembre de 1998).
- Discurso de apertura de la 87 Asamblea Ordinaria de la Conferencia Episcopal Venezolana*, pronunciado por su presidente, el Exmo. Mons. Ubaldo Santana (7 de enero de 2007).
- Exhortación del Episcopado Venezolano «Tiempo de diálogo para construir juntos»* (13 de enero de 2007).
- Exhortación colectiva del Episcopado en ocasión de la LXXVIII Asamblea Plenaria Ordinaria «Al Señor tu Dios adorarás y a Él sólo servirás»* (12 de julio de 2005).
- Exhortación de la 84 Asamblea de la Conferencia Episcopal Venezolana* (12 de julio de 2005).
- Exhortación al diálogo y perdón para la paz de la Conferencia Episcopal Venezolana* (11 de enero de 2005).
- Exhortación de la 81 Asamblea Ordinaria Plenaria «Seamos auténticos servidores del pueblo»*, Conferencia Episcopal Venezolana (9 de enero de 2004).
- Exhortación colectiva del Episcopado en ocasión de la LXXVII Asamblea Plenaria Ordinaria «El diálogo: camino hacia la paz»* (11 de enero de 2002).
- GONZÁLEZ OROPEZA, HERMANN (1988): *América: cinco siglos de evangelización*, Caracas, Paulinas.
- GONZÁLEZ OROPEZA, HERMANN (1988): *La liberación de la Iglesia venezolana del Patronato*, Caracas, Paulinas.
- GONZÁLEZ OROPEZA, HERMANN (Selección de textos y notas) (1977): *Iglesia y Estado en Venezuela*, Colección Manoa dirigida por José del Rey Fajardo y Hermann González Oropeza, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello.
- Instrucción Pastoral del Episcopado Venezolano al clero y fieles de la república* (1905): Caracas, Tipografía La Religión.

JUAN XXIII, *Pacem in Terris*.

«La crisis profunda plantea, además, un cuestionamiento de la legitimidad ética del actual desempeño del conjunto del poder público». *Comunicado de la Conferencia Episcopal Venezolana «Por una convivencia en paz y libertad»* (11 de abril de 2002).

Ley del Patronato Eclesiástico Venezolano: decretos y resoluciones (1911): Caracas, Imprenta Nacional.

LUCIANI, RAFAEL (2009): «Politics and Church in Venezuela: Perspectives and Horizons», en *Theological Studies* 70, pp. 16-19.

LUCIANI, RAFAEL (2007): «El socialismo del siglo XXI en la perspectiva de la institución eclesial venezolana», *ITER-Humanitas* 7, pp. 89-106.

LUCIANI, RAFAEL (2004): «Sobre la forma del quehacer teológico y la interpretación de los signos de los tiempos: los signos de los tiempos como criterio hermenéutico fundamental del quehacer teológico», *ITER Teología* 33, 17-38.

MARADEI, CONSTANTINO (1978): *Venezuela: su Iglesia y sus gobiernos*, Caracas, Trípode.

MARDONES, JOSÉ MARÍA (2005): *Recuperar la justicia. Religión y política en una sociedad laica*, Sal Terrae, Santander.

MARTÍ, MARIANO (1989): *Documentos relativos a su visita pastoral de la Diócesis de Caracas (1771-1784)*, N° 99, tomo V, Providencias, Caracas, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia.

Medellín. Conclusiones de la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Introducción.

Mensaje de la Conferencia Episcopal Venezolana en vísperas de las elecciones presidenciales del 2006 (13 de noviembre de 2006).

Mensaje de los obispos de Venezuela al pueblo de Dios y a los hombres y mujeres de buena voluntad «Justicia, paz y reconciliación» (24 de abril de 2002).

MICHEO, ALBERTO (s/f): *Proceso histórico de la Iglesia en Venezuela*, Curso Cristianismo Hoy 1, Caracas, Centro Gumilla.

NAVARRO, NICOLÁS (1951): *Anales Eclesiásticos Venezolanos*, Caracas, Tipografía Americana.

Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política 4 (2002): Vaticano, Congregación para la Doctrina de la Fe.

Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política 6 (2002): Vaticano, Congregación para la Doctrina de la Fe.

Palabras del Señor Nuncio Apostólico monseñor André Dupuy pronunciadas en la inauguración de la *LXXXIII Asamblea Plenaria Ordinaria de la Conferencia Episcopal Venezolana* el día 7 de enero de 2005 en la ciudad de Caracas.

PICARD, MAX (1946): *Hitler in uns selbst*, Erlenbach-Zürich.

PORRAS, BALTAZAR (comp.) (1986): «Exposición del Episcopado de Venezuela al Señor Presidente de la República, Dr. J.P. Rojas Paúl» en *Conferencia Episcopal Venezolana*, tomo II, Caracas, Ediciones de la Presidencia de la República.

RAHNER, KARL (1972): «Über künftige Wege der Theologie» en *Schriften zur Theologie* x.

RAHNER, KARL (1970): «Die gesellschaftskritische Funktion der Kirche», en *Schriften Zur Theologie* ix.

ROSCIO, JUAN GERMÁN (1983): *El triunfo de la libertad sobre el despotismo*, Caracas, Monte Ávila Editores.

SANTIAGO-OTERO, HORACIO y ANTONIO GARCÍA GARCÍA (edit. por) (1986): *Sínodo de Santiago de León de Caracas de 1687*, Madrid-Salamanca, Centro de Estudios Históricos del CSIC.

SUÁREZ, WAGNER (1989): *Pensamiento teológico venezolano: Mario Briceño-Iragorry*, Caracas, ITER-UCAB.

TORRES ELLUL, MIGUEL (1971): *La situación concordataria venezolana*, Salamanca, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto San Raimundo de Peñafort.

TRIGO, PEDRO (1992): «Balance de la historia de la evangelización en Venezuela», Caracas, *Revista de Teología ITER*, 2.

UGALDE, LUIS (1992): «Teología y mediación de las ciencias sociales y de la política», *ITER Teología* 5.

VIRTUOSO, JOSÉ (2007): «Balance y perspectivas», *Revista SIC* 691 (ene-feb.) 5.

VIRTUOSO, José (1966): «La crisis de la catolicidad en Venezuela según Coll y Pratt», *La Iglesia en los avatares del siglo XIX venezolano*, 16.

Gaudium et Spes.

Octogesima Adveniens.

Populorum Progressio.

Sollicitudo rei Socialis.

